

- [Догматическое богословие](#)
 -
 - [ВВЕДЕНИЕ](#)
 - [§ 1. Понятие о Догматическом Богословии](#)
 - [§ 2. Понятие о догматах.](#)
 - [§ 3. Источники христианского вероучения. Св Писание и Св. Предание.](#)
 - [§ 4. Особенности западных исповеданий в учении об источниках откровения](#)
 - [§ 5. Неизменяемость и неусовершеняемость христианского вероучения со стороны содержания и числа догматов. Возможная его усовершеняемость](#)
 - [§ 6. Важность и значение догматов. Опровержение мнений, отрицающих значение догматических истин в христианстве.](#)
 - [§ 7. Вероизложения древней Церкви Вселенской и символические книги Восточной Греко-Российской Церкви](#)
 - [§ 8. Р.-католические и протестантские вероизложения и символические книги](#)
 - [§ 9. Задача науки о догматах. Отношение разума к истинам откровения.](#)
 - [§ 10. Разделение Догматики.](#)
 - [Часть первая.](#)
 - [Предварительные понятия](#)
 - [§ 11. Непостижимость существа Божия при всеобщей уверенности в бытии Божиим](#)
 - [§ 12. Крайность учения о совершенной непознаваемости Божества.](#)
 - [§ 13. Способы богопознания](#)
 - [§ 14. Нравственные условия богопознания](#)
 - [Отдел первый.](#)
 -
 - [I. Существо Божие](#)
 - [§ 15. Содержание учения о существе Божиим. Понятие о существенных свойствах Божиих и их разделение.](#)
 - [§ 16. Бог есть «Сый». Свойства существа Божия, как «Бытия» всеовершеннейшего.](#)
 - [§ 17. Духовность существа Божия.](#)
 - [§ 18. Свойства существа Божия как Духа.](#)
 -
 - [а\) Разум Божий и его свойства](#)
 - [б\) Воля Божия и ее свойства.](#)
 - [в\) Чувство или чувствование Божие. Его свойства](#)
 - [§ 19. Отношение приписываемых существу Божию свойств и самому Его существу. Понятие о Боге, как общий вывод из учения о свойствах Божиих](#)
 - [II. Единство существа Божия.](#)
 - [§ 20. Единство Божие, как отличительный признак истинного понятия о Боге. История догмата.](#)
 - [§ 21. Учение откровения о единстве Божиим. Ложность многобожия и](#)

двубожия.

■ Отдел второй.

- § 22. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троице. Особенная его важность и непостижимость.
- § 23. История догмата о Св. Троице
- § 24. Учение церкви о Св. Троице и состав этого учения
- I. Троичность лиц в Боге
 -
 - § 25. Ветхозаветные указания на троичность лиц в Боге
 - § 26. Свидетельства Нового Завета о троичности лиц в Боге
- II. Божество и единосущие лиц Св. Троицы
 -
 - § 27. Божество Отца
 - § 28. Божество Сына
 - § 29. Божество Духа Святого
 - § 30. Единосущие лиц Св Троицы
- III. Личные свойства лиц Св. Троицы
 -
 - § 31. Личное свойство Бога Отца
 - § 32. Личное свойство Бога Сына
 - § 33. Личное свойство Бога Духа Святого
 - § 34. Учение Римской Церкви об исхождении Св. Духа «и от Сына» и внесение его ею в символ веры. Отношение старо-католиков к этому учению.
 - § 35. Отношение догмата о Св. Троице к разуму

○ Часть вторая.

■

■ Отдел первый.

- I. Общее учение.
 - § 36. Происхождение всего существующего от Бога чрез творение.
 - § 37. Творение мира не от вечности, а во времени, или вместе с временем
 - § 38. Образ божественного творения мира
 - § 39. Побуждение и цель творения
 - § 40. Главные виды и порядок творения
- II. Учение частное.
 - I. Творение мира невидимого или ангельского
 - § 41. Понятие об ангелах. Бытие сотворенных духов или ангелов. Всеобщность веры в их бытие и оправдание ее соображениями разума.
 - § 42. Происхождение ангелов от Бога. Время их сотворения.
 - § 43. Природа и свойства ангелов.
 - § 44. Число ангелов. Небесная иерархия. Семь высших ангелов.
 - II. Творение мира видимого
 - § 45. Моисеево сказание о творении мира вещественного. Исторический его характер
 - § 46. История сотворения мира вещественного

- [§ 75. Следствия грехопадения](#)
- [§ 76. Переход греха на весь человеческий род. Первородный грех.](#)
- [§ 77. Действительность первородного греха, его всеобщность и способ распространения](#)
- [§ 78. Вменение первородного греха](#)
- [§ 79. Наказания людей после падения, как действия промысления Божия.](#)
- [§ 80. Неправые мнения о первобытном состоянии и первородном грехе в р.-католической церкви и протестантстве](#)
- [§ 81. Обзор ложных мнений о происхождении зла](#)
- [Отдел третий.](#)
 - [§ 82. Необходимость особенного промысления Божия для спасения падшего человека. Содержание и разделение учения о Боге Спасителе.](#)
 - [I. О Боге, как Предустроителе человеческого спасения.](#)
 - [§ 83. Предвечный совет Св. Троицы о спасении человеческого рода. Причина нескорого пришествия Спасителя мира.](#)
 - [§ 84. Приготовление рода человеческого к принятию Искупителя от Адама до Авраама](#)
 - [§ 85. Приготовление народа еврейского](#)
 - [§ 86. Приготовление языческого мира к принятию Искупителя](#)
 - [II. О Боге Искупителе](#)
 - [I. О лице Господа И. Христа.](#)
 - [§ 87. И. Христос есть Богочеловек. Особенная важность и непостижимость догмата о воплощении Сына Божия. Краткая история догмата.](#)
 - [§ 88. Господь И. Христос есть истинный Бог по естеству, как Сын Божий.](#)
 - [§ 89. И. Христос есть истинный человек](#)
 - [§ 90. Сверхъестественное рождение И. Христа](#)
 - [§ 91. Безгрешность Иисуса Христа](#)
 - [§ 92. И. Христос Богочеловек есть единое лицо](#)
 - [§ 93. Образ и следствия соединения двух естеств в едином лице Богочеловека](#)
 - [§ 94. Догмат о воплощении Сына Божия с точки зрения разума](#)
 - [§ 95. Преподобная Дева — Матерь Господа нашего И. Христа есть Приснодева и Богородица](#)
 - [§ 96. Догмат Римской Церкви о непорочном зачатии Божией Матери.](#)
 - [II. Совершение спасения людей через тройственное служение Иисуса Христа, или тайна искупления](#)
 - [§ 97. Понятие о тройственном служении Иисуса Христа](#)
 - [I. ПРОРОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА.](#)
 - [§ 98. И. Христос, как пророк — просветитель мира](#)
 - [§ 99. Данный Спасителем евангельский закон.](#)
 - [§ 100. Евангельский закон заменил собой закон Моисеев](#)
 - [§ 101. Евангельский закон преподаан для всех людей и на все](#)

[времена.](#)

- [II. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА.](#)
 - [§ 102. Понятие о первосвященническом служении Иисуса Христа.](#)
 - [§ 103. Значение воплощения Сына Божия в деле искупления.](#)
 - [§ 104. Земная жизнь Спасителя, как искупительный подвиг](#)
 - [§ 105. Учение откровения и церкви о страданиях и смерти Богочеловека, как искупительной жертве](#)
 - [§ 106. Спасительные плоды жертвы Христовой](#)
 - [§ 107. Краткий обзор ложных и односторонних воззрений на искупление. Ответ на главные недоумения и возражения относительно искупительной жертвы Христовой.](#)
- [III. ЦАРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА](#)
 - [§ 108. Иисус Христос — царь. Понятие о духовном царстве Его. Действия, в каких выразилось царское служение И. Христа.](#)
 - [§ 109. Проявления И. Христом царственной Своей власти в дни уничижения. Его чудеса.](#)
 - [§ 110. Сошествие И. Христа во ад и победа над адом](#)
 - [§ 111. Воскресение И. Христа и значение этого события в деле искупления.](#)
 - [§ 112. Вознесение И. Христа на небо и отвержение для всех верующих в Него царства небесного.](#)
 - [§ 113. Вечное царствование И. Христа по вознесении на небо.](#)

○ [Примечания](#)

**Протоиерей
Николай Платонович
Малиновский**

**Очерк
православного догматического
богословия**

{стр. 2}

От С.-Петербургского Духовно-Цензурного Комитета печатать дозволяется. С.-Петербург,
августа 24 дня, 1910 года.

Цензор. *Архимандрит Александр.*

{стр. 3}

§ 1. Понятие о Догматическом Богословии

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

Догматы в различных существующих ныне христианских вероисповеданиях понимаются не одинаково, и каждое из них {стр. 4} имеет свои системы Догматики, излагающие содержание этой науки в духе особенностей своего вероисповедания. Поэтому для обозначения вероисповедной точки зрения на предмет этих систем к наименованию их: «Догматическое Богословие», «Догматика», обыкновенно присоединяются соответствующие эпитеты. *Православное Догматическое Богословие* излагает свой предмет по духу и под руководством православной церкви [1].

§ 2. Понятие о догматах.

Слово *догмат* — *δόγμα* — слово греческое. Происходя от глагола *δοκεῖν* — думать, полагать, верить, частнее — от прош. его формы *δέδογμα* (в 3 л. *δέδοκτας* — решено, положено, определено), слово *δόγμα* обозначает собою мысль вполне утвердившуюся в человеческом сознании, ставшую твердым убеждением человека, вообще — бесспорную истину, и потому общеобязательную, а также определившееся, твердое, неизменное решение человеческой воли [2]. Древние писатели, греческие и римские, употребляли это слово для обозначения таких основоположений или правил, относящихся к области философии, нравоучения и к гражданскому законодательству, которые были признаваемы бесспорными и обязательными. Узаконения государственной власти выражаются словом *δόγμα* и в Св. Писании (напр., у Дан 2, 13; 3, 10; 6, 8 и Деян 17, 7 — царские указы и законы, у Лк 2, 1 — повеление кесаря о всенародной переписи). Ап. Павел прилагает название догмата и к закону Божию, называя догматами пред{стр. 5}писания закона Моисеева, имевшие в свое время обязательную силу для каждого иудея [3]. В книге же Деян ап. тем же словом обозначаются *уставы* (*τά δόγματα*), *сужденныя от апостол и старец, иже во Иерусалиме* (16, 4; см. 15, 22–25), имевшие значение закона для всех членов христианской церкви.

Как хорошо выражающее с *формальной* стороны свойства христианской истины, как истины бесспорной, непреложной и общеобязательной для христиан, слово *δόγμα*, в качестве условного термина, у христианских писателей вошло в употребление и для обозначения истин откровенной религии. Первоначально оно прилагалось вообще к христианскому учению, а потом стали выражать (отцы и учителя церкви IV–V веков и позднейшие церковные писатели) этим словом не все без различия содержащиеся в откровении истины, но и из богооткровенных только относящиеся к определенному кругу представлений, — к вероучению. В современной богословской науке существенными признаками догматов, отличающими их от всех других христианских истин, равно и от учений нехристианских, признаются, именно, следующие: 1) теологичность догматов веры, 2) богооткровенность, 3) церковность и 4) законообязательность для всех членов церкви.

1. Теологичность. — Этим признаком, усвояемым догматам, указывается область истин, обнимаемых догматами. Из всех христианских истин догматами называются лишь те, которые относятся к существу религии, как внутреннего союза Бога с человеком, и притом союза, восстановленного Господом И. Христом, т. е. истины, которые содержат *учение о триедином Боге и отношении Его к миру и разумно-свободным существам, в особенности к человеку*. Все же другие истины, находящиеся в откровении, но не имеющие своим предметом учение о Боге и отношении Его к миру и разумно-{стр. 6}свободным существам, напр., истины нравственные или заповеди, истины обрядовые, канонические, исторические сказания о церкви Божией ветхозаветной и отчасти новозаветной, пророчества и т. п. — уже не суть догматы веры, хотя вообще и обязательно для христианина их всецелое признание. Такое содержание истин, называемых «догматами веры», показывает и то, почему они суть истины *веры*, а церковь свое сокращенное изложение догматов веры назвала «символом веры» и начинает его словом «верую».

2. Богооткровенность. — Все догматы христианской религии суть истины богооткровенные, — суть слово Самого Бога к людям. Такое происхождение догматов отличает их от истин и мыслей всякой *нехристианской* религии и от учений *философских*. То

учение, которое не содержится в откровении (*explicite* или *implicite*), не есть и не может быть догматом веры. В откровении догматы даны не в виде лишь нескольких наиболее общих положений, из коих люди мало-помалу обычным логическим путем вывели и остальные частные догматы, а даны сполна и однажды навсегда, в том объеме и смысле, в каком исповедует их церковь. Потому-то у отцов церкви христианские догматы называются «догматами Божиими», «догматами И. Христа», «догматами евангельскими», «догматами апостольскими».

3. Церковность. — Истины веры, называемые догматами, суть истины, признаваемые за таковые вселенскою церковью и в качестве догматов предлагаемые ею ее членам. То же, что не исповедуется церковью, как догмат, не может быть догматом и для частных лиц. Смысл и важность этого признака догматов открывается из следующего. Существенное свойство догмата, как истины богооткровенной, есть ее безусловная истинность и непреложность (Мф 5, 18; 2 Кор 1, 19–20). Предлагаемые сознанию верующих, догматы и в их сознании должны быть убеждениями твердыми. Что же может сообщать должную твердость человеческим убеждениям относительно догматов веры? (Для этого недостаточно одного того, что все до одного христианские догматы заключены в откровении. Частные лица, заимствуя непосредственно из откровения учение, легко могут не понять того или другого изречения ума Божия, или понять превратно, а если бы даже и правильно поняли, то они не могут быть убежденными, что их понимание правильно. В уме христианина могут возникнуть и такие вопросы: где ручательство подлинности и неповрежденности самих источников божественного откровения? Таким образом, для того, чтобы вера христианина была твердою, необходимо для него высшее свидетельство и ручательство подлинности и неповрежденности источников божественного откровения и верности понимания и определения точного смысла тех его мест, в которых содержатся истины нашей веры. Такое высшее руководство мы и имеем в церкви Христовой, которая есть *столп и утверждение истины* (1 Тим 3, 15). Ее-то голос и сообщает твердость нашим убеждениям относительно догматов. (Следовательно, для того, чтобы вполне убедиться, что известные откровенные истины должно признавать за догматы, и что их надобно понимать так, а не иначе, нам необходимо услышать эти истины и точное определение их из уст Христовой церкви, — разумеется, церкви истинной, православной; без нее далее *личных мнений* и предположений человек идти не может. Поэтому-то древними пастырями догматы нередко и были называемы «догматами церкви», «словами церкви».)

4. Законообязательность для всех членов церкви есть последнее существенное свойство догматов веры. Догматы, как истины веры, определяемые вселенскою церковью при содействии Духа Божия, и преподаваемые ею не от себя, а от имени Св. Духа, во имя Христово, как истины богооткровенные, не могут иметь другого значения, как обязательных правил веры или законов, которые во всей своей совокупности и подлинном их смысле должны быть принимаемы каждым христианином, не желающим отречься от Христа и отделяться от основанной Им церкви и чрез то лишаться надежды на спасение. И слово Божие воспрещает малейшее уклонение от чистоты христианского учения и какое-либо изменение его, утверждая тем его обязательность для христиан: *аще мы, или ангел с небесе, — говорит ап. Павел, — благовестит вам паче, еже благовестихом {стр. 8} вам, анафема да будет* (Гал 1, 8). Сообразно с этим, по свидетельству истории, церковь действительно и поступала, отлучая, в силу дарованной ей Богом власти (Мф 18, 17–18), всех, сознательно и упорно отвергающих или искажающих ее догматы (сн. VI Всел. Собор, 1 пр.).

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

§ 3. Источники христианского вероучения. Св Писание и Св. Предание.

Источником науки, имеющей своим предметом систематическое изложение и раскрытие догматических истин христианства, должно являться *божественное откровение*, как оно содержится и объясняется католической церковью.

I. Различаются два вида божественного откровения: откровение в общем и широком смысле и откровение в тесном и собственном смысле. Бог открывает Себя во всем Своем творении, особенно в богоподобной душе человека, и в действиях Своего промысления о мире и человеке. Это откровение иначе называется откровением *естественным* (*revelatio generalis* или *naturalis*), потому что Бог открывает Себя здесь в природе или естестве Своих тварей, и притом естественно, подобно тому, как, напр., художник открывает себя в своем произведении, автор — в своем сочинении и т. п. Но этот вид откровения {стр. 9} может служить лишь с большими и существенными ограничениями источником для науки, имеющей предметом изложение православно-христианского вероучения. О многих догматах христианских он ничего не может открыть и не открывает, а может разве лишь приводить к сознанию необходимости особенного, высшего, непосредственного откровения Божия, восполняющего немощь человека в его естественных исканиях Божества, и служить «некоторым пособием к познанию Бога из Его откровения» *особенного* (Катих. Сн. § 13). Такое откровение и дается людям в откровении *сверхъестественном*, — откровении в собственном и строгом смысле (*revelatio specialis* или *supernaturalis*). Оно состоит в том, что Бог, снисходя к немощи человеческого духа, Сам непосредственно открыл Себя людям, независимо от его (человека) собственной познавательной деятельности, открыл сперва через закон и пророков, и потом через Самого воплотившегося Сына Божия и ниспосланного Духа Святаго. Бог, — учит апостол, — *многочастне* (πολυμερῶς — в разные отделения времени) и *многообразне* (πολυτρόπως — разными способами) *древле глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне* (Евр 1, 1–2), Который, явившись на земле во плоти, *дал нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго* (Ин 5, 20). *Нам Бог открыл есть Духом Своим!* — говорит тот же апостол о тайне искупления, — *Дух бо вся испытует, и глубины Божия* (1 Кор 2, 10). Вот это-то откровение Божие и служит в особенности источником христианского богопознания и вместе истин, раскрываемых в Догматическом Богословии. Оно дано нам в *Св. Писании*, содержится и в *Св. Предании*, хранительницей и истолковательницей которых, а следовательно, и самого откровения, является церковь.

II. Под именем *Св. Писания* разумются «книги, написанные Духом Божиим через освященных от Бога людей, называемых пророками и апостолами» (Катих.). Книги эти, называемые *Библиею* (βίβλος — книга; множ. τὰ βιβλία, от един. уменьшительного το βιβλίον — небольшая книга, означает целый ряд или собрание таких небольших книг, которые образуют единую), {стр. 10} следовательно, не суть обычные человеческие литературные произведения, равно они не то же, что религиозные памятники нехристианских народов (напр., Коран, Зенд-Авеста, Веды и пр.), но *писания святые* (γραφαὶ ἁγίαί — Рим 1, 2) *писания священныя* (ἱερά γραμματα 2 Тим 3, 15), само слово *Божие* (Μκ 7, 13; сн. Μφ 15, 6; Рим 3, 2; 9, 6; 1 Сол 4, 15; Евр 13, 7; Апок 19, 9 и др.). Канон Св. Писания состоит из книг *Ветхого Завета*, числом двадцати двух по еврейскому счислению (по нашему счислению — 38), и книг *Нового Завета*, числом двадцати семи [4]. Всем этим книгам (каноническим), как написанным по

особому озарению и просвещению от Св. Духа, принадлежит свойство *богодухновенности* (θεοπνευστία, inspriratio) [5].

Богодухновенность книг Моисеевых — законоположительных — открывается уже из того, что, по свидетельству Библии, Сам Бог изрек первоначально десять заповедей (Исх 20 гл.), а затем и другие постановления, касающиеся внутренней, общественной, церковной и семейной жизни еврейского народа (Исх 21–23; 25–31; 34 гл.). Давид, именем которого надписываются многие псалмы, свидетельствует о себе: *Дух Господь {стр. 11} день глагола во мне, и слово Его на языке моем* (2 Цар 23, 2). О пророках говорится, что они были орудиями Божиими, которых Он Сам призывал на служение (Ис 6 гл.; Ион 1, 2), что они получали откровения непосредственно от Бога. В их книгах постоянно встречаются выражения: *рече Господь ко мне, и бысть слово Господне ко мне* и др. Ап. Петр говорит о ветхозаветных писателях, что *не своею волею, но от Святаго Духа просвещаемы* (φερόμενοι — носимы, движимы, т. е. Духом Св.) *глаголаша святии Божиим человецы* (2 Пет 1, 21; сн. 1 Пет 1, 10–12). Ап. Павел, имея ввиду ветхозаветные же писания, говорит своему ученику Тимофею: *всяко писание богодухновенно (πασα γραφή θεόπνευτος) и полезно есть ко учению, еже в правде* (2 Тим 3, 15–16). В проповеди апостолов поэтому слова ветхозаветного откровения нередко отождествляются с словами Самого Бога, когда вместо выражения «Писание говорит», употребляются выражения: *рече Бог* (2 Кор 6, 16; Евр 1, 1; 8, 8 и др.), *Бог глагола усты святых пророк Его* (Лк 1, 70; Мф 1, 22; 2, 15; Деян 4, 25; 3, 18, 21 и др.), *Дух Святой* говорил через пророков (Деян 1, 16; 28, 25; 2 Пет 1, 21; 1 Пет 1, 10–12) и пр. И Сам Христос Спаситель называл писания Ветхого Завета *словом Божиим* (Мк 7, 13; сн. Мф 15, 6), нередко выражался об этих писаниях так, как только можно говорить о слове Божием, а отнюдь не человеческом, напр.: *не может разориться Писание* (Ин 10, 35); *дондеже преидет небо и земля, иота едина, или едина черта не преидет от закона, дондеже вся будут* (Мф 5, 18; сн. 26, 54; Лк 24, 44 и др.). В частности, о Давиде в одном случае Он заметил: *той (Давид) рече Духом Святым: глагола Господь Господеви моему: седи одесную Мене* (Мк 12, 36). Богодухновенны и все писания апостольские — новозаветные. И. Христос обещал апостолам ниспослать и действительно ниспослал Духа Святаго, чтобы Он научил их всему, вспомнил им все и возвестил *грядущая* (Ин 14, 26; 16, 13); обещал также дать им *уста и премудрость* (Лк 21, 15), которые, без сомнения, если необходимы были им и во всякое {стр. 12} время, то тем более тогда, когда она излагали письменно учение И. Христа для всех последующих времен (1 Кор 2, 12–13). И сами апостолы говорят о себе, что они *ум Христов имеют* (1 Кор 2, 16), и что в деле служения новому завету они и помыслить ничего не могут *от себя, но довольство*, т. е. способность их *от Бога* (2 Кор 3, 5–6), что их проповедь — *не человеческое слово, но воистину слово Божие* (1 Сол 2, 13; сн. 1 Кор 2, 7–13).

И в самом себе Св. Писание носит неизгладимую печать своего божественного происхождения. Людям, способным к восприятию божественной истины, о своей богодухновенности оно свидетельствует особенным действием на душу, свойственным только Божией силе. *Живо бо слово Божие, и действенно, и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным* (Евр 4, 12). Оно есть *сила Божия ко спасению всякому верующему* (Рим 1, 16; сн. Еф 6, 17). При известных условиях оно всецело и мгновенно покоряет себе сердце человека. История церкви полна примерами этого. Сравнение содержащегося в ней учения с учением естественных религий и философии свидетельствует о неизмеримом превосходстве библейского учения пред всеми естественными религиозно-философскими учениями, тем показывая, что оно не могло быть изобретено разумом человеческим. Влияние его на целые народы и все человечество, не ослабевающее после

четырёх тысяч лет своего господства над людьми, также непредубежденному уму человеческому ясно должно говорить, что Библия есть книга исключительная, всемирная и вечная, несравнимая ни с какими человеческими произведениями, короче — что она действительно содержит в себе *глаголы жизни вечной* (Ин 6, 68).

От канонических книг Св. Писания должно отличать книги *неканонические*. Вселенская церковь всегда полагала различие между ними по значению и авторитету: канонические книги — богодухновенны, т. е. заключают в себе истинное слово Божие, неканонические же — только назидательны и полезны, но не чужды {стр. 13} личных, не всегда безошибочных мнений своих писателей; в древности последние предназначались для чтения вступающим в церковь (оглашенным). Неканонических книг между книгами Нового Завета нет ни одной, а есть неканонические только между книгами ветхозаветными, именно девять [6].

III. Божественное откровение распространялось между людьми и сохраняется в истинной церкви не только посредством Св. Писания, но и посредством *Св. Предания*. Предание составляет «Древнейший и первоначальный способ распространения откровения Божия. От Адама до Моисея не было священных книг. Сам Господь наш И. Христос божественное учение Свое и установления передал ученикам Своим словом и примером, а не книгою. Тем же способом вначале и апостолы распространяли веру и утверждали церковь Христову» (Катих. Введ.). Многие из них и вовсе не оставили никаких своих писаний. В самих же писаниях апостольских, явившихся уже позднее, дается лишь только краткое напоминание подробного устного учения (2 Ин 12 ст.; 3 Ин 13 и 14 ст.; 1 Кор 11, 34). Многие даже из событий земной жизни Спасителя в них не описаны: *суть же и ина многа*, — говорит св. Иоанн, — *яже сотвори Иисус, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мню всему миру вместити пишемых книг* (Ин 21, 25). Ев. Лука не был учеником Христовым, но написал целое Евангелие по устному от учеников Христовых преданию (Лк 1, 1). И. Христос сорок дней по воскресении Своем являлся ученикам и учил их, *яже о царствии Божии* (Деян 1, 3), но это учение нигде не записано в священных книгах, а верно передано {стр. 14} оно апостолами верующим во Христа устно. Господь сказал, напр., что *блаженнее есть паче даяти, нежели приимати* (Деян 20, 35), но эти слова буквально не записаны в Евангелиях (подобные же т. н. *аграфы*, т. е. незаписанные в Евангелиях изречения Господа, находят и в других древних письменных памятниках), а писатель кн. Деяний ап. (ев. Лука), приводящий их, без сомнения, слышал их из уст которого-нибудь из учеников Христовых. Наконец, писания апостольские, написанные в разных местах и к разным частным церквам или даже к частным лицам, сделались общеизвестными во всей церкви Христовой не совсем скоро, и еще во дни св. Ириней были целые народы, обращенные к христианству, которые не имели у себя никаких книг Св. Писания, а довольствовались одним Св. Преданием (*Ирин. Прот. ерес. III кн. IV, 2*). Это то откровение Божие, полученное апостолами от И. Христа и переданное церкви по внушению Св. Духа *самими апостолами, помимо Св. Писания*, и составляет Св. Предание в собственном или узком смысле. Для познания христианской истины Св. Предание, как слово Божие, имеет ту же важность и значение, что и Св. Писание. Ап. Павел прямо заповедует: *братие, стойте и держите предания, имже научитесь или словом, или посланием нашим* (2 Сол 2, 15; сн. 3, 6). *Хвалю вы, братие, яко вся моя помните, и якоже предах вам, предание держите*, писал тот же апостол в первом своем послании к Коринфянам, и, очевидно, разумея предания не письменные, а одни устные (1 Кор 11, 2). Тимофея он убеждает: *о, Тимофее, предание сохрани!... Яже слышал еси от мене многими свидетели, сия предаждь верным человеком, иже доволни (способны) будут и иных научити* (1 Тим 6, 20; 2 Тим 2, 2; сн. 1, 13).

Материально определить состав (во всем объеме и со всею точностью) Св. Предания в узком смысле чрезвычайно трудно. Содержание его входит в общецерковное сознание, проявляясь в свидетельстве или голосе Вселенской Церкви.

От Предания, понимаемого в этом смысле, нужно различать еще Предание в *общем* или *широком* смысле, или *свидетельство Вселенской Церкви*. Господь И. Христос вверил хранение божественного откровения (записанного апостолами и незаписанного ими) не отдельным лицам, а основанной Им церкви. «В нее, как богачом в сокровищницу, апостолы в полноте положили все, что относится до истины», — говорит *св. Ириней* (Пр. ерес. III кн. IV, 1). Сама же она, по божественному обетованию, непрерывно сохраняется неразлучно пребывающим с нею И. Христом *во вся дни до скончания века* (Мф 28, 20), и Духом Святым, наставляющим ее *на всякую истину* (Ин 14, 16, 26), так что «не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры, или впасть в заблуждение» (Катих. 9 чл.). Являясь *столпом и утверждением истины*, она хранит в себе или передает из века в век божественное откровение (Св. Писание и Св. Предание) в целостности и неповрежденности, — в том виде, в каком оно дано ей Богом; она хранит в себе и передает из века в век и свое понимание или свое разумение божественного откровения, или является непогрешимой истолковательницей его, и в частности — Св. Писания. Эта передача в христианской церкви божественного откровения *по букве*, или хранение его, и передача его *по духу и смыслу*, или толкование и разумение его, есть Предание в широком смысле слова. Другими словами, — Предание в этом смысле есть свидетельство или голос Вселенской Церкви, иначе — тот дух истины и веры, то сознание церкви, которое живет в ней, как теле Христовом, от времен Христа и апостолов. Оно не есть источник божественного откровения, как Предание в тесном или собственном смысле, но есть необходимое руководство к пользованию божественным откровением, правило надлежащего понимания истин, данных в откровении.

Свое внешнее выражение голос Вселенской Церкви об истинах веры имеет: 1) в древнейших символах веры; 2) в т. н. правилах апостольских и в деяниях и постановлениях соборов, как Вселенских, так и Поместных; 3) в древних литургиях; 4) в творениях всех древних отцов и учителей церкви; 5) в древнейших актах мученических, и, наконец, 6) во всей практике древней христианской церкви, касающейся {стр. 16} священных времен (постов, праздников), мест (устройства храмов с их принадлежностями), священных действий и обрядов, и вообще в сохранившихся церковных чинопоследованиях. Само собою понятно, что не все то, что содержится в указанных источниках или памятниках, есть уже потому самому истинно апостольское учение или установление. Выражением голоса Вселенской Церкви служит лишь то, что, являясь согласным со Св. Писанием, удовлетворяет условиям *повсюдности, непрерывности и всеобщности*. Хорошо это разъясняется у *Викентия Лиринского*. «В самой Вселенской Церкви, — говорит он, — всеми мерами надобно держаться того, во что верили *повсюду* (*ubique*), во что верили *всегда* (*semper*), во что верили *все*, (*quod ab omnibus creditum est*), потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, что, как показывает самое значение и смысл этого слова, сколько возможно, вообще все обнимает... Что все или многие единодушно, открыто и постоянно, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, единомысленно принимают, содержат и передают, то должно считать вполне достоверным и несомненным» (Напом. I, 2 и 28).

Необходимость Св. Предания и обязательность руководствоваться свидетельством Вселенской Церкви, хотя мы и имеем Св. Писание, открывается из следующего.

Св. Писание хотя и есть верный источник христианского вероучения, но таким для нашего сознания оно может быть лишь при убеждении в *подлинности и богодухновенности*

книг Св. Писания, составляющих Св. Канон. Но кто с непрерываемой убедительностью может определить канон священных книг и засвидетельствовать, что входящие в его состав книги точно богодухновенны? Обыкновенного свидетельства человеческого, где всегда остается место для сомнений и колебаний, в настоящем случае недостаточно, ибо на этой непреложной истине должны основываться все христианские верования. Поставить решение этого вопроса в зависимость от разума и вообще научных исследований невозможно, как показывает пример рационалистов, дошедших в своей библейской критике до того, что не осталось {стр. 17} уже ни одной книги, которая была бы единодушно признаваема всеми ими за каноническую. Основываться в решении того же вопроса на внутреннем свидетельстве Св. Духа и силы Его, соприсущей св. книгам, значило бы открывать широкий простор личному произволу в определении канона св. книг, что и видим на примере Лютера, отвергнувшего каноническое достоинство некоторых новозаветных книг (посл. ап. Иакова, Иуды, Петра и Апокалипсис). Нельзя, наконец, разрешить со всею убедительностью этого вопроса на основании свидетельств самого Писания о своей богодухновенности, ибо эти свидетельства не всегда достаточно определены (напр. 2 Тим 3, 16; Мф 22, 31), почему подвергаются еще разным перетолкованиям, касаются иногда лишь одной какой-либо книги, или даже одного какого-либо в ней отдела, изречения и т. п. (напр. Мк 12, 36). Для определения состава канона и богодухновенности св. книг, очевидно, нужно высшее свидетельство. Таким свидетельством только и может быть и действительно является авторитетный голос Вселенской Церкви, которой принадлежат писания. Только она может быть непогрешимым судьей в решении того, какие книги богодухновенны и какие небогодухновенны: *Божия никто же весть, точию Дух Божий* (1 Кор 2, 11), живущий и действующий в церкви и через церковь. С устранением ее свидетельства теряется единственное основание или начало для определения канона Св. Писания.

Св. Предание необходимо *«для руководства к правильному разумению Св. Писания»* (Катих.). В Св. Писании не все истины откровения выражены со всею полнотою и ясностью. Не во всех своих местах Писание также равно понятно и вразумительно. Ап. Петр говорит о посланиях ап. Павла, что в них *суть неудобь разумна некая* (нечто неудобовразумительное), что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели превращают, *якоже и прочая Писания* (2 Пет 3, 16). Немало в Св. Писании и истин таинственных, непостижимых и вообще таких, которых *душевен человек не приемлет... юродство бо ему есть и не может разумети* (1 Кор 2, 14; сн. 1, 23). Все это показывает, что для правильного разумения {стр. 18} Св. Писания необходимо внешнее и авторитетное руководство. Поэтому-то хотя «мы должны верить ему (Св. Писанию) беспрекословно, но только именно *так, как его изъяснила и предала католическая церковь...* Иначе, если бы всякий ежедневно стал изъяснять Писание по-своему, то католическая церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, донныне такою церковью, которая, будучи единомысленна в вере, верует всегда одинаково и непоколебимо; но разделилась бы на бесчисленные части, подверглась бы ересям, а вместе с тем перестала бы быть церковью святою, *столпом и утверждением истины*, но соделалась бы церковью лукавующих, то есть, как должно полагать, без сомнения, церковью еретиков» (Посл. вост. патр. 2 чл.).

§ 4. Особенности западных исповеданий в учении об источниках откровения

I. Римско-католическая церковь, согласно с православною, исповедует, что единственным источником христианского учения служит божественное откровение, заключенное в Св. Писании Ветхого и Нового Завета и в Св. Предании. Но как по отношению к Св. Писанию, так и по отношению к Св. Преданию ее учение и практика представляют существенные особенности.

1) По отношению к Св. Писанию она, прежде всего, не делает такого строгого, как православная церковь, различия между *каноническими* и *неканоническими* книгами Ветхого Завета, усвая тем и другим одинаковую богодухновенность и значение. Взгляд, уравнивающий авторитет тех и других книг, начал устанавливаться в Западной Церкви еще в IV–V веках (выражен, напр., у блаж. Августина в *De doctr. christ.* II, 8, 13), но узаконен Тридентским собором. Этот собор провозгласил даже «анафему» на христиан, несогласных признать «священными и каноническими» всех ветхозаветных книг, «в целом их содержании и во всех их частях», как «оне читаются и принимаются» в Римской Церкви и «содержатся в древней латинской Вульгате». К таким книгам собор в своем исчислении их отнес не только общепризнанные канонические книги, с усвоением канонического достоинства и неканоническим их «частям», {стр. 19} но и неканонические, именно: Товит, Юдифь, Премудрость Соломона, Екклесиастик (Премудрость сына Сирахова), первую и вторую книги Маккавейские, так что число канонических книг в Ветхом Завете римскою церковью определяется в 45 (*Conc. trident. Sess. IV*) [2]. Тридентское определение о составе ветхозаветного канона подтверждено и Собором Ватиканским 1871 г. Здесь изречена анафема на всякого, «кто не признает богодухновенности книг, утвержденных Тридентским собором» (*Sess. III, cap. II, cap. 4*).

Но уравнивание по достоинству и авторитету с каноническими неканонических книг и частей в канонических книгах ничем не может быть оправдано. Ветхозаветной Церкви *вверена быша слова Божия* (Рим 3, 2), возвещавшиеся через ветхозаветных посланников Божиих. Поэтому исключительно ей принадлежало право определять, какие из ветхозаветных писаний суть подлинно богодухновенные священные писания, какие нет, т. е. определять объем и состав ветхозаветного канона. И ею, при *заключении* своего канона, т. е. окончательном собрании священных канонических книг, к которому невозможно было уже дальнейшее «прибавление и убавление», канон определен в двадцать две книги (И. Флав. Прот. Аппиона, I, 8). Совершенно заключение канона Ездрой, Неемией и Великой синагогой. По времени оно совпало с прекращением пророческого служения в иудейском народе, а с прекращением его закончилось и появление священных книг. Все книги, являвшиеся после прекращения пророчества — в последние четыре столетия до Р. Х., уже не вошли в канон, и написаны они были не на еврейском, как канонические, а на греческом языке. По замечанию иудейского историка И. Флавия «эти писания уже не пользуются таким уважением, как прежде упомянутые (т. е. канонические), потому что прекратилось преемство пророков» (Пр. Аппиона, I, 7–8). В указанном составе канон доселе ненарушимо содержат иудеи; в этом же составе он унаследован и церковью новозаветной от Церкви Ветхозаветной. И новозаветная церковь, не только поместная, какова римская, но и вселенская, не в праве делать изменений в решениях и постановлениях Ветхозаветной Церкви, руководимой Духом Божиим, а, следовательно, и усваивать богодухновенное и каноническое достоинство таким книгам, которым последняя не усваивала такого достоинства. Всего вероятнее, что и самое

представление о неканонических книгах, как равных по авторитету и достоинству с каноническими, развилось из того, что в древних переводах книг Св. Писания Ветхого Завета — греческом (переводе LXX) и латинском (италийском), которые находились в постоянном употреблении и обращении у древних христиан, неканонические книги внесены в самый кодекс книг Св. Писания и помещены наряду с каноническими книгами, в качестве прибавления. Вследствие этого древние учителя, приводя в своих творениях выдержки из неканонических книг, нередко выражались: «говорит Писание», «говорит Св. Писание». Отсюда-то, вероятно, и возникло в Римской Церкви представление, что между каноническими и неканоническими книгами различия делать не следует, что те и другие имеют одинаковое достоинство и значение. Неудивительно, поэтому, что далеко не все и из римских богословов разделяют официальное учение своей церкви. Среди них вошли в употребление книги, принятые в еврейском каноне, называть «прото(перво-)каноническими», а не принятые в еврейском каноне, но существовавшие в Вульгате и авторизованные — «девторо(второ-)каноническими». Сама по себе эта терминология, конечно, не изменяет существа церковного римского учения, но некоторые и из авторитетных ее богословов, знакомые с историей канона, пользуются ей для проведения православно-восточного взгляда на канон (напр. Беллярмин).

Уравняв по достоинству все книги, находящиеся в Вульгате, Тридентский собор (в 4 засед.) провозгласил каноничность и самого *текста* Вульгаты, т. е. перевода Библии на мертвый латинский язык, отдав предпочтение этому тексту перед всеми другими и угрожая анафемой всем, кто будет сомневаться в достоинстве Вульгаты; Вульгату должно употреблять {стр. 21} при богослужении, в публичных чтениях, диспутах, проповедях, комментариях на Св. Писание и пр. Но очевидно, что если первоначальный и подлинный текст слова Божия был написан на еврейском и греческом языках, то при сличении разных текстов слова Божия нужно предпочитать не Вульгату, а тот подлинный текст, с которого сделаны как перевод Вульгаты, так и все остальные существующие переводы. Это тем необходимее, что Вульгата, несмотря на делавшиеся в ней не раз исправления текста, по сознанию ученых представителей самой же Западной Церкви, имеет много существенных недостатков со стороны ясности, точности и верности перевода. Наконец, характерную особенность Римской Церкви относительно Св. Писания составляет *запрещение мирянам* читать Библию. Правда, запрещение это прямо не выражено ни в соборных ее определениях, ни в символических книгах, но в действительности оно существовало и существует в Римской Церкви. Папами в разное время был устанавливаем ряд ограничений, направленных к положительному запрещению читать Библию, то в виде запрещения переводов Библии на живые народные языки (постановление Тулузского собора XIII в., повторенное многими из пап) и осуждения уже сделанных и изданных без церковного благословения (напр. папой Пием VII в 1816 г.), то в виде осуждения всех обществ, которые ставят задачей своей распространение Библии между простым народом (папа Пий IX признал такие общества прямо язвой новейшего времени), то внесения Св. Писания в Index книг, запрещенных для чтения мирян и поставления чтения мирянами Библии в зависимость от речительства их пастырей в том, что они могут читать ее без вреда для своих душ (распоряжение папы Пия IV в 1564 г.). Сокровенная причина подобных ограничений и запрещений, противных прямому наставлению Спасителя: *исследуйте Писания* (Ин 5, 29) и наставлениям апостолов (напр., 1 Пет 3, 15; Кол 1, 9; Рим 12, 2; 2 Тим 3, 13–17), та, что читающие слово Божие нашли бы в нем ясные изобличения заблуждений латинства и свойственного ему духа властительства.

{стр. 22}

2) Что касается Св. Предания, то Римская Церковь признает авторитет Предания,

понимаемого как в тесном, так и в широком смысле. Поэтому все свои верования находит необходимым обосновывать как на Св. Писании, так и на Св. Предании. В действительности, однако, так как многочисленные вероисповедные ее особенности не могут находить для себя оправдания в Предании католической церкви, напротив — обличаются им, то она допустила намеренное искажение и порчу текста многих памятников Предания, даже измышление таких памятников (напр., лже-исидоровы декреталии, акты небывалого Синуэзского собора, дарственная грамота Константина В. и др.), главное же — за Предание Вселенской Церкви она принимает местное предание, предание латинской церкви, учение ее поместных соборов, из которых многие возведены ей на степень вселенских, мнения западных церковных писателей и богословов, в особенности же определения римских пап, признаваемых обладающими даром непогрешимости *ex cathedra*.

II. Протестантство, имея в виду римо-католические злоупотребления Св. Преданием, вовсе отвергло его авторитет. Единственно законным и вполне достаточным источником верования, из которого должны быть почерпаемы все христианские истины, протестантскими исповеданиями признается Св. Писание (т. н. *формальный принцип протестантства*). Что же касается Св. Предания, то ему усвоится только вспомогательное историческое значение при объяснении Св. Писания: оно показывает, как в известное время церковь понимала истины Св. Писания [8]. Читать и {стр. 23} толковать Св. Писание может всякий верующий по своему разумению, не имея надобности во внешнем руководстве и авторитете. Руководительным началом при изъяснении Св. Писания должно служить для него само же Св. Писание. При объяснении отдельных его мест нужно обращаться к сопоставлению их с параллельными местами и неясные места объяснять ясными. Но «истинным Толкователем» Писания для всякого верующего является Дух Святой. Поэтому Лютер в своих катихизисах постоянно внушает обращаться с молитвою к Богу при объяснении Писания, особенно темных его мест. «Без Духа Божия никто не понимает ни одной иоты Писания», говорит он. «Св. Писание должно быть изъясняемо не им только самим (читающим), но и Св. Духом, Которым написаны священные книги и Который как бы живет в них». «Где Дух Св. не изъясняет Писания, там оно остается непонятным».

Но такое отношение протестантских исповеданий к Св. Преданию составляет крайность, отразившуюся весьма вредными последствиями на их верованиях и всей их церковно-религиозной жизни. Так, отрицание авторитета Предания, понимаемого в смысле источника христианского учения, могло бы иметь для себя оправдание, если бы все содержание откровения Божия его провозвестниками было заключено в Писании, чего на самом деле. Последовательное применение к делу отрицания авторитета Предания в этом смысле легко может приводить к отрицанию многих истин откровения, которые со всею полнотою и ясностью не выражены в Писании (напр., о седмичном числе таинств, о крещении младенцев, о приснодевстве Божией Матери, о почитании и призывании в молитвах святых и ангелов, о почитании св. мощей и икон, о поминовении усопших, о постах, о крестном знамении и пр.), что отчасти и видим в протестантстве. Отрицать авторитет Предания, понимаемого в смысле свидетельства Вселенской Церкви, нельзя прежде всего потому, что тогда учение о каноне священных книг лишается точки опоры. Канон ветхозаветных книг унаследован Новозаветною Церковью от Ветхозаветной на основании Предания. Установление канона новозаветных книг совершено церковью также на основе *исторического* {стр. 24} (согласном свидетельстве церковью о происхождении того или иного писания от апостола или непосредственного его ученика) и *догматического* (чистоте раскрываемого в том или ином писании учения, согласного с учением, неизменно хранимым в церкви)

Предания церкви. Отвергать же необходимость Предания для руководства к правильному разумению Писания значит узаконивать произвол в толковании Писания (полный субъективизм и индивидуализм). От этого произвола не могут передохранить ни следование правилу: «слово Божие нужно объяснять словом же Божиим», ни уверение, что «внутреннее озарение от Духа Св. просвещает читающего слово Божие», руководит к правильному его пониманию. Объяснение слова Божия словом же Божиим не может передохранить от произвола при понимании и толковании его по следующим причинам. Св. Писание есть именно писание, «книга чтомая», а не какое-либо существо живое, имеющее слух и уста. Оно не может слышать наших вопросов, как нам понимать то или другое место в нем, не может и отвечать нам, разрешать наши недоумения. Значит, разрешать эти недоумения при объяснении Св. Писания на основании самого же Св. Писания будет предоставлено вполне личному разумению читающего слово Божие, и от него будет зависеть избрать для этого те или другие места, назвать их яснейшими и потом перетолковать их, как будет угодно. Ясно, что при следовании *только* одному этому правилу возможны и неизбежны всякие злоупотребления. То же должно сказать и относительно замены руководства Предания благодатным озарением от Духа Святаго. Конечно, кто точнее может показать истинный смысл Св. Писания, как не Дух Святой, истинный виновник Св. Писания? Но *в приложении* это начало крайне неудобно и ненадежно: внутреннее озарение или *помазание от Святаго*, которого, действительно, удостоиваются истинно верующие (1 Ин 2, 27), есть действие таинственнейшее и сокровеннейшее для всех людей сторонних, а потому всякий, по произволу, может выдавать (что и видим в сектантстве) собственные измышления за внушение от Св. Духа. Иное дело, если бы удостоившийся озарения от Св. Духа подтверждал свои слова чем-либо осязательным, напр., чудесами, {стр. 25} чего однако на самом деле не бывает. Следуя этому началу легко дойти до совершенного отвержения Св. Писания, ибо если сам Дух Св. учит нас истине, — на что нам тогда внешнее пособие — Библия? К этому и пришли некоторые из сектантов (напр., анабаптисты и сведенборгиане).

В протестантском мире скоро и обнаружилось, что отрицание авторитета Предания при изъяснении Св. Писания действительно ведет к необузданному произволу понимания и толкования слова Божия. Вскорости же после своего появления протестантство разделилось на лютеранство и реформаторство, а затем — на множество сект, с одной стороны, мистического, а с другой — рационалистического характера. Первые (анабаптисты, квакеры и др.), выдавая себя за людей, непосредственно озаряемых Духом Св., провозглашали свои собственные измышления за откровения Божии, а вторые подвергли самой смелой критике слово Божие, исключив из своих верований все то, что в слове Божиим казалось им противоречащим разуму (напр. социнианство). Для прекращения таких нестроений в своей церковной жизни, реформаторы составили свои исповедания веры и символические книги, обязав своих последователей руководствоваться ими при изъяснении Св. Писания, но это являлось уже самопротиворечием и самообличением протестантства, ибо символические книги суть не что иное, как предание, только не древнее-апостольское, а новое — протестантское. Этим они показали, что церковь с одним Св. Писанием, без охраняющего его изъяснение Св. Предания, не может быть прочна и непоколебима.

§ 5. Неизменяемость и неусовершеняемость христианского вероучения со стороны содержания и числа догматов. Возможная его усовершеняемость

I. Православная церковь признает, что в учении Господа И. Христа и Его апостолов однажды навсегда дана вся необходимая человеку в его земном бытии истина (Иуд 1, 3), и что не только не было, но и не должно ожидать со стороны Бога непосредственного откровения людям после И. Христа *новых* каких-либо догматических истин, сверх уже данных. Сколько их открыто {стр. 26} Богом через пророков и воплотившимся Сыном Божиим, столько и должно оставаться на все времена, пока будет существовать христианство. С другой стороны, все открытые догматы веры, как божественные по своему происхождению, представляют собой истину абсолютную, следовательно, навеки *неизменяемую*, а потому не подлежат ни поправкам, ни дополнениям, ни усовершенствованиям. Как никто не имеет права ни умножать, ни сокращать их в числе, так никому не дано права и изменять их по содержанию.

В откровении даются твердые основания для такого воззрения. Св. Писание показывает, что с пришествием И. Христа и установлением Нового Завета *завершилась* история откровения, имевшая место в ветхозаветные времена, как приготовительные к принятию Искупителя. В Его учении дана людям вся необходимая в земной жизни истина. *Вся, яже слышах от Отца Моего, —* говорил Он, — *сказах вам* (Ин 15, 15). Этого Христос не сказал бы о Себе, если бы действительно не сообщил полного и совершенного откровения. Возвещенный Христом закон веры и нравственности, как закон совершеннейший и вечный (Евр 13, 20), не может уже подлежать дальнейшему развитию и изменению. *Христос, —* говорит апостол, — *вчера и днесь, тойже и во веки* (Евр 13, 8). Св. апостолам также дано было *разумети тайны царства небеснаго* (Мф 13, 11). Облеченные силой свыше, они сообщили людям *всю волю Божию* (Деян 20, 27), почему и могли говорить: *еще мы, или ангел с небесе благовестит вам паче, еже блавестихом вам, анафема да будет* (Гал 1, 8). Указываемая Спасителем цель ниспослания Духа Святаго на апостолов — *для воспоминания* ими преподанного Христом учения, а не для новых откровений, также прямо исключает мысль о дополнении возвещенного Им откровения новыми истинами (Ин 14, 26; 16, 7–15).

II. Признавая неизменяемость и неусовершеняемость христианского вероучения со стороны своего содержания, православная церковь этим однако не отвергает возможности и некоторого рода его усовершеняемости и развития. Эту усовершеняемость и развитие {стр. 27} она полагает в точнейшем *определении* и *объяснении* или *раскрытии* одних и тех же неизменных в существе своем догматов, но не в умножении числа догматов, не в изменении самого содержания христианского вероучения. Усовершеняемость и развитие христианского вероучения, следовательно, может иметь не объективное, а только *субъективное*, — по отношению к человеческому сознанию, к усвоению и пониманию догматов людьми [9]. Что христианское вероучение в этом смысле действительно может усовершеняться, это неизбежно, если догматы веры должны усвоиться человеческим сознанием. Такое раскрытие догматы и действительно имели в церкви. Приняв от И. Христа и апостолов учение веры, церковь не ограничивалась одним только неподвижным и мертвым его хранением, буквально повторяя лишь переданное на хранение учение; напротив, она старалась переводить истины веры на язык понятный и общедоступный для каждого

верующего, а когда было нужно, старалась выработать более точные и определенные формулы, сообразно с обстоятельствами времени, выяснить их внутреннюю сущность, уяснить взаимную связь, оградить от примеси чуждых истине мнений и пр. Так, при раскрытии догматов в борьбе с еретиками были выработаны термины богословские с определенным значением для более точного обозначения догматов, не встречающиеся в Писании, напр.: Троица (Τριάς), единица (μόνας, ένας), лице, ипостась (ὑπόστασις), существо (οὐσία), единосущный (ὁμοούσιος), Богочеловек (Θεάνθρωπος, Θεόμυρτος), вочеловечение (ἐνανθρώπος), воплощение (ἐνσωμάτωσις, ἐνσάρκος παρουσία, ἐπιφάνεια), Богородица (Θεοτόκος), Богоматерь (Θεομήτωρ), Приснодева (Ἀειπάρθενος), позднее — пресуществление (transsubstantiatio, μετουσίωσις) и мн. др. Подобным же образом, в борьбе с еретиками по поводу допускаемых ими искажений догматов, точнее было определяемо и уясняемо самое содержание догматов, особенно на Вселенских Соборах, {стр. 28} напр., в IV в. — против Ария и Македония были раскрыты догматы о единосущии лиц Св. Троицы и божестве Сына Божия и Св. Духа, в V в. — по поводу ересей Нестория и монофизитов — догмат о двух естествах в И. Христе, в VII в. — по поводу ереси монофелитов — учение о двух волях во Христе, по поводу других ересей — догматы о первородном грехе, о благодати и пр. Но раскрывая таким образом догматы, церковь и на Вселенских Соборах отнюдь не привносила в откровенное учение чего-либо нового. Нельзя признать истинным мнение (защитников теории догматического развития или прогресса церкви), что догматическими определениями Вселенских Соборов будто бы устанавливались и возводились на степень общеобязательных истины, которые до того времени или не были известны церкви, или были только неустановившимися и потому не общеобязательными мнениями, так что всякое вероопределение собора составляло и новый догмат. На самом деле только то соборы объявляли догматом, что и раньше было общим верованием церкви и, следовательно, имели дело с истиной готовой. «Это вера апостольская! это вера отеческая! это вера вселенская!» — так восклицали отцы соборов, изрекая свои вероопределения. В своем содержании в соборных определениях догматы оставались тем же, чем они были и до определений Вселенских Соборов; приобретало большую точность и полноту только их словесное выражение. Это же вызывалось не тем, будто определяемые богооткровенные истины до того времени находились еще в состоянии неразвитом, зачаточном, или что они не сознавались, а еретическими заблуждения. В самом содержании вероучения таким образом не происходило никакого развития или обогащения его новыми истинами. Отсюда, — в древней церкви богооткровенные истины считались догматами, имеющими общеобязательную силу, как после, так и до определения их Вселенскими Соборами; равным образом ересь считалась ересью и до осуждения ее церковью. Что это так, особенно видно из анафематствования церковью еретиков, умерших раньше соборных определений тех или других догматов, которые искажались ими, ибо, по слову Спасителя, *неверуяй уже осужден* {стр. 29} *есть* (Ин 3, 18; ср. Тит. 3, 11), напр., осуждение на V-м Вселенском Соборе (553 г.) Феодора мопсуетского (ум. 429 г.) за то, что «не хранил и не проповедал правых догматов веры», прямее, — за то учение, за которое подвергся анафеме на III-м Вселенском Соборе (431 г.) ученик Федора Несторий. Такое раскрытие неизменных в своем существе догматов в православной церкви продолжалось и во все последующие времена, после эпохи Вселенских Соборов, продолжается и доселе, по случаю вновь возникавших и возникающих заблуждений, напр., против заблуждений римских и потом протестантских, а также и против разного рода противохристианских учений, и не прекратится дотолы, пока не прекратятся заблуждения против догматов, и вообще — потребность, применительно к обстоятельствам времени, определять и объяснять свои догматы в охранение православия.

Примечание. Понятно из сказанного, как должно смотреть на существующую в р.-католическом богословии (усвоенную и протестантством) теорию т. н. *догматического развития церкви*, которую признается возможность и *качественного* изменения догматов и *количественного* их нарастания в церкви. Невозможно допустить, будто церковь, которой затем и передан *образ здравых словес* (2 Тим 1, 13), чтобы быть ей *столпом и утверждением истины*, которая (истина) вечна и неизменна, могла проповедывать учение веры, которую спасается христианин, одним векам и поколениям с такою полнотою, а другим с иною, так что одни поколения спасалась одною верою, а другие — иною. Истинная церковь данное И. Христом однажды и навсегда учение проповедывала *во все века и во всем мире одинаково*. И в самой р.-католической церкви теория догматического развития явилась сравнительно в недавнее время (в половине XIX в.), хотя на практике применяется Западной Церковью с давних пор. Придумана такая теория исключительно для оправдания догматических нововведений Римской Церкви, неизвестных древнеВселенской Церкви, каковы, напр., догматы о Filioque, о главенстве и непогрешимости папы ex cathedra, о непорочном зачатии Божией Матери и многие другие.

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

I. Догматы веры, содержа в себе учение о Боге и домостроительстве человеческого спасения, выражают и определяют самое существо христианской религии, как восстановленного воплотившимся Сыном Божиим союза Бога с человеком; все другие христианские истины — нравственные, богослужebные, канонические — имеют значение для христианина в зависимости от признания догматов, в которых имеют для себя и точку опоры. Отсюда видно, что догматы веры имеют первостепенное значение в христианской религии. Такое значение и усваивается им как откровением, так и церковью. Так, Господь И. Христос, явившись быть *Светом миру* (Ин 1, 9; 12, 46) и свидетельствовавший о Себе: *Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину* (18, 37), поучал: *се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога* (Которого, как *единого*, не знали язычниками-многобожники), и *Его же послал еси Иисус Христа* (отвергнутого иудейством)... *Явих имя Твое человеком* (Ин 17, 3, 6). *Видевый Мене виде Отца...* *яко Аз во Отце и Отец во Мне есть* (14, 7–11). *Веруйте в Бога и в Мя веруйте* (14, 1). Повелевая апостолам, при отправлении их на всемирную проповедь, учить народы вере в *Отца и Сына и Святаго Духа*, Он говорил: *иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет* (Мк 16; 15–16; ср. Мф 28, 19). Сообразно с этим апостолы учат: *вемы, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам (свет и) разум, да познаем Бога истинного, и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе: сей есть истинный Бог и живот вечный* (1 Ин 5, 20). *Без веры невозможно угодити Богу* (невозможно, напр., ни любить Бога, ни надеяться на Него, ни молиться Ему и т. д.); *веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть и взыскающим Его мздовоздатель бывает* (Евр 11, 6; ср. Рим 10, 9–11). Верующих они {стр. 31} убеждают *пребывать* в том учении, которое *слышали* от них, т. е. в проповеданной апостолами истине (1 Ин 2, 21–24), возрастать в познании Господа нашего и Спасителя И. Христа (2 Пет 3, 18; ср. Кол 1, 9–10; Еф 3, 18; 4, 13), быть всегда готовыми всякому, требующему отчета в уповании, дать ответ с кротостью и благоговением (1 Пет 3, 15). О тех, которые отвергают основной догмат христианства — о богочеловечестве Христа Спасителя, ап. Иоанн говорит: *всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть, и сей есть антихристов* (1 Ин 4, 3).

Так смотрела всегда и церковь на значение догматов. Принимая в свои недра новых членов, она непременно требует от них предварительного познания догматов и исповедания своей веры, и тогда как терпит в недрах своих грешников против заповедей, отлучает от себя, согласно наставлениям Спасителя (Мф 10, 32–33; 18, 17), всех упорно противящихся или искажающих ее догматы, как мертвые и гнилые члены. Ублажаемые же ею мученики и исповедники предпочитали лучше претерпеть жестокие страдания и смерть, чем отречься от веры в догматы, своею кровью, таким образом, свидетельствуя о важности догматов.

Усвоение откровением и церковью первостепенной важности догматам веры в ряду других христианских истин вполне оправдывается и их великим жизненным значением для человека. Догматы веры прежде всего в высшей степени удовлетворяют *потребностям человеческого разума*. История и опыт свидетельствуют, что нет ни одного человека, который бы не задавался вопросами: как должно представлять себе безусловное Бытие, Которое само собою предполагается за условным и конечным? Кому или чему все существующее обязано первоначальным своим происхождением? Какая высшая сила поддерживает бытие вселенной и управляет ею? Для чего существует этот мир? Какое положение в нем человека? Откуда и как явился человек на земле? Какое его назначение? Какова его последняя судьба? Откуда зло

в мире? и т. п. И {стр. 32} вопросы эти — не вопросы простой любознательности; они всех занимали и занимают с неодолимой силой и требуют решения своего для успокоения всего нашего существа. На все эти неотступные и важные вопросы и дает ответ христианство в своих догматах, и ответ столь полный и совершенный, какого не может дать и не дает ни одна другая религия или философия.

Определяя мировоззрение христианина, догматы христианские *через то самое* имеют могущественное и благотворное влияние *на всю его жизнь и деятельность*, в особенности же зависит от них жизнь *религиозно-нравственная*. По свидетельству истории, религиозное мировоззрение имеет определяющее влияние на жизнь человеческую во всех ее разнообразных проявлениях и отношениях, — на жизнь не только отдельных лиц, но и целых народов. Можно сказать, что оно есть руководитель народов на пути жизненном, ведущий их к совершенству или падению, смотря по тому, какие идеалы и цели жизни вводит оно в народное сознание. И чем оно выше, совершеннее, тем благотворнее его влияние. Но что может быть выше и совершеннее мировоззрения, которое предлагает христианство в своих догматах, и, следовательно, благотворнее его? И действительно, история показывает, что по силе и качеству влияния на жизнь людей христианство несравнимо ни с какою иною системою религии. Возродив по своем появлении к новой жизни во всех отношениях дохристианское человечество, и возрождая каждого верующего в последующее время, оно всегда было и до сих пор остается главным источником прогресса в человечестве. Свое благотворное влияние оно оказывает на все области мысли и жизни, на философию, опытные науки, искусство, поэзию, на международные отношения и пр. И такое влияние христианство производит хотя и совокупностью содержащихся в нем истин, но, прежде всего, именно своими умозрительными истинами, потому что особенно эти истины указывают *путь*, по какому должно направляться духовное совершенствование человека, и дают *побуждения* к неуклонному следованию по нему.

Что же касается значения догматов в частности для *христианской духовно-религиозной жизни*, то по отношению к {стр. 33} ней они являются теми внутренними и сокровеннейшими разумными основами, на которых она создается, получая в то же время от них свой надлежащий характер и направление. В самом деле, как может возникнуть в падшем человеке желание вступить на путь христианского спасения и готовность и решимость последовать по нему, если он не будет иметь веры в Бога Отца, Творца и Промыслителя, и Его едиnorodного Сына, Спасителя мира, и Духа Святаго, Освятителя? Что может расположить его самоотверженно последовать за призывающим гласом Христовым: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы* (Мф 11, 28), без убеждения: *Господи, глаголы живота вечного имаши* (Ин 6, 68)? Христианская жизнь, исполненная плодов благих, по словам Спасителя, только и возможна под условием веры и живого общения со Христом, Сыном Бога Живаго. *Аз есмь лоза, вы же рождие*, — говорил Он; — *иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко без Мене не можете творити ничесоже* (Ин 15, 5). *Аз есмь путь и истина и живот; никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною* (14, 6).

II. Понятно отсюда, как должно смотреть на те учения, которыми отрицается важность и значение догматических истин в христианстве (т. н. адогматизм). Учениями этими вся сущность христианства сводится к нравственно-практической его стороне, одними — преимущественно к тому возвышенному нравственному учению, которое возвестил Христос Спаситель, другими — к области религиозных чувствований и переживаний, к религиозно-нравственному «настроению».

1. С наибольшей отчетливостью воззрение, отвергающее значение догматов в христианстве во имя нравственности, было выражено *Кантом*, хотя оно было провозглашаемо и до него (напр., пиэтистами и деистами). Истинная нравственность, утверждал он, «автономна»: нравственные обязанности должно исполнять только по требованию нравственного долга. Смотреть же на них, как учат религии, не просто как на требования нравственного долга, а как на божественные заповеди, и исполнять их, возбуждаясь {стр. 34} представлениями о Боге, как Карателе беззаконий и всеблагом Мздовоздаятеле за добродетель, — это составляет будто бы главнейшее заблуждение религий вообще и христианской в частности. Сочувствующих этого рода воззрениям не мало и ныне. И ныне многие утверждают, что вся сила христианства заключается в евангельских заповедях, особенно же в заповеди о любви, что Сам И. Христос был просто гениальным моралистом и не учил метафизике, что нравственность и не нуждается в догматах и т. п.

Но нельзя признать правильными такие воззрения. История свидетельствует, что нравственное учение всегда являлось в религиях стоящим не во внешней только связи с вероучением, а прямым логическим выводом из понятий о Боге, так что представлению о природе и свойствах Бога вполне соответствует представление о природе и свойствах нравственной жизни. Без мысли о Боге и вообще религиозных основ невозможна и устойчивая нравственность. В самом деле, если нет веры в личного Бога, всесвятого, всеведущего, всеправедного и всемогущего Мздовоздаятеля, веры в божественное мироправление и нравственный миропорядок, веры в загробную жизнь, то зачем вести нравственную жизнь? Зачем удерживаться от зла и порока, когда к ним влечет часто сама поврежденная грехом природа человека (Рим 7, 14–24), когда нередко люди порочные и преступные благоденствуют, а люди относительно высокой нравственности терпят незаслуженные бедствия? Наконец, в нравственной жизни мы встречаем много препятствий и со стороны внешней природы и своего собственного тела (увечья, болезни и страдания тела). Что же может поддерживать и укреплять в человеке мужество в преследовании нравственной задачи в виду этих препятствий, если в нем нет веры в премудрого и всеблагого Бога, целесообразно направляющего течение внешней (физической) природы и устрояющего человеческие судьбы таким образом, что они служат во благо человеку?

В особенности же является односторонним утверждение, будто сущность христианства исчерпывается его нравственным учением. {стр. 85} То правда, что в учении И. Христа и апостолов исполнению заповедей усваивается значение необходимого условия для вступления в царство Божие (Мф 7, 21; Иак. 2, 14–26 и мн. др.); значение заповедей, как истинных практических, и потому постоянно осуществляемых в жизни, по сравнению с догматами, истинами умозрительными, — и понятнее и очевиднее. Но это не дает основания для отрицания важности догматов. Если бы они не имели значения, то незачем было бы и учить людей истинам богопознания. На самом деле, на догматах основывается все христианское учение о нравственности. Последнее невозможно отделить от вероучения, невозможно потому, что Сам Основатель христианской религии не есть просто религиозный гений, учитель нравственности, но и едиnorodный Сын Божий, — *путь, истина и живот* для ищущих нравственного совершенства. Догматические основы христианской нравственности *отчасти* общи с учениями других религий, коренясь в представлениях о Боге и Его отношении к миру и человеку, в верованиях в бессмертие души и будущее воздаяние. Но в христианском нравоучении есть и такие *особенности*, которые отличают его от всяких других видов нравственных учений, и эти особенности всецело зависят от особенностей христианского вероучения. Так, христианство, и только одно оно, вместе и в согласии с другими нравственными требованиями, указывает, как на высшее благо и цель нравственных

стремлений человека, на искание *царства Божия и правды его* (Мф 6, 33). От желающих войти в это царство и быть достойными его членами оно требует *покаяния и веры* в Евангелие, не отделимых друг от друга, и вообще особых нравственных качеств (заповеди блаженства — Мф 5, 1–10), самоотвержения (Мк 8, 34) и любви (Мф 22, 37–39; Мк 8, 35; Ин 15, 13), побеждения в себе *ветхого* человека и облечения в *нового*. (Еф 4, 22–24). Все такого рода особенности христианского учения о нравственной жизни могут быть понятны только при вере в тайну домостроительства человеческого спасения, в частности — в догматы о первородном грехе, воплощении, искуплении, и освящении. Легко можно видеть связь между вероучением и нравоучением в хри{стр. 36}стианстве и при рассмотрении отношения между частными догматическими и нравственными истинами. Эту связь указывает и само новозаветное Писание. В нем, напр., говорится: *Дух — есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться* (Ин 4, 24), а, следовательно, и все духовное, — истина, добро, справедливость, смирение, самоотвержение и под., — христианином должно быть поставлено выше и впереди чувственно-материального. *Бог любви, есть* (1 Ин 4, 8, 16), а потому любовь должна составлять высший закон и для нашего нравственного существа. Бог совершен и милосерд, а потому Христос и верующих в Него научает: *будьте вы совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф 5, 48); *будьте милосерди, якоже и Отец ваш милосерд есть* (Лк 6, 36). Еще очевиднее зависимость христианского нравственного учения от таких догматов, как догматы о творении, о промысле Божиим, о духах добрых и злых, о будущем суде и воздаянии, о воскресении мертвых и др.

Односторонне в частности и мнение, что догматы веры потому не имеют особой важности и значения, что сущность христианства состоит в *учении о любви*. Правда, заповедь о любви — основная заповедь христианского нравоучения, но она всецело основывается за христианском вероучении. Так, что касается *любви к Богу*, то она уже потому невозможна при отрицании важности догматов, что любить мы можем только того, кого знаем и имеем побуждения любить, а кого не знаем, того не имеем побуждений и не можем любить. В догматах же и дается нам такое познание о Боге и вместе указываются побуждения к тому, чтобы любить, прежде всего, Бога и, при том, *всем сердцем* своим, *всею душою* своею, *всею мыслию* своею (Мф 22, 37). В них открывается, что по отношению к человеку Бог есть Творец и Промыслитель, любвеобильнейший Отец, пославший для спасения падшего человека Своего едиnorodного Сына и потом Духа Святаго, — что Он, окружая нас столь многими и великими благодеяниями в земной жизни, и после смерти нас не оставит, но воскресит некогда, нелицемерно воздаст за дела на {стр. 37} последнем суде и любящих Его удостоит такой славы, что мы не в состоянии и представить будущего их прославления. Если таков Бог по отношению к человеку, то естественно, что и человек на любовь Божию должен отвечать преданнейшею же и благодарнейшею любовью к Богу. В догматах же указываются основания и побуждения *любви к ближним*, как к *самому себе* (Мф 22, 39; Лк 10, 27; Гал 5, 14). Догматы учат, что все люди происходят от одной четы, почему они суть братья между собою и в плотском смысле, — что все они в лице прародителей согрешили и подпали одинаковому осуждению, и затем все искуплены Сыном, освящаются Духом Святым, и из чад гнева Божия соделываются чадами Божиими, а потому стали братьями между собою и в духовном смысле, — что всех верных христиан ожидает в будущем и одинаковая судьба и т. д. Из таких положений обязанность любви к ближним вытекает сама собою. Заповедь о любви к ближним, как заповедь Божия, неразрывно связана и с любовью к Богу, являясь ее плодом или следствием, ибо, как говорил Спаситель, *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет* (Ин 14, 23; сн. 21 ст.; 1 Ин 4, 20–21). Имея такие основания для себя, христианская заповедь о любви к людям понятна и естественна и не возбуждает никаких недоумений. Но с отрицанием

догматических ее оснований она лишается опоры. Христианская любовь, в отличие от любви естественной (равно и т. н. гуманизма и альтруизма), должна быть всеобъемлющей, простирающейся даже на врагов (Мф 5, 43–47), и быть готовой на всепрощение и самопожертвование ради блага ближних (Ин 15, 12–13; 1 Кор 13, 1–7). Такие свойства христианской любви не могут быть и поняты вне связи с догматом искупления, ибо всецело основываются на любви, открывшейся в тайне искупления. Наконец, только при свете догматического учения, именно учения о сотворении человека по образу Божию, может быть правильно понимаема и осуществляема и *любовь к самому себе*. Без мысли о себе, как носителе образа Божия, от нормальной любви к себе, — любви в себе образа Божия, — не останется ничего; характер любви {стр. 38} к себе выразится всего скорее в форме грубого самолюбия (эгоизма).

2. Односторонними и крайними являются и те мнения, (Шлейермахера, отчасти А. Ричля, мистиков древнего и нового времени и других), которыми существо христианства сводится к области религиозных чувствований и переживаний, к религиозно-нравственному «настроению». Догматы веры подобными воззрениями представляются даже вредными для религиозной жизни, способными лишь ослаблять и исказить сердечные религиозные движения и настроения.

Чувство в религиозно-нравственной жизни имеет действительно важное значение. Но существование и развитие религиозного чувства без таких или иных представлений о Боге возможно только в воображении, а не в действительности. Чувство не есть что-либо самостоятельное; возникновение чувствований и такой или иной характер их, как и настроения, стоят в зависимости от вызывающих и сопровождающих их мыслей или представлений, или каких либо внешних воздействий на человека. Само же по себе чувство и вообще настроение не может быть ни религиозным, ни безрелигиозным, а такими или иными они являются по представлению или мысли, которые сопровождаются чувством. Возникновение и религиозного чувства возможно, значит, при действии на душу человека Божества, или при представлении о Боге; в противном случае оно невозможно, как невозможно и чувство страха или радости, если нет вызывающего их предмета. Этим объясняется, между прочим, и то, почему религиозное чувство и истекающая из него религиозная жизнь иначе слагалась и слагается у иудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у христианина. Такова зависимость религиозного чувства от религиозных представлений: чем выше и совершеннее религиозные представления, с одной стороны, а с другой, — чем более они управляют движениями религиозного чувства, тем выше и совершеннее и сама религиозная жизнь. В тех же случаях, когда движения религиозного чувства не управляются здоровыми религиозными понятиями, а напротив, само оно становится главным руководительным началом религиозной жизни, подчиняя себе тече{стр. 39}ние и образование религиозных представлений (у разного рода сектантов), в религиозной жизни являются неизбежными более или менее вредные крайности.

§ 7. Вероизложения древней Церкви Вселенской и символические книги Восточной Греко-Российской Церкви

Все христианские догматы даны в божественном откровении, доступном для всех ищущих познания истины Божией. Но с тех самых пор, как люди начали усваивать догматы, преподанные в откровении, эти истины стали неизбежно разнообразиться в понятиях разных лиц, как бывает это и со всякою истиною, которая становится достоянием людей; неизбежно должны были явиться разные мнения относительно догматов, даже искажения их. Чтобы предохранить верующих от заблуждений в деле веры и показать, чему именно они должны верить на основании откровения, церковь предлагала им с самого начала образцы веры и исповедания, которые служили выражением голоса Вселенской Церкви и, заключая в себе несомненную христианскую истину, были обязательны для каждого верующего.

Все содержимые православною восточною церковью изложения веры — краткие и обширные — можно разделить на два рода: I) на изложения, принятые ею от древней Вселенской Церкви, непогрешимой, и потому имеющие достоинство безотносительное и II) изложения ее собственные, явившиеся в последующее время, или т. н. *символические книги*, имеющие свое достоинство уже от согласия с первыми, как и сама она имеет свою важность от согласия с древней Вселенской Церковью.

I. К изложениям первого рода принадлежат:

1) Вероизложения, составленные на Первом и Втором Вселенских Соборах. На первом Вселенском Соборе (в Никее 325 г.) составлено было вероизложение, известное под именем «*символа 318 отцев*», или просто — *Никейского символа*. Второй Вселенский Собор (в Константинополе 381 г.), подтвердив никейское исповедание веры (II Вс. Соб. 1 пр.), оставив и самый текст Никейского символа в общем неприкосновенным, сделал {стр. 40} в нем некоторые частные изменения и исправления и дополнил его изложением учения о Святом Духе и другими членами, встречавшимися в каждом крещальном вероизложении, какие тогда употреблялись во всех поместных церквах. Составленный на этом соборе символ, известный под именем «*символа 150 отцев*», или просто — *Константинопольского*, получил в церкви значение символа *вселенского*, — непреложного образца веры для всего христианского мира и на все времена. Он принимается всеми христианскими исповеданиями, несмотря на все разнообразие их вероучения. Этот же символ — символ Константинопольский, называемый по имени и обоим первым Вселенских Соборов, т. е. *Никео-Константинопольским*, заменил, собой все прежние символы частных церквей, употреблявшиеся в первые три века и легшие в его основу [10].

2. Догматические определения *последующих Вселенских Соборов*, напр., догмат IV Вселенского Собора о двух естествах, VI-го — о двух волях и действиях в И. Христе, и вообще постановления всех Вселенских Соборов, поскольку они касаются христианского вероучения.

3. Догматическое учение, встречающееся в *Правилах св. апостол, св. отцев* (двенадцати) и *поместных соборов*: Анкирского (ок. 314 г.), Неокесарийского (между 314–319 г.), Гангрского (между 361–370 г.), Антиохийского (341 г.), Лаодикийского (ок. 363–364 г.), Сардикийского (347 г.), Карфагенского (419 г.), Константинопольского (394 г.) и Карфагенского при Киприане (ок. 256 г.), ибо правила этих *девяти Соборов* были рассмотрены и приняты на VI Всел. Соборе (2 прав.) и Седьмом (1 пр.), а также в принятых церковью правилах {стр. 41} двух Константинопольских Соборов, бывших при патр. Фотии, именно — т. н. Двукратном (861 г.),

бывшем в храме св. Апостолов, и Соборе, бывшем в храме св. Софии (879–80 г.).

4. *Символ веры св. Григория чудотворца*, епископа Неокесарийского (III в.), написанный им по особенному откровению Божию и заключающий в себе самое определенное и точное учение о лицах Св. Троицы. Этот символ, кроме того, что пользовался особенным уважением Неокесарийской Церкви, и Вселенскою Церковью был одобрен за VI Вселенск. Соборе (2-м прав.).

5. *Символ св. Афанасия Александрийского* (Quicumque). В нем, можно сказать, с классической ясностью, определенностью и отчетливостью излагается учение о различии и единости трех лиц в Божестве, а также об образе соединения двух естеств в И. Христе. Но он не принадлежит ни св. Афанасию, ни его веку. Содержание его, направленное против лжеучений несторианского и монофизитского (во второй половине символа), указывает на возможность появления его не ранее V-го века.

II. Кроме указанных вселенских вероизложений, имеющих безусловное значение для познания христианской истины, в церкви издавна вошли в употребление частные вероизложения, принимавшиеся в той или другой поместной Церкви. Особенное значение частные вероизложения получили со времени отпадения от Восточной Церкви Западной (Римской) и выделения из этой последней различных протестантских обществ и сект. Каждое из обособившихся христианских обществ по тем или другим побуждениям начало составлять более или менее пространные изложения своей веры, в которых вместе с общехристианскими истинами веры обыкновенно особенно пространно раскрывались положения веры, принимаемые только данным обществом, и которые вместе со вселенскими вероизложениями (поскольку они принимались обществом) составляли *символические книги* (*libri symbolici*) его. Значение символических книг в каждом из имеющих их христианском религиозном обществе таково: каждый член или желающий быть членом общества обязуется содержать религиозное учение, заключающееся в символических книгах этого общества.

{стр. 42}

Частные изложения веры или символические книги в Восточной Греко-Российской церкви суть следующие:

1. *Православное исповедание кафедральной и апостольской Церкви Восточной*. Составлено оно было киевским митрополитом Петром Могилой или по его благословию и при его участии. Рассмотренное и принятое сначала на Соборах Киевском (1640 г.) и Ясском (1643 г.), а затем одобренное и всеми четырьмя восточными патриархами, оно единодушно принято было всей Греческой Церковью, как «исповедание правое и чистое, не имеющее в себе ни малейшей примеси от новизн каких-нибудь других исповеданий». Для Русской Церкви оно одобрено и утверждено патриархами Иоакимом (в 1685 г.) и Адрианом (в 1696 г.) и затем всероссийским Синодом. Составлено «Исповедание» главным образом для охранения чистоты православия от мнений р.-католических и потому в нем заметен полемический элемент. Форма изложения — вопросо-ответная.

2. *Исповедание православной веры Восточной Церкви*, составленное патриархом иерусалимским Досифеем, рассмотренное и признанное выражением истинной православной веры на соборе иерусалимском в 1672 г. Соответствие истинной вере, чистота этого изложения, были засвидетельствованы всеми восточными патриархами и другими многочисленными архипастырями Греко-Восточной Церкви, когда они послали его от себя в 1723 году великобританским христианам, как истинное изложение православной веры. В то же время первосвятители восточные послали его русскому Св. Синоду вместе с своими грамотами об утверждении его. Принятое нашим Св. Синодом, как точное изложение

православной веры, это изложение позднее (в 1838 г.), было издано Св. Синодом на русском языке под сохраняющимся и в настоящее время у нас заглавием: «*Послание патриархов православно-кафолической церкви о православной вере*». Послание отличается полемическим характером (против протестантов); содержащееся в нем учение православной веры изложено в 18-ти членах.

3. *Пространный христианский катихизис православной кафолической Восточной Церкви* Филарета, митр. московского. {стр. 43} В нем дается положительное, точное, отчетливое и сжатое, вместе с ясностью и удобопонятностью, по вопросам и ответам, изложение православного учения. По тщательном рассмотрении, катихизис этот получил одобрение Св. Синода. Символическое значение он имеет только в русской православной церкви.

Примечание. Выражение учения православной церкви и отличительных его особенностей можно находить и в некоторых особенных исповеданиях, составленных и содержимых церковью в богослужебных книгах для частных случаев. Таковы: 1) *Чин исповедания и обещания архиерейского*, представляющий собой образец краткого, но точного и обстоятельного вероизложения; 2) *Догматические вопросы*, предлагаемые приходящим к единой, святой, соборной и апостольской церкви от жидов и от сарацын (т. е. магометан); 3) *Исповедание веры*, произносимое обращающимися к православной церкви из других христианских исповеданий, и 4) *Формула отлучения от церкви* из 12 членов, произносимых в неделю православия.

§ 8. Р.-католические и протестантские вероизложения и символические книги

Западные христианские исповедания содержат частью унаследованные от древне-Вселенской Церкви вероизложения, частью имеют каждое свои собственные, т. е. т. н. символические книги.

I. К первым принадлежат символы: Апостольский, Никео-Цареградский и Афанасиев. Эти символы содержатся как р.-католической церковью, так и всеми протестантскими исповеданиями.

Апостольский символ. Так называется этот символ не в том смысле, что он составлен самими апостолами, хотя такое предание и держалось долгое время в Римской Церкви, а в том же, в каком имеют апостольское происхождение и все другие формы символов частных церквей, представляющие собой в несколько более пространным изложении одно и то же правило одной и той же проповеданной апостолами веры в Отца и Сына и Святого Духа. «Нет у нас и не знаем мы никакого {стр. 44} апостольского символа», т. е. составленного апостолами, говорил на Флорентийском Соборе (1489 г.) Марк, митр. Ефесский. Среди западных христиан этот символ пользуется особенным уважением. Вероисповедных особенностей он не содержит.

Символы *Никео-Цареградский* и т. н. *Афанасиевский* содержатся с появившейся в обоих символах в позднейшее время вставкой учения об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*Filioque*). Протестантством символы с этою вставкою унаследованы от р.-католической церкви.

II. Особенности, отличающие каждое из западных исповеданий от других исповеданий, излагаются в символических книгах этих исповеданий. Каждое из них имеет свои особенные символические книги.

1. Символические книги *р.-католической церкви* суть следующие:

а) *Canones et decreta concilii tridentini*, т. е. определения Тридентского Собора (1545–1563 г.), выраженные частью в форме декретов, частью в форме канонов; в декретах более или менее пространно излагается положительное учение Римской Церкви, в канонах анафематствуются противокатолические учения, особенно протестантское. Тридентский Собор признается в Римской Церкви Вселенским (по счету XX-м) и его постановлениям усваивается особенно важное значение. На этом Соборе (в 25 заседаниях) Римская Церковь пересмотрела и определила почти всю систему своего вероучения, противопоставив свое исповедание распространявшемуся протестантству. Ввиду возникавших на соборе между богословами Римской Церкви споров по вопросам вероучения, многие определения собора выражены намеренно недостаточно определенно и отчетливо. Кроме догматических декретов, на Соборе были составлены еще т. н. «*decreta de reformatione*», которые касались, главным образом, церковного порядка и церковной дисциплины.

б) *Confessio fidei tridentini*. Это «Исповедание» обязано своим происхождением желанию Римской Церкви охранить чистоту вероучения у представителей церкви и вообще у церкви учащей. {стр. 45} На Тридентском Соборе (14 засед.) была выражена мысль о необходимости иметь краткое исповедание веры, которое обязательно произносилось бы в известных случаях. Для удовлетворения этой надобности при папе Пие IV комиссией из ученых

богословов было составлено «Исповедание Тридентской веры». Оно содержит в себе сперва Никео-Цареградский символ, потом, в XI членах, краткое извлечение из Тридентских определений относительно спорных между р.-католиками и протестантами положений, с присоединением в конце обязательства принимать «и все прочее, св. канонами и Вселенскими Соборами, а особенно священным Тридентским Собором преданное, определенное и провозглашенное». На Ватиканском Соборе, исповедавшем свою веру по этому «Professio», в него было внесено еще признание Ватиканского Собора и его определений, «особенно о примате и непогрешимом учительстве римского первосвященника». В практике Римской Церкви Professio имеет широкое применение: все поступающие на церковные должности, все университеты и их магистры и доктора, все обращающиеся к Римской Церкви из еретических обществ, главным же образом из протестантства, должны произносить, как присягу, и подписывать Professio» [11].

в) *Catechismus romanus*. Составлен он также по поручению Тридентского Собора, в целях удовлетворения потребности в руководстве для наставления вере мирян. Над составлением его трудилась при папе Пие IV комиссия ученых богословов своего времени. После тщательного просмотра и исправлений в новой комиссии и одобрения папою Пием V, катихизис был издан в 1566 г. Составлен катихизис применительно к определениям Тридентского Собора, но некоторые положения излагаются в нем полнее, чем в определениях Тридентских, и, кроме того, он содержит некоторые учения, которые Собор опустил (напр., об объеме папской власти, о «limbus patrum»).

{стр. 46}

г) *Decreta concilii vaticani*. На Ватиканском Соборе (1869–1870 г.), признаваемом на западе Вселенским (по счету — XXII-м), получила свое завершение папистическая система: Собор объявил догматом веры, что римский первосвященник обладает даром непогрешимости, когда учит о вере и нравственности ex cathedra. Вследствие этого принадлежит значение непогрешимых не только будущим определениям ex cathedra, но и изданным папами в прошедшее время и, таким образом, папские определения также являются источником р.-католического учения. По своей внешней форме эти определения или грамоты (litterae apostolicae) разделяются на буллы и бреве.

Декреты Соборов Тридентского и Ватиканского принадлежат к самым важным источникам для р.-католического учения. Но такими же источниками являются определения и всех других Вселенских Соборов, признаваемых Римской Церковью, хотя в них менее догматического содержания. Таких Соборов признается Римской Церковью до пятнадцати бывших после VII-го Вселенского Собора (между ними, кроме упомянутых, Лионский и Флорентийский), а со Вселенскими — даже более двадцати соборов.

К второстепенным источникам р.-католического учения относятся богослужебные книги этой церкви.

2. Лютеранство своими символическими книгами признает следующие:

а) *Аугсбургское исповедание* (Confessio augustana). Составителем этого исповедания был Меланхтон. Оно было представлено лютеранами на Аугсбургский сейм, созванный императором Карлом V (в 1530 г.), почему и получило название «Аугсбургского» («Augusta» есть прежнее латинское название Аугсбурга). Целью исповедания было показать, что лютеранское учение не содержит ничего противного Писанию и учению Вселенской Церкви. В первой его части излагаются основные положения лютеранского вероучения (1–21 чл.), во второй (22–28 чл.) опровергаются главнейшие вероисповедные особенности латинства.

б) *Апология Аугсбургского исповедания* (Apologia confessionis augustanae). Р.-

каатолические богословы, бывшие на Аугсбургском сейме, написали опровержение («Confutatio confessionis augustanae»), представленного лютеранами изложения своего вероучения в «Аугсбургском исповедании», в защиту которого Меланхтоном и была написана «Апология» этого исповедания. В ней (в XIV гл.) последовательно разбираются р-каатолические возражения и защищается лютеранское вероучение.

в) *Шмалькальденские члены* (Arttculi smalcaldici). «Члены» эти были составлены Лютером, и, представленные на сейм в Шмалькальдене (в 1537 г.), здесь, по рассмотрении, были подписаны собравшимися немецкими богословами. О предметах веры в них говорится согласно с «Аугсб. исповеданием» и в противоположении католицизму, но часто в резких и даже грубых выражениях, в особенности о папстве.

г) *Большой и малый катихизисы Лютера*. Оба эти катихизиса содержат объяснение десяти заповедей, Символа веры (Апостольского) и молитвы Господней, учение о таинствах крещения, исповедания грехов и евхаристии, с присоединением молитв на разные случаи. Малый катихизис назначен для народа и начальных школ, а большой для народных учителей и проповедников.

д) *Формула согласия* (Formula concordiae). В лютеранстве почти с самого начала его возникновения появились разделения и споры, разные секты, наконец выделились в особое вероисповедание последователи Цвингли и Кальвина. Нужно было оградить лютеранство от чуждых заблуждений и для устранения внутренних несогласий свести все разнообразные воззрения по спорным вопросам к одной норме. Для этой цели и была составлена немецкими богословами «Формула согласия» (1580 г.), в которой разрешаются, главным образом, вопросы, возбуждавшие споры в среде лютеранства, и указываются особенности лютеранского вероучения от реформатского, анабаптистского и пр.

3. Вероучение другой отрасли протестантства — *реформатства* в основных положениях согласно с лютеранским, выраженным в символических книгах последнего. Отличительными {стр. 48} от лютеранства и других христианских исповеданий особенностями реформатства являются, главным образом, учение о безусловном предопределении и евхаристии. Наиболее подробно реформатское вероучение выражено в главнейшем сочинении Кальвина: «*Наставления в христианской вере*» (Institutiones religionis christianae). Извлечение из «Наставлений» образовало символическую книгу реформатства — «*Женевский катихизис*» (Catechismus ecclesiae Genevensis), составленный Кальвином с целью дать руководство «для воспитания детей в учении Христовом». Другими, довольно многочисленными реформатскими символическими вероизложениями, являются: «*Тигуринское соглашение*» (Consensus Tigurinus), или «Взаимное соглашение в деле таинств (особенно таинства причащения) предстоятелей Тигуринской (Цюрихской) церкви и И. Кальвина» (1549 г.). «*Постановления Дортрехтского Собора*» (Canones synodi dordrechtanae) преимущественно по вопросу о предопределении (1618–1619 гг.), «*Катихизисы*» реформатов разных стран, из которых особенно широко распространен в переводах на национальные языки (голландский, чешский, польский, французский и другие) «*Пфальцкий или Гейдельбергский катихизис*» («Catechisis Palatina sive Heidelbergensis»), и, наконец, «*Исповедания*» реформатов тех стран, где реформатство распространилось [12].

4. Отличительные особенности *англиканской* епископальной церкви выражены в вероизложении, получившем свою окончательную форму (после пересмотров и исправлений в разное время) и изданном при королеве Елизавете (в 1572 г.) под именем «XXXIX членов» веры церкви англиканской. Они сохраняют силу до настоящего времени. Содержащееся в них

{стр. 49} учение представляет собой, вместе с изложением общехристианских верований, смесь лютеранства, реформатства и некоторых остатков католицизма. Многие положения изложены в них буквально словами членов «Аугсбургского исповедания». Вообще же изложению англиканской веры в «Членах» во многих случаях недостает должной ясности и определенности, при явном, однако, преобладании в них общепротестантских начал. Восполнением изложенного в них учения служит «Книга общественных молитв» (The Book of Common Prayer) с чином поставления епископов, пресвитеров и диаконов (последняя исправленная ее редакция 1662 г.). Всеми епископальными англиканами также принят «Церковный катихизис» (Church Catechism).

§ 9. Задача науки о догматах. Отношение разума к истинам откровения.

I. Задача Догматического Богословия, как науки, определяется самим понятием о догматах, как ее предмете. Так как догматы веры все даны в откровении, определены и изъяснены Вселенской Церковью, то Догматическое Богословие не может иметь задачей прогрессивное открытие новых истин, что возможно, напр., в науках опытных или исторических. Оно должно не более, как только преподавать *именно те* догматы, какие содержит, на основании откровения, церковь, преподавать *все*, какие она содержит, ничего не убавляя и не прибавляя к тому, что ею исповедуется, преподавать *точно так*, как их содержит церковь, и, наконец, преподавать *в строгой системе*, т. е. изложить их со строгой последовательностью, возможной полнотой, ясностью и основательностью. Точное выполнение первых требований и сообщает Догматическому Богословию характер богословия строго *православного*, а последнего — делает его *наукой*, что (т. е. научность) отличает его от катихизиса, где предлагаются те же догматы, но лишь в общих и кратких чертах, как «первоначальное учение о православной вере христианской, всякому христианину потребное». По отношению же к *каждому догмату* {стр. 50} *в отдельности* оно должно показать положение его в общей системе христианского вероучения, раскрыть внутреннюю его сущность, как она понимается и преподается на основании Св. Писания церковью, указать основания, на которых оно утверждается, отношение его к современным научным понятиям и воззрениям, вводить в уразумение того, каким потребностям и запросам человеческого духа отвечают те или другие догматические истины, какие разъясняют тайны бытия и жизни и пр., с целью, насколько возможно, способствовать разумному и жизненному усвоению догматов. Так как точнейшее уразумение некоторых догматов и церковных определений о них возможно лишь в связи с возникавшими относительно их заблуждениями и ересями, то по отношению к таким догматам Догматическое Богословие, не ограничиваясь уяснением откровенного о них учения по духу православной церкви, должно представлять и *историю* их раскрытия церковью. Существование же и в настоящее время в понимании некоторых догматов веры различий между христианскими исповеданиями и прямо противохристианских учений, равно высказываемые нередко по поводу догматов недоумения и возражения, делают необходимым, кроме выполнения указанных *положительных* задач, иметь в виду и цели *апологетические* и *полемические*. Для ограждения православной истины в сознании членов православной церкви оно должно в известных случаях делать сопоставления православной истины с неправославной, с целью показать неправоту последней, защищать христианскую истину от неверия и вообще давать ответ «духу сомнений и слововопрошений».

II. Сообразны с особенностями предмета и задачи науки о догматах и характер научной деятельности разума в области этой науки и самое положение разума в Догматике и вообще христианском богословии. В раскрытии догматов веры он должен основываться на божественном откровении, данном в Св. Писании и Св. Предании, и руководствоваться составленными церковью образцами и исповеданиями ее веры, как выражением кафолического и, следовательно, непогрешимого ее голоса. Но он не может быть ни источным началом догматов, так что {стр. 51} из него одного выводить и на нем одном утверждать их: ни руководительным началом, тем менее верховным судьей истин, почерпаемых из откровения, так чтобы приводить или приспособлять их к его началам. Все

это было бы несообразным ни с его ограниченностью, а особенно с его поврежденностью в настоящем состоянии, ни с достоинством и целью откровения; откровение, как произведение бесконечного разума Божия, выше разума человеческого, и дано людям не для того, чтобы удовлетворять притязанием разума и подлежать его суду, а чтобы пленять его самого в *послушание Христово* (2 Кор 10, 5) и доставить ему необходимую помощь. К откровению он должен находиться, следовательно, в подчиненном и служебном отношении. И в таком его положении для него нет ничего ни унижительного, ни стесняющего его свободу и самостоятельность: нет ничего *унижительного*, ибо разум существа конечного в этом случае подчиняется разуму божественному, имеющему право на полное доверие к себе; нет ничего и *стесняющего* его самостоятельность и свободу, ибо положение его в этом случае не есть чисто рабское и страдательное, так как для усвоения истин веры требуется его свободное к ним отношение, самые же истины откровения не могут заключать в себе идей, не воспринимаемых разумом, как противных ему. С этой стороны отношение разума к вере можно сравнить с отношением воли к нравственному закону. Откровение стесняет собственно не свободу разума, а *вольность* его.

Само собой понятно, что этим не исключается уместность пользования при раскрытии догматов и всем тем, что дает *разум* и светская *наука* (напр., философия, история, естествознание и др.) для доказательства и пояснения истин веры. По свидетельству истории, церковь, в лице отцов и учителей, никогда не чуждалась развивающейся подле нее светской науки; напротив, отражая то, что в ней было противного христианской истине, охотно пользовалась всем, что было ей родственного в ней. Обладание светской ученостью древними учителями признавалось не только полезным, но даже необходимым для хри{стр. 52}стианского богослова [13]. Сами они для доказательства или пояснения истин веры обращались и к помощи диалектики, философии, истории, естествознанию и другим наукам. В известных случаях даже необходимо всем этим пользоваться, особенно при опровержении заблуждений и возражений неверия, старающегося в новейшее время опираться на данные философских и опытных наук, каковые (возражения и недоумения) потому и опровергаемы могут быть лишь при пособии разума и данных тех же наук.

§ 10. Разделение Догматики.

Догматы веры содержат в себе: одни — учение о Боге в Самом Себе, другие — учение о Боге в Его внешней деятельности — в отношении к миру и особенно к человеку. Отсюда сами собой определяются две главные части Догматического Богословия: I) учение о Боге в Самом Себе и II) учение о Боге в Его отношении к миру и человеку, или о делах Божиих в отношении к тварям.

Догматы о Боге в Самом Себе содержат учение о том, что Бог един по существу и троичен в лицах. В догматах же об отношении Бога к тварям: в одних содержится учение о Боге, как «Творце небу и земли, видимым же всем и невидимым», в других — учение о Боге, как «Вседержителе» или Промыслителе, в третьих — учение о Боге, как Судии и Мздовоздаятеле (иначе, — как Выполнителе Своих определений о мире, имеющем привести его к определенному Им для него назначению). По отношению к человеку в частности в догматах этого рода Бог изображается имеющим не только такое же общее отношение, какое Он имеет, как Творец и Промыслитель, ко всем прочим существам мира, но и отно{стр. 53} шение особенное, сущность которого обозначается и в Св. Писании (Еф 3, 9 по подл. тексту) и у отцов церкви (при употреблении в тесном смысле) словом *οικονομία* — таинство искупления, домостроительство. Особенными действиями Бога в отношении к роду человеческому являются именно все действия Его, как Совершителя нашего спасения — воплощение Сына Божия, искупление, освящение благодатью Св. Духа, и имеющие совершиться при кончине мира.

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

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О Боге в Самом Себе.

Частные отделы:

I. О Боге едином по существу.

II. О Боге троичном в лицах.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

О Боге в отношениях Его к тварям.

Частные отделы:

I. О Боге, как Творце всего видимого и невидимого.

II. О Боге, как Промыслителе мира.

III. О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому (о воплощении Сына Божия, искуплении и освящении благодатью Св. Духа).

IV. О Боге, как Судии и Мздовоздаятеле (эсхатология).

Часть первая.
О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ.

§ 11. Непостижимость существа Божия при всеобщей уверенности в бытии Божиим

I. Первая и основная истина христианского вероучения и всего христианского богословия есть истина бытия Божия. *Веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть* (Евр 11, 6) Бог, — высочайшее и всесовершеннейшее Существо, Который *не далеце* от каждого из нас: *о Нем бо живем, движемся и есмы* (Деян 17, 28), и от Которого все зависит. Св. Писание предполагает эту истину общеизвестною и называет *безумным* того, кто *сказал в сердце своем: несть Бог* (Пс. 13, 1). И это понятно. О бытии Божиим свидетельствует человеку самая его богосозданная и богоподобная природа, которой присуща идея о Боге, как врожденное влечение к живому общению с Ним, и способность непосредственно ощущать Его бытие, чувствовать Его близость и воздействие на свой дух, когда Он прикасается к душе человеческой и дает ей знать о Себе. Вот это-то ощущение таинственного воздействия Божества внутренним чувством человека и служит основанием всеобщей непоколебимой уверенности в бытии Божества, во все времена находившей и находящей свое выражение в благоговейном почитании Божества, или в религии. В особенности {стр. 55} восприимчива к воздействиям Божества душа христианская, очищенная от греха и приближенная к Богу. Но христианство дает основание для убеждения в бытии Божиим и внешнее, *историческое* — в явлении Бога во плоти в лице И. Христа.

II. С верою в бытие Божества нераздельно и непосредственно связано представление о Нем, как о Существо, безмерно возвышающемся над всем видимым и доступным нашему наблюдению и познанию миром, и потому непостижимом в Его внутреннем существе никаким сотворенным умом. «Что есть Бог в существе Своем (т. е. Сам в Себе. в полном отрешении от Его проявлений в мире), — учит «Православное исповедание», — того не может знать ни одна тварь, не только видимая, но и невидимая, то есть, ни самые ангелы, ибо совершенно нет никакого сравнения между Творцом и тварью» (отв. на вопрос 8). Познание существа Божия может быть свойственно только Самому Богу. По словам Спасителя, *никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын* (Мф 11, 27). Ап. Павел говорит: *кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем; такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий. Дух бо вся испытует, и глубины Божия* (1 Кор 2, 10–11).

Слово Божие указывает и причины, почему для человека невозможно проникнуть в тайну существа Божия. Моисею, молившему Бога: *яви ми Тебе Самаго, да разумно вижду Тя*, Бог, несмотря на необычайную близость к Себе Моисея, говорил: *не возможеши видети лица Моего: не бо узрит человек лице Мое, и жив будет* (Исх 33, 13, 20). Причиной, следовательно, невозможности для человека зреть непосредственно беспредельное величие лица, т. е. существа Божия, служит узкость и ограниченность его природы; если бы человек восхотел, во что бы то ни стало, познать существо Божие, то все усилия его были бы бесплодными и губительными для него. И Моисею Бог обещал показать не самое лицо Свое, но лишь *задняя Своя* (Исх 33, 22–23; сн. Иов. 11, 7–8; Сир 43, 29–35).

{стр. 56}

Новозаветное откровение, утверждая, что *Бога никтоже виде нигдеже* (плоте — никогда, Ин 1, 18), учит: *Царь царствующих и Господь господствующих живет во свете*

неприступнем, Его же никтоже видел есть от человек, ниже видети может (1 Тим 6, 15–16). Потому еще, следовательно, невозможно для людей зреть Бога, что Он обитает *во свете неприступнем*, т. е. такого рода области бытия и жизни, куда не в силах проникнуть человеческий разум, подобно тому, как зрение глаза не в состоянии проникнуть во внутреннюю область солнечного света.

III. Прямую противоположность откровенному учению о непостижимости существа Божия представляет воззрение, которым допускается полная познаваемость Бога человеческим разумом. Такое воззрение возникло еще в языческой древности. Язычник, мысливший в своих богах самого себя в разных состояниях и положениях своей жизни, мог сказать, что он знает своих богов так же хорошо, как и самого себя. В христианство оно силилось проникнуть посредством разного рода лжеучений и ересей (в первые века — гностических). Особенно отстаивали мысль о полной постижимости Бога последователи Ария — Аэтий и еще более Евномий. В новейшее время подобное же воззрение на познаваемость Божества повторено представителями пантеистической философии. Церковь еще в древности в лице отцов и учителей, боровшихся с евномианством (особенно обличали евномиан, называвшихся и аномеями, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, И. Златоуст), решительно осудили столь крайнее учение. Опровергая утверждение лжеучителей, будто ограниченною человеческой мыслью может быть объято необъятное величие Божие, они выясняли следующее. Дух наш ограничен, а Бог бесконечен; конечное никогда не может вполне обнять бесконечного; бесконечное перестало бы быть бесконечным, если бы было совершенно постигнуто существом конечным; нами познанный в своем существе Бог перестал бы быть Богом для нас. Потому-то постижение сущности Божией невозможно не только для людей, но и для всякой сотворенной разумной природы. И горние силы, даже серафимы и херу{стр. 57}вимы, не постигают существа Божия; напротив, они еще более, чем мы, сознают Его непостижимость, подобно тому, как зрячие гораздо более, чем слепые, чувствуют нестерпимость солнечного света. В силу своей ограниченности дух человеческий не может проникнуть в сущность даже многих конечных существ и предметов, не постигает сущности материи и стихий, действующих в природе, сущности нашей души и образа соединения ее с телом, тем более, следовательно, непостижимо для него существо Божие. Ограниченный дух наш соединен еще с вещественным телом; оно, как туман, лежит между нами и чисто невещественным Божеством и препятствует духовному оку в полной ясности принимать лучи божественного света; общая же греховность людей делает их еще менее способными возвышаться до чистого созерцания Божества. Самые святые Божии, получавшие на земле откровения, напр., пророки и апостолы, не усвоили себе совершенного познания о Боге и ожидали познания, высшего по сравнению с настоящим, только в вечности. Наконец, если для нас *неиспытани судове Его и неизследовани путие Его* (Рим 11, 33), непостижимы дела Его (Еккл 3, 11; 8, 17), то тем более неисследим Тот, чьи суды, пути и дела таковы.

§ 12. Крайность учения о совершенной непознаваемости Божества.

При непостижимости в Своем существе, Бог однако не безусловно недоступен для человеческого познания. Воззрение, которым утверждается совершенная непостижимость Его, всегда признавалось церковью крайним. Появилось такое воззрение еще в языческой дуалистической философии. В христианской древности некоторые из гностиков учили, что Бог непознаваем, почему называли его «Богом неведомым», в IV в. — Арий, отделявший Бога

от мира до отрицания возможности какого-либо непосредственного отношения Бога к миру. И в последующие времена это воззрение совершенно не исчезало в христианском мире. Мистики всегда утверждали, что Божество недоступно {стр. 58} познанию рассудком, что все познание о Нем ограничивается лишь верою, теплым чувством Божества. Но с особенной настойчивостью доказывалась непознаваемость Божества и вообще мира сверхчувственного в новейшее время философией, — тем направлением ее в решении вопроса о познании, которое известно под именем *агностицизма* (ἀ — «не» и γινώσκω — «знаю»). Агностицизм исходит из предположения, что человек по своей ограниченности не может знать сущности вещей и все его знание ограничивается лишь внешней стороной вещей, насколько они даются нашим чувствам, как явления. В виду такой ограниченности человек должен отказаться от всяких попыток, как совершенно напрасных и непосильных для него, постигнуть сущность вещей и всего окружающего мира. а тем более познать Бога и вообще мир сверхчувственный.

Крайность учения о совершенной непознаваемости Божества очевидна для верующего сознания. Существование религии, невозможной без познания о Боге, показывает, что здравый смысл человечества никогда не сомневался в возможности богопознания. Если бы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то напрасна была бы и евангельская проповедь, суетна вера наша. и этим открывался бы прямой повод к безбожию. Бог благоволил открыть Себя в творении и промыслении, в природе видимой и богоподобной душе человеческой, а особенно в сверхъестественном откровении. Поэтому человек, одаренный способностью знать Бога, может и должен познавать Его по мере своих сил. Это его первейший и священнейший долг и вместе неискоренимая потребность его богоподобного духа.

Что же касается новейшего агностицизма, признающего единственно истинным Богом человечества «неведомого Бога», то он исходит из ложных оснований. Утверждать совершенную непознаваемость Бога возможно лишь стоя на деистической точке зрения, представляя Его пребывающим уединенно, вдали от мира и человека, не имеющим к нему никакого существенного отношения (только трансцендентным миру, но и не имманентным вместе). Естественным выводом из таких представлений является отрицание самооткровения Бога человеку, а отсюда — и {стр. 59} возможности богопознания. На этой точке зрения и стоит агностицизм со своим вольным неведением Бога и вольным же безбожием. Но нельзя отрицать возможность богопознания при признании, что Бог открывает Себя в мире, *имманентен* ему, что в мире, как говорит Писание, *все из Него, Им и к Нему* (Рим 11, 37), что Он особенно близок к человеку. Из неверных оснований исходит агностицизм в своем утверждении непознаваемости Бога и в гносеологическом отношении. Им предполагается, что религиозное знание не может быть эмпирическим (опытным), т. е. иметь в своей основе специальное чувственное восприятие. Безусловное, рассуждают агностики, лежит вне области чувственного восприятия, не может давать ощущение о Себе или производить на нас впечатление, а потому мы не можем ни убедиться в реальном бытии Божества, ни тем более — познавать Его. Но мысль об отсутствии опытной основы в религиозном знании — мысль ошибочная. Конечно, невозможно ощущение Божества внешними чувствами, но возможно и действительно бывает воздействие Божества на человека не только лишь внешнее, посредствуемое природой, но и внутреннее — на душу, воспринимаемое внутренним чувством. Вот это-то благодатное воздействие Божества на душу и служит опытной основой богопознания. Таким образом, и в основе богопознания лежит так же опыт, как и в основе познания о мире конечном. Разница между тем и другим есть разница только качественная, в характере опыта. Могут, конечно, сказать, что никакого такого опыта вовсе нет — те, которые не имеют такого опыта и знают только один опыт внешнего знания. Но

когда о существовании особого религиозного опыта свидетельствуют целые роды и поколения людей, то отвергать его нельзя на основании предположения о возможности только одного опыта внешнего знания. И как отвергать, в частности, христианский опыт, когда в определенное историческое время в лице И. Христа Само Слово плоть бысть и вселися в ны (обитало с нами), и видехом славу Его, яко единороднаго от Отца, исполнь благодати и истины (Ин 1, 14)? И Сам Господь И. Христос, когда Филипп обратился к Нему {стр. 60} от лица апостолов с просьбою: *покажи нам Отца, и довлеет нам*, сказал ему: *толикое время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе? Видевый Мене виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца? Не веруеши ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть... Веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне*. И еще: *аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте; и отселе познасте Его и видесте Его* (Ин 14, 7–11). Самовидцы Слова удостоверяют, что когда они возвещают о Нем, то возвещают о том, что слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки их (1 Ин 1, 1–3). Это свидетельство их подтверждается живым опытом церкви христианской в течение тысячелетий.

§ 13. Способы богопознания

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

I. Естественным способом богопознания называется познание Бога из естественного откровения Божия. Бог открывает Себя в природе видимой и неразумной. «Небо, земля, море, словом — весь мир есть великая и преславная книга Божия», говорит св. Григорий Богослов (в сл. 6), красноречиво проповедующая всем людям о всемогуществе, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего — Бога. В Св. Писании находится много величественных изображений того, как природа возвещает явленную в ней славу своего Творца (напр. Псал. 103 и 148; в кн. Иова 26, 28, 36–41 гл.). *Небеса*, — говорится в нем, — *поведают славу Божию* (Пс 18, 2); *исполнь вся земля славы Господа Саваофа* (Ис 6, 3). Душа человеческая, созданная по образу Божию, одаренная бессмертием и способностью к безграничному совершенствованию, с врожденными стремлениями к Божеству, к истине, добру и красоте, еще яснее может свидетельствовать человеку о бытии и совершенствах своего Творца. Наконец, слышится голос Божий и видимы бывают пути Божии и в истории царств и народов и жизни отдельных лиц, {стр. 61} ибо история человечества, как и жизнь отдельных лиц, не есть сцепление простых случайностей, а управляется промыслом Божиим и ведется к определенной цели (Деян 17, 26; Пс 67, 4–5; Втор 4, 34–35 и др.). Наблюдая и размышляя о делах творения и промысления Божия, человек может собирать в мире раздробленные следы божественных совершенств и, совокупляя их воедино, образовать из них в глубине своего духа некоторым таинственным и непостижимым образом идею божественной личности, давать *обличение* (облик) *вещей невидимых* (Евр 11, 1). О возможности познания Бога этим способом, доступным для всех людей, ап. Павел свидетельствует так: *разумное Божие* (γυνώσκον τοῦ Θεοῦ, т. е. что можно знать о Боге) *яве есть в них* (т. е. язычниках): *Бог бо явил* (ἐφάνερωσε) *есть им*. *Невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество* (Рим 1, 19–20). Руководителем человека в таком познании служит заключающаяся во внутреннем существе человека, в его богоподобии, идея о Существом высочайшем и всесовершеннейшем или врожденное стремление к Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Деян 17, 27–28), когда Он благоволит коснуться души человеческой Своим благодатным воздействием, постучать в двери сердца человеческого (Апок 3, 20). При искании человеком следов Божества в мире,

врожденная идея о Боге подсказывает разуму человека, где видны эти следы, где нет, что можно относить к Богу, чего нельзя. Если бы не было в человеке такой идеи, видимое и конечное не могло бы приводить к мысли о невидимом и бесконечном. Пути, которыми разум может следовать при составлении понятия о Боге на основании самооткровения Божества в мире, суть следующие: 1) путь *отрицания* (*via negationis*) или исключения из представления о Боге, как существе бесконечном, всех замечаемых в мире черт конечности и ограниченности, как несоответствующих врожденной идее о Боге (напр. Чис 23, 19). Этим путем разум может приходиться к заключениям о Боге, что Он бесконечен, вечен, бессмертен и пр. 2) Путь *причинности* (*via causalitatis*), или заключения от действия к первой причине, когда, напр., от несамостоятельности и условности мира делается заключение о самосущей и безусловной причине его (как в космологическом доказательстве бытия Божия), от целесообразности и порядка в творении к премудрости Творца (в физико-телеологическом доказательстве), от связи между грехом и злом, как наказанием греха, — к правосудию Божию и т. п. 3) Путь *анalogии* (*via analogiae*), состоящий в познании Бога через познание человека, сотворенного по Его образу и подобию, или через самосознание. Следуя этим путем делают заключение, напр., от существования в нашей душе идеи о Боге, как существе всесовершеннейшем, к самому Его бытию (как в онтологическом или иначе — психологическом доказательстве бытия Божия), от совести или нравственного закона к бытию виновника его — Бога (нравственное доказательство), от существования в нашем нравственном сознании идеи правды, т. е. воздаяния за добродетель и наказания за грех, — к бытию всемогущего и правосудного Бога (этико-телеологическое доказательство). 4) Путь *превосходства* (*via eminentiae*), когда совершенства, приписываемые Богу, возвышаются в бесконечную степень. Так человек может приходиться, при условии, однако, таинственного божественного озарения человеческого сердца, к признанию в Боге свойств всеведения, всемогущества, премудрости, всеблагости и проч. Естественным способом многие из языческих мудрецов и приобретали некоторые познания а Боге, согласные с истиною, а не познавшие этим способом Бога, по словам апостола, *безответны* (Рим 1, 20).

Естественный способ богопознания для большинства людей сделался недостаточным с самого времени падения человека. В этом несомненно удостоверяет нас история. Понятия о Божестве, какие были у людей, предоставленных одним собственным силам в деле богопознания, двух родов: народные и философские. Народные понятия были во все времена, с одной стороны, крайне разнообразны до противоречия, а с другой — крайне недостаточны и нелепы. Мысль о единстве Божиим почти совсем была потеряна у древних народов и заменена верованиями в богов многих (политеизм); слава *Бога нетленного* и бесконечного изменена в подобие образа *тленна человека, и птиц, и четвероногих и гад* (Рим 1, 23). Понятия о Боге языческих мудрецов древности, хотя в некоторой мере были лучше, однако же далеко несовершенны, несогласны между собой и часто погрешительны. Они частью содержали те самые верования, какие были у народа, частью прибавляли к ним новые заблуждения. Иные впадали в пантеизм, другие в материализм, иные в дуализм, иные в сомнение обо всем и даже в безбожие. Лучшие из мудрецов хотя приходили к лучшим понятиям, но сами колебались и сомневались и обнаруживали ясно недостаточность собственных сил в деле богопознания и необходимость высшей помощи. Новейшие мудрецы хвалятся, что разум теперь усовершенствовался и может сам собой удовлетворительно познать Бога. Но это совершенно несправедливо. Только те из них лучше философствуют, которые заимствуют свои понятия из христианского откровения, а другие, и самые знаменитые, повторяют те же заблуждения, только в новом виде, какие были в древности (особенно пантеизм, материализм). Отсюда ясно, как недостаточно одного естественного

откровения к тому, чтобы сообщать людям истинное богопознание. Главная причина этого — глубокое повреждение природы человека вследствие грехопадения, ниспадение в чувственность до уподобления скотом несмысленным, помрачение в нем образа Божия вместе с богоначертанною в нем идеею о Боге (Рим 1, 21–25). С грехопадением человека зараза греха в виде явлений физического зла проникла и в видимый мир, который перестал быть таким же отражением славы Божией, каким был тотчас по сотворении, — до грехопадения; ныне *мир весь во зле лежит* (1 Ин 5, 19). Дуалистические, напр., представления о Божестве, без сомнения, исходили из наблюдений над двумя противоположными порядками явлений в мире — добрых и злых. Наконец, с развитием зла в человечестве и голос Божий в истории народов нередко заглушается голосом страстей человеческих.

Непременность несомненно истинного познания о Боге дарована человеку только в откровении Божиим сверхъестественном. Сверхъестественное откровение Божие, предотвращая разум человека от уклонений по пути к истине в деле естественного богопознания, в то же время сообщает познание о таких предметах, до которых собственными силами человек никогда бы не мог возвыситься (напр., тайны о Св. Троице, о миротворении, происхождении зла, искуплении, освящении, последних судьбах мира и человека).

Откровение это дано не для отдельных каких либо лиц или народов, а для всего человечества, ибо Бог *всем человеком хочет спастися и в разум (познание) истины прийти* (1 Тим 2, 4). Что таково именно откровение новозаветное, это признается всеми. Спаситель есть *Свет миру*; апостолам Он дал повеление проповедовать евангелие *всем языкам*. Но и в ветхозаветные времена, хотя иудеям *вверена была словеса Божия* (Рим 3, 2), но даровано было откровение не для одного народа, а «для всех человеков, как для всех нужное и спасительное» (Катих.). Еврейский народ призван был быть хранителем дарованного откровения, но чрез него и языческие народы призывались и имели возможность познавать богооткровенную истину и искренно искавшие ее действительно познавали. Если, однако, среди древних народов, за исключением Израиля, господствовали ложные представления о Божестве, то не потому, что Бог скрывался от них, но потому, что они сами уходили от лица Божия, и их потомки в течение столетий умирали, не зная ничего о проповеди пророков и о Мессии, как умирают многие миллионы и теперь, не зная ничего о Его учении.

Дарование людям сверхъестественного откровения Божия не устраняет значения и надобности богопознания естественного, подобно тому, как сохраняет свое значение естественный нравственный закон и совесть и при положительном или откровенном нравственном законе. Естественное богопознание, возбуждая вопросы о предметах религии и не давая на них удовлетворительного ответа, рождает в душе жажду высшего религиозного знания и, таким образом, располагает людей к слышанию и {стр. 65} принятию откровенного слова Божия. Имеет важное значение естественное богопознание и в том отношении, что помогает усвоению истин откровения, представляя для них пояснения из внутреннего религиозного опыта и видимой природы. Спаситель, говоря, напр., о промысле Божиим, указывал на птиц и полевые лилии (Мф 6, 26 и сл.). Ап. Павел, говоря о воскресении мертвых, — на посеянное и умирающее зерно (1 Кор 15, 36–38), объясняя таким образом истины откровения примерами, взятыми из области откровения естественного.

§ 14. Нравственные условия богопознания

Немногие из язычников, имея перед своими глазами природу, зная историю и вникая в свою душу, могли познать истинного Бога. И ныне далеко не для всех мир — открытая книга,

говорящая о Боге (материалистическое естествознание). Точно также далеко не все и из имеющих откровение Божие сверхъестественное действительно познают Бога. Иудеям Бог открыл славу Свою во Христе Спасителе так, как дотоле не открывал, но они не познали Его. *Вы видели Меня, — говорил им И. Христос, — и возненавидели и Меня и Отца Моего* (15, 24). То же наблюдается и в мире христианском. Ясно отсюда, что для приобретения живого богопознания и убеждения в нем недостаточно обладания известными умственными способностями и одной рассудочной деятельности, а необходимы *особые нравственные условия*. Религиозные истины все отвечают религиозно-нравственным стремлениям и запросам нашей природы, а потому и усвоение их возможно на этой нравственно-практической почве.

Как на первейшее и необходимейшее условие живого религиозного познания слово Божие указывает на необходимость нравственной подготовленности человека к усвоению истин откровения, именно, — чистоты сердца (чувства) и доброго направления воли. Еще Премудрый сказал; *в злохудожную душу не ввидет премудрость, ниже обитает в телеси, повиннем греху* (Прем Сол 1, 4). Сам Спаситель учит, что только *чистые сердцем* {стр. 66} *узрят Бога* (Мф 5, 8). Ап. Иоанн говорит: *всяк согрешаяй не виде Его, ни позна Его* (1 Ин 3, 6). Такая важность в деле богопознания нравственной чистоты, чистоты нравственного настроения и поведения (*сердца* — на библейском языке) человека объясняется из следующего. Существеннейшее значение в деле богопознания имеет то, чтобы было живо и чисто в человеке религиозное чувство — природное влечение и тяготение к Богу богоподобной души человеческой и способность к восприятию воздействий из мира сверхчувственного. Но если дух человека, его сердце (чувство) и воля заполнены влечениями к твари, что и бывает в состоянии греховной нечистоты, в нем не остается места влечениям к Богу; религиозное чувство слабеет и мертвоет для восприятий из мира сверхчувственного, подобно тому, напр., как совесть, при глубоком нравственном ниспадении человека, перестает быть «голосом Божиим» в человеке. Сердце имеет весьма сильное влияние и на характер и направление мышления и всего поведения человека. *От сердца, по словам Спасителя, исходят помышления злая* (Мф 15, 19; ср. Лк 6, 45). Это подтверждает и опыт. Замечено, что «каковы наши наклонности, таковы и мнения». Поэтому, если сердце живет нормальной и здоровой жизнью, если влечение к Богу и вообще всему безусловному, доброму и прекрасному в нем не омрачено страстями и пороками, то такая настроенность и направление его воли *располагают* и ум к принятию соответствующего мировоззрения; наоборот, сердце, настроенное противоположным образом, в состоянии *отвращать* и ум от принятия такого учения, склонять его к колебаниям и сомнениям и *влечь* к признанию за истину учений, сообразных с направлением сердца. *Делаяй злая не приходит к свету* (Ин 3, 20). «Порочная жизнь, — говорит св. Златоуст, — унижает догматы о воскресении, о бессмертии души, о суде, и принимает много противного, судьбу, необходимость, неверие в промысл. Душа, погрязшая в многочисленных пороках, старается изобретать для себя подобного рода утешения, чтобы не скорбеть при мысли, что есть суд, и что нас ожидает воздаяние за добро и зло» {стр. 67} (На 1 Кор Бес. VIII, 2. На Деян Бес. XLVII, 4). Подобным же образом один из древних апологетов христианства (Феофил) говорил: «покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога» (К Автол. I, 2). И это — глубокая истина: каков человек, таков и его Бог, такова и его вера. Человек с развращенным сердцем и худой жизни не только отвращается от богооткровенной истины, но неспособен и *понять* ее. Это потому, что в нем нет ничего сродного с нею. «Подобное познается подобным», справедливо сказано было еще в древности (Эмпедоклом). Как все усилия самого деятельного ума не могут дать понятия о вкусе плода, которого мы никогда не вкушали, о запахе цветка, которого не обоняли, а еще

менее — о чувстве, которого никогда не испытали, так без приближения к откровению жизнью и делами останутся чуждыми для души истины откровения. Мы больше разумеем то, что отвечает обычному содержанию нашей души, ее складу, а особенно то, что нами пережито.

Итак, для истинного богопознания требуется, прежде всего, очищение человека от греха, освобождение от страстей и пороков — чистота сердца (чувства и воли). «Надобно очистить сперва самих себя, а потом уже беседовать с Чистым», говорит св. Григорий Богослов (Сл. 20). Язычники, по словам апостола, потому и не познали истинного Бога, что *осуетишася помышлении своими и омрачися неразумное сердце их* (Рим 1, 21). Неверие иудеев произошло от *огрубения сердца их* (Мф 13, 15). Вообще *душевен человек не приемлет яже Духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется* (1 Кор 2, 14).

Но борьба со страстями, как выражением привязанности к чувственному миру, есть еще преддверие духовного ведения. Необходимо для истинного богопознания еще положительное преуспевание в добродетели, особенно же в любви. Спаситель говорил: *хочет волю Его (Бога) творити, разумеет о учении, кое от Бога есть, или аз от Себе глаголю* (Ин 7, 17). По словам ап. Иоанна: *всяк любяй... знает Бога: а не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть* (1 Ин 4, 7–8). {стр. 68} О необходимости добродетели для богопознания св. Афанасий пишет: «без чистого ума и без подражания жизни святых — никто не возможет уразумевать слова святых. Кто пожелает видеть солнечный свет, тот, без сомнения, протрет и ясным сделает глаз свой, доведя себя почти до одинаковой чистоты с тем, что пожелает видеть, чтобы таким образом глаз сам стал светом и увидел солнечный свет... Так и желающему постигнуть мысль богословов должно предпочистить и убелить душу жизнью, и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом» (О воплощ. Бога Слова, 57). Значение же любви для богопознания *авва Дорофей* объясняет таким сравнением: «представьте себе, говорит он, круг на земле. Предположите, что круг этот есть мир, самая середина круга — Бог; а прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути, т. е. жизни людей... Итак, насколько святые входят внутрь круга к середине оного, желая приблизиться к Богу, настолько по мере вхождения они становятся ближе и к Богу и друг к другу и столько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу. Так рассуждай и об удалении: сколько удаляются друг от друга, столько удаляются и от Бога. Таково естество любви: сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся и с Богом» (Добротол. II, 659). Нравственная чистота и добрая жизнь, располагая человека к принятию откровенной истины и делая его способным к ее уразумению, имеют в деле богопознания великое значение и в том отношении, что открывают доступ в его сердце дарам Духа Святаго — *духу познания и уразумения* (Ис 11, 2). Богооткровенная истина — истина сверхъестественного характера; для усвоения ее, поэтому, необходимо сверхъестественное, благодатное воздействие. Откровение учит: Бог *отверзает ум к уразумению Писания* (Лк 24, 45); Он *наставляет на всякую истину* (Ин 16, 13); Он открывает Свои тайны по Своему благоизволению людям достойным (Мф XI, 25–27; Лк 10, 21–24). Стремление к нравственной чистоте делает душу особенно восприимчивой к благодатным впечатлениям, {стр. 69} от благодатного же воздействия и озарения и богопознание становится более чистым и совершенным. С умственной и нравственной восприимчивостью истин откровения от ищущего христианского ведения требуется еще усердная и постоянная *молитва*. Необходимая вообще, молитва особенно необходима для достижения успехов в богопознании. Этому научает нас и пример Самого Спасителя и всех богопросвещенных мужей. Спаситель молился Отцу Небесному об учениках Своих, чтобы они были *освящены истиною* (Ин 17, 17–20). Апостолы также молились и о самих себе (Деян

4, 29), и о верующих, чтобы Бог просветил их познанием истины и дал им возрасть в познании Его (Еф 1, 16–23; 3, 14–21 и др.). Псалмопевец взывал: *открой (Господи) очи мои, и уразумею чудеса от закона Твоего* (Пс 118, 18). Так и церковь для приобретения богопознания призывает прежде всего к молитве Богу об отвержении очей ума и сердца к уразумению Его слова.

Отдел первый.

О Боге едином в существе

При изложении учения о Боге едином в существе требуется раскрытие православного учения: 1) о существе Божиим и II) о единстве Божиим по существу.

I. Существо Божие

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

I. Бог во внутреннем существе Своем не может быть постигнут никаким ограниченным разумом. Познаваемою в существе Божиим является та Его сторона, которою Он проявляет Себя в мире, отображая здесь в конечных формах {стр. 70} бесконечные свойства Своего существа. Отсюда, учение *о свойствах существа Божия* собственно и составляет содержание учения о существе Божиим. На основании лишь этих свойств человек и может составить некоторое понятие о Боге с целью приблизить к своему уразумению непостижимое существо Божие.

II. Свойствами существа Божия, иначе — *существенными* свойствами Божиими (τα οὐσιώδη ιδιώματα) называются такие свойства, которые принадлежат самому существу Божию и отличают его от всех прочих существ; эти свойства *общие* всем лицам Св. Троицы, как имеющим единое существо. Принадлежность этих свойств всем лицам Св. Троицы отличает их от свойств лиц Божиих или *личных* (τα προσωπικά ιδιώματα), принадлежащих каждому лицу Божества порознь и различающих их между собой. Содержание учения о существе Божиим составляет учение об *общих* всем лицам Св. Троицы свойствах.

III. Бог есть существо *всесовершеннейшее* и по свидетельству общечеловеческого религиозного сознания и по свидетельству откровения. Существу *всесовершеннейшему*, конечно, принадлежит и бытие *всесовершеннейшее*, т. е. такое, которое свободно от недостатков и ограничений, свойственных бытию менее совершенному, ограниченному. *Всесовершеннейшее* же «Бытие» может быть мыслимо не иначе, как безусловно духовным, обладающим самосознанием и свободою; бытие материальное, лишенное сознания и свободы, ниже, менее совершенно, чем бытие духовное. Безграничная *полнота бытия* (беспредельность или бесконечность) и *духовность* суть наиболее общие и основные признаки в понятии о Боге. Все другие из усвояемых Богу свойств только частнее определяют или мысль о бытии «Сущего» (таковы, напр., самобытность, вечность, и пр.), или духовность Божества (напр., всеведение, святость, благодать и пр.), заключаются в этих последних, как частное в общем, служат частнейшим их разъяснением. Свойства Бога, относящиеся к совершенствам Его бытия вообще, обычно называются *онтологическими* свойствами Божиими, а свойства Бога, как *всесовершеннейшего Духа* — *духовными*.

{стр. 71}

§ 16. Бог есть «Сый». Свойства существа Божия, как «Бытия» *всесовершеннейшего*.

I. Бог обладает полнотою всесовершеннейшего бытия. Это прямо и необходимо предполагается идеей всесовершенства Божия, которая властно понуждает представлять Бога имеющим действительное (реальное) бытие, а не бытие лишь только в нашей мысли (реальное бытие совершеннее небытия или бытия в возможности, в одном лишь представлении), и притом бытие всесовершеннейшее. Откровение особенно выразительно указывает на полноту совершеннейшего бытия в Боге в наименовании Его именем *Сый*: *Аз есмь Сый* (Iehovah или Iaveh, $\text{O } \acute{\omicron}\nu$). *И рече: тако речеши сыном Израилевым: Сый посла мя к вам* (Исх 3, 14). «Этим именем, — объясняет св. Григорий Богослов, — именуется Он (Бог) Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе, потому что сосредоточивает в Себе Самом *всецелое бытие*, которое не начиналось и не прекратится», — «есть как бы некоторое *море сущности*, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве» (Сл. 38 и 45).

II. Бог, как «Бытие» всесовершенное, чужд недостатков и ограничений, свойственных бытию конечному. Бытие же конечное — все существа и предметы видимого мира — ограничены как по началу и причине своего бытия, так и по условиям своего существования: по началу и причине своего бытия все они являются зависимыми от сторонней причины или не самобытными, а вследствие несамобытности и подверженными, помимо своей воли, постоянным видоизменениям; по условиям же своего проявления все они зависимы от условий пространства и времени. Бог же, как всесовершеннейший по Своему бытию, следовательно, свободный от всех этих ограничений, есть Существо самобытное, ни от кого и ни от чего независимое по Своему бытию, а потому независимое от случайных перемен или неизменяемое, а вместе — и от всех условий времени и пространства, иначе — вечное, неизмеримое и вездесущее. Главные свойства существа Божия, как Бытия всесовершенного, следовательно, суть: 1) *са{стр. 72}мобытность*, 2) *неизменяемость*, 3) *вечность*, 4) *неизмеримость и вездеприсутствие*.

1. Самобытность. — Это есть такое свойство, которое означает, что Бог не происходит ни от чего другого, и не зависит ни от какого другого бытия по Своему бытию, но причину и необходимые условия Своего бытия имеет в Себе Самом. Как такое существо, Бог, поэтому, есть существо *необходимо* существующее, т. е. такое, которое не может не быть. Для разума это свойство представляется столь необходимым в Боге, что без него он и не может мыслить Бога. Бог не независимый по бытию не есть Бог. Самобытность Бога необходимо предполагается и условностью конечного бытия.

Аз есмь Сый, так Сам Бог определяет Себя, как существо самобытное, возвещая Моисею Свое имя при купине. Как бы пояснением этих слов в Новом Завете служат слова: *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и конец, глаголет Господь, сый и Иже бе, и грядый, Вседержитель* (Апок 1, 8). Особенно же прямо и сильно изображается мысль о самобытности Божией в словах Спасителя: *якоже Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (Ин 5, 26). Как такое существо, Бог в Св. Писании изображается дающим *всем живот, и дыхание, и вся* (Деян 17, 25; Пс 35, 9–10). Ему же никто ничего не может дать, никто ни в чем не подает наставления или совета (Исх 40, 13–14; Рим 11, 34–35). Через пр. Исаию Он говорит: *Аз есмь; прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет* (43, 10).

2. Неизменяемость. — Неизменяемость в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда пребывает один и тот же и в существе Своем, и в Своих силах и совершенствах, и в Своих определениях, не подлежа никакому рода переменам или случайным переходам из

одного состояния — лучшего или худшего в другое — худшее или лучшее. Это свойство нераздельно соединено в Боге с свойством Его самобытности и необходимо им предполагается. Конечные существа подлежат непрерывной изменчивости в своем бытии, и это по {стр. 73} тому, что они не самобытны и зависимы по бытию от сторонних причин и условий. В Боге же потому самому и не мыслимы никакие случайные видоизменения в бытии, что Он независим ни от кого и ни от чего по бытию.

Таковым откровение и изображает Бога. Сам Он о Себе свидетельствует: *Аз Господь Бог ваш, и не изменяюся* (Мал 3, 6). Свящ. писатели утверждают, что у *Отца светов... несть прменение или преложения стень* (ни тени перемены — Иак 1, 17; ср. Евр 6, 16–17). Они отвергают в Нем изменчивость, замечаемую и в видимой природе, и в человеке. Первая мысль особенно ясно выражена Псалмопевцем: *в началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся, яко риза, обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс 101, 26–28). Отвергается откровением в Боге и изменчивость, замечаемая в человеке. *Не яко человек, Бог колеблется, ниже яко сын человеческий изменяется: Той глаголаше, не сотворит ли* (Чис 23, 19) ? *Иисус Христос, по словам апостола, вчера и днесь, тойже и во веки* (Евр 13, 8).

Примечание. Относительно неизменяемости Божией для разума встречаются некоторые трудности, требующие разъяснения. Главнейшими из таких трудностей являются следующие:

1) Как согласить с неизменяемостью в Боге *рождение в Нем Сына* и *исхождение Духа Святаго*? Ответ на это дает св. *И. Дамаскин*. (Излож. веры, 1 кн. 8 гл.), и сущность его можно выразить так: Бог Отец, рождая из собственной сущности одинаковое с Собою по естеству, рождает внутри Своей сущности, а не вне, Сам Собою, не имея нужды ни в чьем содействии, рождает вечно, нескончаемо и непрестанно, так что Сын всегда был с Отцом и в Отце, и потому рождает без ущерба Своей неизменяемости. Тогда бы только Он подвергся изменению, когда бы во времени рождал Сына, сделавшись Отцом после и не быв Им прежде, когда бы рождал не Сам Собою, а при содействии со вне, и когда бы происходило {стр. 74} отделение существа Сына от существа Отца. Подобное рассуждение приложимо и по отношению к исхождению Св. Духа. В существе самобытном и вечном это рождение и изведение являются самобытными и вечными, а потому ни в каком случае не могут служить в Нем признаками Его изменчивости.

2) Как согласить с неизменяемостью Божией *воплощение Бога Слова* в лице *И. Христа*? Ответ на это недоумение содержится в учении церкви о том, что два естества в *И. Христе*, при единстве ипостаси, соединились не только нераздельно и неразлучно, но и *неслиянно* и *неизменно* или *непреложно* (вероопред. IV Всел. Соб.), так что ни Божество не изменилось в человечество, ни человечество — в Божество, а каждое из естеств сохранило свои свойства, Божество — Свою бесконечность, человечество — свою ограниченность. Поэтому чрез воплощение никакого изменения в существе Божиим не последовало; оно произошло бы лишь в том случае, если бы Божество, как учили монофизиты, смешалось с человечеством, образовав из Себя и человеческой природы одно новое, смешанное естество.

3) Как может сохраняться неизменяемость Божия, когда Бог во времени *сотворил мир*? Недоумение это разрешается так. Творение мира в отношении к Богу не есть что-либо случайное, неожиданное и непредвиденное Богом; мысль о мире

существовала в уме Божиим от вечности, и притом, как мысль о мире, имеющем быть созданным во времени: *разумна* (т. е. ведомы) *от века Богу вся дела Его* (Деян 15, 18); равно вечна в Боге и сила творчества. Творение мира, следовательно, есть не что иное, как осуществление во времени вечной и неизменной мысли Божией. С другой стороны, Бог не из Своего собственного существа произвел мир, а создал его через внешнее творческое действие Своей воли, которое не произвело никакой перемены в Его существе.

4) Не противоречит ли учению о неизменяемости Божией *промыслению Божию о мире*? Нет. Оно совершается по вечному предопределению Божию (Деян 15, 18; Дан 13, 42; Сир 23, 29). Бог от вечности провидел весь ход мировых событий и от вечности предопределил весь ряд дел Своего промыслительного воздействия на мировой порядок. Тогда бы вносилась изменяемость в существо Божие, нечто новое в Его жизнь, если бы действия промысления Божия не {стр. 75} были предусмотрены, а были случайным делом, вымогаемым у Бога непредвиденными обстоятельствами.

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

Откровение изображает вечность Бога со всею отдельностью. *Аз есмь Сый*, говорит о Себе Сам Бог. Внутренняя зависимость вечности Божией от Его неизменяемости ясно выражена в вышеприведенных словах Псалмопевца: *в началех Ты, Господи, основал еси землю... Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют*. О степени продолжительности бытия Божия, приспособительно к нашим обозначениям времени, оно представляет свидетельствующим Самого Бога: *Аз есмь первый, и Аз есмь в век* (Ис 48, 12; сн. 41, 4; 44, 6). *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и конец* (Апок 1, 8). {стр. 76} *Аз есмь первый и последний* (— 17 ст.). *Прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет* (Ис 43, 10). Мысль этих изречений та, что человек, куда бы ни простирался своим умом при измерениях времени — к началу или концу, он везде встречает Бога, Который, следовательно, выше самых больших измерений времени: *прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней, от века и до века Ты еси* (Пс 89, 2). Самый образ вечного бытия Божия Писание представляет отличным от образа бытия конечного и возвышенным над существующими у нас измерениями времени.

Псалмопевец говорит о Нем: *тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний* (Пс 89, 5), а ап. Петр, повторивши эти слова, прибавляет, что *и един день перед Господем, яко тысяща лет* (2 Пет 3, 8).

4. Неизмеримость и вездеприсутствие. — Находясь выше условий времени, Бог неограничен и никакими пределами пространства, — Он *неизмерим и вездесущ*. Подобно времени, пространство не есть что-либо существующее независимо от вещей, а есть также форма существования конечных вещей, так как им свойственны пространственные определения и отношения. Определенная протяжимость (длина, ширина, высота, глубина) вещей конечных происходит от недостатка в них самобытности и зависимости их по бытию от внешних условий, полагающих пространственные пределы или границы их бытия. Но Бог, как существо самобытное и независимое ни в чем и ни от чего стороннего или внешнего, не может быть ничем со вне стесняем или ограждаем, ничем исключаем или заключаем. Он — Существо, стоящее выше всякой пространственности или измеримой протяжимости, — Существо необъятное, неограниченное и неизмеримое. Рассматриваемый же *в отношении к миру*, Он есть Существо вездесущее, т. е. Он пребывает не в одном каком-либо месте или в одно время — в одном, в другое — в другом, но пребывает везде, всегда и всецело. В мире как физическом, так и нравственном нет ни одного места, ни одного сотворенного существа, и во всех этих существах {стр. 77} нет никакого малейшего, так сказать, частичного состояния и действия сил, где бы Бог не присутствовал.

Откровение во все времена возвещало о неизмеримости и вездеприсутствии существа Божия. Сам Бог говорит о Себе в ветхом завете: *еда небо и землю не Аз наполняю?* (Иер 23, 24). *Небо престол Мой, земля же подножие ног Моих: кий дом созиждете Ми, и кое место покоища Моего?* (Исх 66, 1) Давид исповедует вездеприсутствие Божие в таких словах: *камо пойду от Духа Твоего? и от лица Твоего камо бегу? Аще възду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси: аще възму криле мои рано (возьму ли крылья зари), и вселюся в последних моря, и тамо бо рука Твоя наставит мя, и удержит мя десница Твоя* (Пс 138, 7–10).

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

Примечание. 1) Как должно представлять вездеприсутствие Божие в мире? Для нас, заключенных в пределах пространства, образ вездеприсутствия Божия в мире составляет тайну. Впрочем, само собой понятно, что нельзя представлять его так, будто Бог *разлит* по всему пространству мира, подобно воздуху или свету, или что Он проникает Собою все, как бы некоторым расширением или *растяжением* Своего существа, как, напр., вода проникает плавающую в ней губку, или что Он находится в различных частях мира различными частями Своего существа, в больших — более, в меньших — менее. Нельзя представлять вездесущим Бога и только *действиями* Его всеведения, всемогущества, правосудия. Тогда бы пришлось мыслить Бога находящимся в каком-нибудь месте, откуда бы Он действовал на все части мира Своим разумом и всемогуществом. Неправильно и пантеистическое понимание Божия {стр. 78} вездесущия, — в том смысле, что мир представляется лишь проявлением, саморазвитием или раскрытием Божества, так, что Бог и мир

(откровение во вне сущности Божией) являются тождественными (имманентность Бога миру), при чем не допускается бытия Божия (в пантеизме Бог — безличное начало) вне и выше мира (трансцендентности Бога миру). Таким пониманием отрицается вездесущие в смысле неизмеримости и пространственной неограниченности божественного естества. Предотвращая от указанного рода неправильных представлений об этом свойстве, отцы церкви учили понимать его так, что Бог не заключен ни в каком месте, но и не исключен ни из какого, что «Он есть весь во всем», но «и вне и выше всего», что, следовательно, в мире Он присутствует не только Своими действиями и силами, но и самым Своим существом. «Надобно знать, — говорит св. И. Дамаскин, — что Бог не имеет частей, весь находится везде и всецело, — не частью какую в известной части пребывает, разделяясь подобно телам, но *весь во всем и весь выше всего*» «Он Сам для Себя место, Он *все наполняет и вне всего* существует» (Изл. веры, I, 13 гл). По словам св. Афанасия Великого, «Бог все объемлет и ничем не объемлется; Он во всем пребывает *Своею благостию и силою*» (следовательно, и Своим существом, ибо в Боге не могут быть отделяемы действия от Его существа — οὐσία), «и также вне всего собственным Своим *естеством*» (κατά τὴν ἰδίαν φύσιν; Посл. о определ. Никейского Соб. 11), т. е. тем, что в самом Его существе составляет Его естество (φύσις по терминологии св. отца не тождественно с οὐσία) — бытие и жизнь только внутри Самого Себя. Должно впрочем помнить, что при всех попытках к уразумению образа вездеприсутствия Божия в мире, для нас особенно непостижимо это свойство Божие. «Что Бог везде присутствует, — говорит св. И. Златоуст, — мы знаем, но как — не постигаем, потому что нам известно только присутствие чувственное и не дано разуметь вполне естества Божия» (На Евр. Бес. XII, 1).

2) Если Бог вездесущ, то как понимать те места Св. Писания, в которых говорится об особенном Его присутствии, напр., на небесах (Пс 113, 24), в храме (3 Цар 9, 3), в человеке (2 Кор 6, 16), или явлениях Его людям в определенных местах? Ответом на это недоумение может служить следующее. Бог присутствует во всем {стр. 79} мире; нет места, в котором бы Его не было. Если же указываются места особенного присутствия Божия, то это говорится или применительно к нашей ограниченности, или потому, что в некоторых местах бывает особенное *проявление* присутствия Божия, сообразное с приемлемостью тварей (см. Катих. 1 чл.; Пр. Испов. 15).

3) Присутствует ли Бог в том, что противно в мире Его совершенствам, напр., там, где совершаются мрачные злодейские замыслы, действуют страсти и пороки и т. п.? Нельзя думать, чтобы злая воля как бы строила тайные углы, которые исключали бы присутствие Божие. И при самых злодейских замыслах Бог присутствует как Сохранитель, Судия и Воздаятель. Если бы Бог отвлек Свою всесохраняющую и вседержащую силу от какого-либо существа и его силы, то они тотчас бы разрушились и обратились в ничто. У Псалмопевца читаем: *аще сниду во ад, Ты тамо еси*; ад — место, в котором сильнейшим образом раскрывается физическое и нравственное зло и где однако Бог присутствует. Следовательно, нельзя представить ни одного места, действия или состояния в физическом или нравственном мире, где бы Бог не присутствовал. Святость Божия через присутствие даже в порочных действиях несколько не омрачается, подобно тому, как, напр., свет несколько не теряет своей чистоты, когда проходит и через загрязненную среду

Бог есть чистейший и всесовершеннейший личный Дух. Откровение отвергает как грубочувственные языческие представления о Божестве, так и понятие о Нем, как о каком-либо безличном бесконечном начале, силе, душе мира, или каком-либо абсолютном, однако не личном, не самосознающем разуме, как в пантеистических учениях.

I. Истина о духовности Божества с самого начала проповедывалась в Ветхом Завете. Не называя Бога нигде прямо Духом, ветхозаветное откровение, тем не менее, усваивает Богу все то, что входит в понятие о Духе. Так, Бог изображается в Ветхом Завете как Существо, обладающее высочайшим сознанием, разумом и волею, со всеми их многоразличными свойствами. Ему усваиваются: всеведение, премудрость, святость, благодать, правосудие и другие свойства духовно-личного бытия. Моисей дважды называет Его *Богом духов и всякия плоти* (Чис 16, 22; 27, 16), а о допотопном человечестве Сам Бог говорит: *не имать дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть* (Быт 6, 3).

Правда, с изображениями Бога бесконечным Духом нередко в Ветхом Завете усваиваются Богу свойства телесной природы человека. Так, Он часто изображается как имеющий главу, лицо, очи, уши, нос, уста, руки, ноги, сердце, приписываются Ему свойственные телу человека состояния и действия, напр., дыхание, голос, осязание, зрение, обоняние, вкус и т. п. (т. н. *антропоморфизмы*). Но такие изображения не противоречат учению Ветхого Завета о Боге, как высочайшем Духе. Человекообразным изображением свойств и жизни в Боге в ветхозаветное учение отнюдь не вводится догматический антропоморфизм, подобный антропоморфизму языческих сказаний о Божестве. В ветхозаветной религии он заключается не в мысли, а в языке, не в самом существе дела (т. е. не в усвоении Богу действительной принадлежности тела и его членов), а только в особенной форме или образе представления, а потому не наносит ущерба откровенной истине. Самые образы от начала до конца, далеко отстоя от мифологических сказаний о богах народов той эпохи, таковы, что везде могут быть легко объяснены в смысле, достойном всесовершеннейшего существа Божия. Но что их и требовалось понимать в этом последнем смысле, это открывается из учения Ветхого Завета о жизни Божией, бесконечно возвышенной над жизнью мира, из отрицания в Боге бытия телесных органов, подобных членам человеческого тела (Иов 10, 4–5; Пс 120, 4; Ис 40, 28), а еще более — из того, что в нем прямо запрещается делать изображения и поклоняться кумиру, или всякому видимому подобию Бога (Исх 20, 4–5; Втор 5, 8–9 — вторая заповедь). Причины же таких изображений Божества, кроме того, что образность есть природное свойство древнееврейской речи, заключаются и в том, что людям, облеченным плотью, невозможно понимать и выражать свою мысль о {стр. 81} духовных предметах без употребления образов, типов и символов. Тем необходимее был антропоморфизм для такого народа, как еврейский, чтобы привить к нему возвышенное понятие о Боге, как Духе.

Примечание. — От *антропоморфических* изображений Бога в Писании должно отличать изображения т. н. *антропатические*; такими называются изображения Бога с свойственными человеку *духовными* состояниями, усвоение Ему, напр., радости, печали, гнева, веселья, раскаяния и пр. Хотя это тоже выражения образные, но имеют иное значение, чем антропоморфизмы. Антропоморфизмы суть только знаки других понятий, духовных, а антропатии — не знаки, а в собственном смысле состояния Духа Божественного, только особенные, сообразные с

бесконечной природой Божией, и чуждые той греховности, какая присуща состояниям духа человеческого. Кроме немощности человеческого языка выразить мысль о свойствах Духа бесконечного без употребления человекообразных выражений, глубочайшее основание для себя антропатические изображения имеют в том, что человек есть образ Божий, а по христианскому учению — и Само Слово плоть бысть.

II. В Новом Завете учение о духовности Божества, как предложенное для возросших в вере, раскрывается уже без прежних антропоморфизмов. Здесь Бог прямо называется Духом. Спаситель в беседе с женою самарянкою сказал: *Дух (есть) Бог* (Πνεύμα ὁ Θεός); *и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться* (Ин 4, 24). Наименование Бога Духом — Πνεύμα, а дух, — по словам Самого же Спасителя, — *плоти и кости не имеет* (Лк 24, 39), показывает, что Бог есть существо простое, невещественное. Указывая же на близость времени, когда поклонение Ему будет повсеместным (21 ст.), Спаситель тем выражает, что Бог есть Дух неограниченный пространством, вездесущий, вообще — бесконечный. Ап. Павел говорит: *Господь Дух есть, а идежь Дух Господень, ту свобода* (2 Кор 3, 17). Соединением с мыслью о Духе мысли о свободе показывается, что Бог, по мысли апостола, есть существо личное, свободно-разумное. Та же мысль о Боге преподается в Новом Завете, когда Он называется *Отцом* (стр. 82) *духов* (Евр 12, 9), усвоятся Ему разум, любовь и другие свойства, могущие принадлежать только духовно-разумному личному существу.

III. Церковь, следуя учению откровения, всегда признавала духовность Божества. Учителя церкви первых веков, начиная с апологетов, уже решительно вооружались против грубо-чувственных языческих и поздне-иудейских представлений о Боге, пытавшихся вторгнуться в среду христианского общества. С еще большей определенностью выразилось верование церкви в духовность Божества по поводу появления в IV в. *ереси антропоморфитов* (иначе авдиан). Антропоморфиты утверждали, что Бога нужно представлять не иначе, как во всем подобным человеку, не исключая и тела со всеми его органами и членами. Основание для такой мысли они думали видеть в Св. Писании, и именно: в повествовании Моисея о сотворении человека по *образу Божию* (Быт 1, 26), который, как они полагали, заключается не только в душе, но и в теле, а еще более — в изображениях Бога с членами и свойствами человеческого тела. Отцы церкви решительно осуждали столь грубое представление о Боге и не менее неразумное понимание Писания. Образ Божий, вразумляли они заблуждающихся, нужно полагать не в теле человека, а в его душе, а относительно человекообразных выражений Писания о Боге, объясняли причины их употребления, а вместе предлагали и самое объяснение их [14]. Вместе с этим они показывали, что учение антропоморфитов и само в себе полно несообразностей. Это они делали очевидным через сопоставление предполагаемой еретиками телесности Божией с другими свойствами Бога, усвояемыми Ему в откровении и признаваемыми самими антропоморфитами, каковы: беспредельность, вездесущие, неизменяемость, неразрушимость, вечность, всесовершенство и др.

IV. Учение о Боге, как всесовершенном личном Духе, есть единственно истинное и с точки зрения нормального, здравого мышления. Уже самое понятие о всесовершенстве Божиим требует (стр. 83) мыслить Его личным духом. Руководимые прирожденной идеей о Боге люди всех времен, на какой бы ступени развития ни находились, обыкновенно Богом

представляют то, выше и совершеннее чего ничего не может быть. Как существо всесовершенное, Бог может быть мыслим лишь обладающим всеми совершенствами, какие наблюдаются в мире, конечно, в самой беспредельной степени, ибо Бог есть начало и причина всего существующего и живущего во вселенной, а вселенная, как творение Его, есть обнаружение Его совершенств. Самым высшим творением в видимом мире является человек, как существо разумное, личное и самосознательное; существа же вещественные, не имеющие сознания и разумности, уже занимают низшее место в лестнице бытия. Поэтому, возвышаясь к причине мира, мы необходимо должны признавать, что этой причиной мог быть только верховный разум и, следовательно, личный Бог. Неразумная, слепая сила не может произвести разум, из бессознательного не может произойти сознание. С другой стороны, если исключить из понятия о Боге мысль о Нем, как о всесовершеннейшем Духе, то останется недостойное Бога представление о Нем, как о силе хотя и всемогущей, но неразумной, слепой, чисто физической, превосходнее которой был бы человек, одаренный разумом.

К тому же заключению приводит разум рассмотрение свойств мирового бытия вообще. Законосообразность мировых явлений, стройность и разумность в составе и процессе развития вселенной необходимо предполагают в Существо, образовавшем мир, ясное сознание как всего мирового строя, так и всех средств и способов, необходимых для достижения цели мирового развития.

Нельзя, наконец, не видеть подтверждения истины о духовности Божества и в том, что Божество во всех религиях мыслится личным существом, хотя не везде одинаково совершенны представления о божественной личности. Такое общее всем народам представление о Боге, как существе личном, нельзя, конечно, считать только самообольщением человека, представлением, не имеющим в своей основе истины.

{стр. 84}

§ 18. Свойства существа Божия как Духа.

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

а) Разум Божий и его свойства

Бог обладает совершеннейшим разумом. Откровение называет Его *Богом разумов* (1 Цар 2, 3), утверждает, что *разуму Его несть числа* (Пс 146, 5), т. е. что разум Его неизмерим. Он есть и по отношению к сотворенным существам начало всякого разума и ведения (Притч 2, 6; ср. Иак 1, 5). Разум Божий не есть, конечно, одна способность разумения, а есть самое разумение или ведение. В Боге *глубина премудрости и разума*, т. е. ведения (Рим 11, 33).

Разумность нашего духа выражается в том, что он познает самого себя и вне его находящуюся действительность, и, приобретая познание этой действительности, разумно пользуется своими познаниями для достижения своих разумных целей, что обыкновенно называется мудростью. Человеческому разуму, следовательно, свойственны: *ведение* и *мудрость*. Такие же свойства усвоятся откровением и разуму Божию, только, конечно, в совершеннейшем виде.

1. Всеведение Божие; его предметы. — Под свойством всеведения Божия понимается не только то, что Бог знает все, но и то, что Он знает все совершеннейшим образом.

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

Самосознание Божие, по сравнению с человеческим, должно представлять, конечно, настолько же выше, насколько существо Духа бесконечного выше духа конечного. Человек не знает самого себя не только в сущности своей, он не знает и выражающих ее сил во всей глубине и полноте. Это потому, что жизнь его растет, силы его все более и более раскрываются. По мере ее развития развивается и самосознание. Самосознание человека, таким образом, и не полно и не всегда одинаково равно. Не таково ведение о Самом Себе Бога. Ограничения времени не подчинены свойства природы божественной, следовательно, и ведение Его о Своей сущности. Его самосознание должно быть всегда равное, совершеннейшее и полнейшее от века и до века.

2) Усвояется Богу откровением и полнейшее во все времена ведение *о делах Своих*. Дела Божии, открывшиеся во вне, совершились во времени. Но ведение дел Своих присуще Богу от вечности. Он *ведает вся прежде бытия их* (Дан 13, 42; Сир 23, 29); *разумна (γνώστῆ) от века суть Богови вся дела Его* (Деян 15, 18), т. е. они не случайно, не как-нибудь непредвиденно, нечаянным образом совершены и совершаются, но все произошли и происходят по предведению Божию и созерцаются Им в образах (идеях) Своего ума прежде их появления, подобно тому, напр., как и художник, прежде чем появится его произведение, созерцает образ его в собственном духе.

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

а) Бог знает все действительно существующее, Им сотворенное. Он знает порядок мира физического: *Сам поднебесную всю надзирает, ведый, яже на земли, вся яже сотвори, ветров вес и воде меру* (Иов 28, 24–25), устав, данный дождю, и путь, назначенный для молнии громоносной (26 ст.), *исчисляет множество звезд, и всем им имена нарицает* (Пс 146, 4), *знает вся птицы небесныя* (Пс 49, 11). Знает Он и порядок мира нравственного: *(на всяком месте очи Господни смотрят злыя же и благия* (Притч 15, 3). Потребности, желания, тайные мольбы человека Ему известны: *Господи, — восклицает Псалмопевец, — перед Тобою все желание мое, и воздыхание мое от Тебе не утаится* (Пс 37, 10). *Болий есть Бог сердца нашего, и вест вся* (1 Ин 3, 20).

б) Знает Бог и все прошедшее в сотворенном Им мире. Это ясно показывает Св. Писание,

когда говорит, что Бог в определенное время будет *судить вселенную в правде* (Деян 17, 31), когда Он *во свете приведет тайны тьмы, и объявит советы сердечныя* (1 Кор 4, 5) и *воздаст коемуждо по делом Его* (Рим 2, 6).

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

Бог знает все *будущее необходимое*. Он Сам от века в идеях Своих предвидел и предусмотрел законы бытия и весь строй мировой жизни; поэтому Он не может не знать все это и по устройению мира во времени.

Но не только необходимое, но и все *будущее случайное* Ему ведомо как в мире физическом, так и в мире нравственном. В *мире физическом* нет свободы; в нем все стоит в связи с необходимыми причинами, почему на самом деле нет такого чистого случая, где бы без всякой причины что-нибудь произошло; случайным то или другое явление нам кажется потому, что сокрыты от нас причины его (внезапные, напр., направления ветров, путь молнии, нечаянные падения каких-нибудь тел и пр.). Но ведением Божиим обнимаются и все эти, неведомые нам, причины, а потому бывают предусмотрены и все неожиданные, представляющиеся случайными, обстоятельства. {стр. 87} *Огонь, град, снег, голодь* (туман), *дух бурен*, по словам Псалмопевца, являются *творящими слово Его* (Пс 148, 8). Карательные молнии, будто бы случайно поражающие человека, на самом деле суть стрелы, которые гнев Божий рассыпает на нечестивцев (Пс 17, 15; Прем 5, 21).

Знает Бог и все будущее случайное в *мире нравственном*, все действия свободы человека. На предведение будущих случайных событий указывается в Писании как на один из отличительных признаков истинного Бога: *возвестите нам грядущее напоследок*, — говорится у пр. Исаии в обращении к ложным богам, — *и увемы, яко бози есте* (Ис 41, 23). Бытие в истинном Боге такого предведения доказывают многочисленные, содержащиеся в слове Божиим, предсказания будущих случайных действий свободы человеческой; многие из них были изрекаемы за 100, за 500, 700 и даже за 1000 лет, и оправдывались событиями, иные же исполняются на наших глазах, напр., предсказания Спасителя о распространении Евангелия (Мф 24, 14), судьбе иудейства (Лк 21, 24), о непоколебимом существовании церкви (Мф 16, 18) и др.

По способу и свойствам ведение Божие вне Его находящейся действительности отлично от познания человеческого и свободно от всех недостатков и ограничений последнего. Человек приобретает познания о внешнем мире чрез посредство действующих на него со вне впечатлений. Отсюда, человеческое познание является развивающимся *во времени*. Но Бог не получает впечатлений отвне, а знает вещи непосредственно Сам Собою и через Самого Себя; отсюда и самое ведение Божие свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково полно и совершенно, представляет собой единый и вечный акт *созерцания*. Далее, наши познания о существующем далеко *не всеобъемлющи*. Мы не обладаем таким знанием не только в настоящем, но даже и в будущем нельзя надеяться, чтобы мы когда-либо узнали все. Внутренняя, сокровенная сущность предметов для нас навсегда останется непостижимой. Но Бог знает и самую сущность предметов (Иер 23, 24), ибо все они суть выражение вонне Его вечных творческих идей о них.

{стр. 88}

Божественное предведение. Его возможность и соглашение с свободой человеческих действий. — Та сторона всеведения Божия, предметом которой являются будущие свободные действия нравственных существ, называется

предведением Божиим. Бог предвидит свободные действия человека, конечно, не в том смысле, в каком предусмотрительный человек может догадываться, ожидать чего-либо, или иногда предчувствовать что либо, а в том, что предвидит и предрекает их, как несомненно Ему известные, как имеющие непременно совершиться. Как это возможно и не стесняется ли предведением Божиим свобода человека? Относительно возможности такого предведения у отцов церкви было принято следующее объяснение: для Бога и будущее есть настоящее, потому что для Него нет времени, а ограничения — настоящее и будущее суть ограничения, принадлежащие времени; все частные моменты времени, делящиеся на настоящее, прошедшее и будущее, для Бога составляют только настоящее. Поэтому и будущее, имеющее последовать, для Него так же ведомо, как и настоящее. Не нарушается предведением Божиим и человеческая свобода, ибо ведение не есть еще необходимое определение действия или события. «Не потому что-нибудь необходимо сбывается, — рассуждали древние учителя, — что Бог предвидит, но потому Он и предвидит, что так сбудется» (*Августин. О граде Бож. V, 9–10; Дамаскин. Точн. изл. веры. II, 30*). Предведение Богом свободных действий человека можно уподобить нашему знанию действий других людей, а наше знание вовсе не стесняет свободы других людей; не от того человек так или иначе действует, что мы знаем его действия, — будем ли мы знать их или нет, самые действия его от того не изменятся. Наконец, если бы Бог Своим предведением необходимо предопределял свободные действия человека, то тогда Он, между прочим, являлся бы виновником злых действий человека, а такой мысли, очевидно, нельзя допустить.

2. Премудрость Божия. — Это совершенство или свойство разума божественного состоит в том, что Бог обладает знанием самых совершенных целей и наилучших, самых соответственных к достижению целей, средств, и умением прилагать последние к первым, обнаруживая все это и в делах Своего творения и промышленности. Мудрость свойственна и чело{стр. 89}веку. Но мудрость человеческая, как зависящая от разных внешних причин и обстоятельств, по необходимости бывает изменчива, не всегда вполне предусмотрительна и верна. Мудрость же божественная не зависит ни от чего постороннего или внешнего; она самобытна, как самобытно самое существо Божие, а потому вечна и неизменна, и вместе — всеобъемлюща и всесовершенна.

Так и изображает откровение это свойство Божие. Действия премудрости Божией проявляются во времени, но сама премудрость так же самобытна и вечна, как самобытно и вечно существо Божие. *Прежде неже создана быша, вся уведена Ему* (Сир 23, 29). Усыновление нас Богу Иисусом Христом, по слову апостола, предопределено Богом *прежде сложения мира* (Еф 1, 4–5). Все бытие мира во времени есть только постепенное, новерное осуществление от вечности в уме Божиим предначертанного плана мироздания и порядка в нем. Но как не могло быть несовершенства в плане, созданном всесовершеннейшим умом, так не могло быть несовершенства и в его осуществлении. *И виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело* (Быт 1, 31), свидетельствовал Сам Он по окончании творения. Создание звездного неба привело в восторг ангелов: *егда сотворены быша звезды, — говорит Бог у Иова, — восхвалиша Мя гласом велиим вси ангели Мои* (8, 37). Свящ. писатели единодушно выражают глубокое благоговение к Создателю, взирая на мудрое устройство мира, или, что то же, на его целесообразность. *Благослови душе моя Господа, — поет Давид, восхищенный созерцанием*

чудных дел Божиих; — *Господи Боже мой, возвеличился еси зело... яко возвеличишася дела Твоя, Господи: вся премудростью сотворил еси* (Пс 103, 1, 24). *Чудна дела Твоя, Господи* (Пс 138, 14; ср. Иов 9, 10; 37, 14 и др.)!.. *Бог премудростию основа землю, уготова же небеса разумом*, — повторяет премудрый сын Давидов (Притч 3, 19; ср. Иер 10 12). Проявление премудрости Божией прозревается священными писателями в устройении всех отдельных частей вселенной и во всех ее царствах. О премудрости Божией; открывшейся, напр., в создании царства {стр. 90} растительного, Сам Спаситель свидетельствует, что и Соломон во всей славе своей не одевался так пышно, как каждая из полевых лилий одета Творцом (Мф 6, 28–30).

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

Учение о премудрости Божией, содержащееся в откровении относительно в общих чертах, в творениях святоотеческих раскрывается с величайшею подробностью; раскрытию же той стороны этого свойства, которая проявилась в целесообразном устройении мира, некоторыми из них посвящены особые обширные рассуждения (Бес. на Шестоднев Василия Великого, Григория Нисского, И. Златоуста и др.). Непосредственное созерцание мудрого устройства природы и красоты ее всегда было могущественнейшим средством к познанию Бога и к убеждению в бытии Его, *ибо*, — говорит Премудрый, — *от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их* (Прем 13, 5). Уже языческие мудрецы (особенно Сократ и Платон) в чрезвычайном порядке и мудром устройстве мира видели свидетельство премудрости Художника мира. С расширением же круга познаний о природе для человека еще более способов и средств убеждаться в премудрости Творца.

{стр. 91}

б) Воля Божия и ее свойства.

Бог обладает всесовершеннейшей волей. Спаситель научал. в молитве предавать себя воле Божией: *Отче наш, — да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мф 6, 10), равно и Сам, молясь о мимойтии от Него чаши, говорил: *обаче не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк 22, 42).

Воля Божия в откровении изображается по существу своему *высочайше свободной*, по нравственному своему направлению — *всесвятой*, по силе и могуществу — *всемогущей*, по отношению к тварям свободно разумным — *требующей от них святости*, и потому наказывающей зло и награждающей добро, или *всеправедной*.

1. Высочайшая свобода воли Божией. — По своему существу воля Божия есть *воля высочайше свободная*. Свобода воли Божией состоит в том, что она в своих решениях и определениях совершенно независима ни от каких сторонних (внешних) побуждений или

влияний, но основание своей жизни и всех своих действий заключает единственно в самой себе. Такая свобода может быть свойственна только существу самобытному, каков Бог. В человеке хотя также есть свобода, но она никогда не бывает и не может быть такой полной. С одной стороны, в действиях своих человек находится в зависимости от влияния внешних условий, а с другой, — самая свобода его в своих определениях не может совсем освободиться от колебания и борьбы. Бог же независим ни от чего постороннего, и следовательно, Его воля определяется только лишь сама собой, т. е. она вполне и совершенно свободна. Равно в свободе воли Божией не может быть борьбы, колебания в выборе между какими-нибудь различными побуждениями Его природы, потому что природа божественная проста и едина.

Такою откровение и изображает волю Божию. Ап. Павел о Боге Отце, напр., говорит, что Он *нарек* (предопределил) *нас во усыновление Иисус Христос по благоволению хотения Своего* (Еф 1, 5), что Он открыл нам *тайну воли Своея по благоволению Своему* (ст. 9). Ясно, что здесь ра{стр. 92}зумеется воля, существующая в Боге от вечности, а в этой воле советы и решения могут возникать лишь непосредственно из глубины ее существа и независимо ни от чего стороннего и внешнего, что могло бы иметь на нее какое-либо влияние (Рим 11, 34). Та же мысль выражена у Псалмопевца так: *Бог наш — на небеси и на земли, вся, елика восхоте, сотвори* (Пс 113, 11).

Высочайше свободными, а не вынуждаемыми чем-либо, откровение представляет и все действия Божии по устройению мира. Он *вся действует по совету воли Своея* (Еф 1, 11) в делах промышленности как о мире вещественном, так и о мире нравственном: *и по воли Своей творит в силе небесней и в селении земнем* (Дан 4, 32; ср. Иов 23, 13). О раздаянии благодатных даров людям апостол говорит: *вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью, коемуждо якоже хочет* (1 Кор 12, 11).

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

В откровении Сам Бог изображается говорящим о Себе: *святи будите, яко Аз свят есмь* (Лев. 19, 2; 1 Пет 1, 16), а ангелы — славословящими Господа песней: *свят, свят, свят Господь Саваоф: исполнь вся земля славы Его* (Ис 6, 3; сн. Апок 15, 4). По свидетельству новозаветного откровения: *Бог свет есть, и тьмы в Нем несть ни единыя* (Ин 1, 5). Он даже *не искушается злом* (Иак 1, 13). Посему и в тварях Он ненавидит зло и любит добро: *мерзость Господеви путие развращени: приятни же Ему еси непорочнии в путех своих* (Притч 11, 20). Видимо святость Божия открылась на земле в лице воплотившегося едиnorodного Сына Божия.

{стр. 93}

Такое состояние свободы Божией, что она может хотеть и делать только добро и не может делать зла, есть проявление чистейшей свободы. Это потому, что не какая либо внешняя сила или судьба, и не какой либо, вне Бога, закон вынуждают Бога быть святым, но Он Сам, единственно по совету воли Своей, желает и делает добро; хотение и делание добра есть требование Его всесовершенной природы. Для человеческой воли такое состояние свободы есть идеал, к которому человек постепенно и по частям лишь может приближаться при содействии благодати Божией.

Бог не виновник зла. — Как существо всесвятное, Бог не может не только творить, но и желать бытия зла. В действительности же существует зло и в мире физическом, и особенно в мире нравственном. Согласимо ли это с святостью всемогущего Бога? В ответ на это недоумение отцы церкви объясняли следующее: злом в собственном и строгом смысле должно считать *грех*, нарушение свободой человеческой воли Божией; то же, что мы называем *физическим злом* (неурожай, пожары, бури, землетрясения и другие бедствия, наблюдаемые на земле), не есть само в себе зло; таковым оно является только для грешных людей; хотя оно действительно от Бога, но посылается для исправления людей и возбуждения их к добру, а потому есть добро. Грехи же, следствием которых бывает физическое зло, все происходят от злоупотребления свободой разумных тварей, которую Бог создал доброю и, даровавши им, уже не отнимает, попуская и ее злоупотребления, так как ею собственно условливается и добро нравственное. С этой точки зрения легко объяснимы, а отцами церкви и действительно были объясняемы, все те места Писания, которые на первый взгляд могут показывать в Боге как будто что-то несообразное с Его святостью [15].

1. Так, встречаются в Писании выражения, которыми Бог представляется как будто виновником ожесточения во зле, напр., ожесточения сердца фараонова (Исх 4, 21; 10, 1 и др.), или сердца израильтян (Втор 29, 4; Исх 6, 9). Так как, по свидетельству того же слова Божия, ожесточение фараона {стр. 94} зависело от него самого, а израильтяне сами не следовали закону, то выражения; Бог *ожесточил сердце* фараона или израильтян означают только то, что Бог *пустил* ожесточение свободы человеческой, а не то, что Сам Он *произвел* это ожесточение. Таков же смысл и встречающихся подобных выражений в Новом Завете, напр.: *затвори Бог всех в противление* (Рим 11, 32), *даде им Бог духа нечувствия, очи не видети и уши не слышати* (Рим 11, 8).

2. Иногда Бог представляется в Писании как будто располагающим к тем или другим худым поступкам, напр., говорится: о склонении Богом Давида к тщеславному исчислению народа (2 Цар 24, 1), о воле Божией на прельщение Ахава духом лжи (3 Цар 22, 20–23), на сожигание пр. Осии с женою непотребною (Ос 1, 2; 3, 1). Но первое в другом месте приписывается злему духу (1 Пар 21, 1). Об Ахаве представлено видение, а не какая либо действительная история; ослепление его, вследствие уклонения от света Божия во тьму суеверий, изображается как казнь правды Божией. То, что говорится об Осии, представляет собой символическое изображение преступной страсти израильского народа к богам языческим.

4. В некоторых местах Св. Писания приписывается Богу *искушение людей*, напр., Авраама, и, таким образом, Бог представляется как бы виновником греха. Но в подобных случаях нужно иметь в виду, какого рода искушение приписывается Богу. Искушение есть приведение какого-либо существа в такое состояние, в котором бы сокровенные его свойства открылись в действии. Искушение возможно двоякое: 1) искушение во зле, или возбуждение к действию злых склонностей, кроющихся в человеке, и 2) искушение в добре, или направление, даваемое действующему в нем началу добра в открытой борьбе против зла или против препятствий в добре, для достижения победы и славы. Первое не от Бога (Иак 1, 13), но есть следствие оставления Богом (2 Пар 32, 31): оно происходит от плоти

нашей, от мира, от других людей, и от диавола. Второго рода искушения от Бога, и, в меру духовных сил, посылаются во благо человеку. Такого искушения Давид просил себе (Пс 25, 2). Сам И. Христос *искушаем был по всяческим* (Евр 4, 15). Этого же рода было и искушение Авраама в Исааке.

{стр. 95}

3. Всемогущество воли Божией. — Всемогущество воли Божией состоит в том, что Бог приводит в исполнение все угодное Ему без всякого затруднения и препятствия, так что никакая сторонняя сила не может удерживать или стеснять Его действования.

Св. Писание весьма часто говорит о всемогуществе Божиим. Оно называет Бога *Господом сил* (Пс 23, 10), *Богом сил*, Которому по силе нет равного (— 88, 9), *единым сильным* (1 Тим 6, 15), *Вседержителем* (Παντοκράτωρ — Иер 32, 18–19; 2 Кор 6, 18 и др.), у Которого *не изнеможет всяк глагол* (Лк 1, 37). *Невозможно же для Него ничтоже* (Иов 42, 2; Мф 19, 26). Он *может от камня воздвигнути чада Аврааму* (Мф 3, 9). Приготовляя Авраама к имеющему быть повелению и обетованию, Бог говорит о Себе: *Я Бог всемогущий* (El Schaddai — Быт 17, 1). Во вне всемогущество воли Божией сначала открылось в творческом произведении всего того, что Богу угодно было создать: *вся, елика восхоте Господь, сотвори* (Пс 113, 11), и сотворил все единым словом: *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс 32, 9). Затем оно постоянно открывается в делах никогда не прерывающегося владычественного промысления Божия о тварях, а особенно в чрезвычайных действиях, совершаемых для особенных целей, каковы чудеса: *благословен Господь Бог израилев, творяй чудеса един* (Пс 71, 18; 76, 14 и др.). В частности, в области нравственного порядка, всемогуществом Божиим, без нарушения свободы людей, будет достигнуто окончательное и полное торжество добра над злом, так что Владыка духовно-нравственного царства *положит вся враги под ногама Своима* (1 Кор 15, 25).

Примечание. Против идеи всемогущества Божия делались в древнее время, высказываются иногда и ныне некоторые возражения и недоумения. Говорят: так как Бог не может грешить, допускать лжи, умереть, сделать смертного бессмертным, прошедшего — настоящим, чтобы 2х2 было вместе и 4 и 10 и т. п., то Он не всемогущ. Ответом на подобные рассуждения может служить следующее. Всемогущество Божие заключается не в том, чтобы делать все, что {стр. 96} бы нам ни вздумалось, а в том, что Бог может приводить в исполнение все угодное Его воле: если же Его воля не хочет многого такого, что противно Его совершеннейшей природе и Его всесовершеннейшему разуму, то это показывает не слабость ее и бессилие, а напротив, — ее силу и могущество. Вообще же по поводу этих и подобных возражений должно заметить, что всемогущество Божие не физического, а *нравственного* характера. Требовать же от Бога деятельности, на которую Он вызывается приведенными возражениями, значило бы требовать, чтобы Он потерял Свое всемогущество и перестал быть тем высочайше разумным существом, каким есть.

4. Правда Божия. — Воля божественная, будучи сама в себе свята, требует и от разумных творений также святости, а потому дает им закон нравственный, ведущий исполняющих его

к святости, и, как всемогущая, за исполнение его награждает, за нарушение — наказывает. Это свойство воли божественной есть *высочайшая правда* или справедливость. Правда воли Божией, таким образом, проявляется в двух действиях: в правде, дающей закон святости (правда законодательная), и в правде, воздающей нравственным существам — каждому по заслугам (правда мздовоздаятельная или правосудие). На оба эти действия воли Божией указывает апостол, когда говорит о Боге, что Он *един есть Законоположник и Судия, могий спасти и погубити* (Иак 4, 12).

Воля Божия — всевятая — требует и от людей святости. Через Моисея Бог говорил: *будьте святы, яко Аз свят есмь* (Лев 19, 2); Спаситель мира также учил: *будьте вы совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф 5, 48; сн. 1 Пет 1, 15). Требуя святости от разумно-свободных существ, Бог дал людям закон нравственный, следуя которому они действительно могли бы уподобляться Богу. Закон этот двоякий — внутренний, естественный, начертанный в самой природе человека (Рим 2, 14–15), и закон внешний, положительный или откровенный, разделяющий на ветхозаветный и новозаветный.

Бог есть и праведный Судия, воздающий за исполнение или нарушение данного Им закона. *Мне отмщение, и Аз воздам, глаголет Господь* (Втор 32, 35; Рим 12, 19; Евр 10, 30). *Не льститеся: Бог поругаем не бывает. Еже бо аще сеет человек, тожде и пожнет: яко сеяй в плоть свою, от плоти пожнет истление; а сеяй в дух, от духа пожнет живот вечный* (Гал 6, 7–8). Им на вечные времена установлен такой закон, что правда и добро уже естественным образом влекут за собой относительное блаженство, а зло и порок — мучения и зло.

Но с появлением греха и вообще вследствие злоупотреблений свободы разумных существ одного этого суда правды Божией сделалось недостаточным. Открылась необходимость со стороны всесвятого Бога в особых действиях Его промысла (употреблении положительных наград и наказаний) для ограничения зла и торжества добра. Откровение свидетельствует, что Бог действительно проявлял и проявляет Свое правосудие и в особых действиях Своего промысла. Так, как только согрешили ангелы, Бог их *не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти* (2 Пет 2, 4; Иуд 6 ст.), — согрешили прародители, и также подверглись праведному осуждению Божию (Быт 3 гл.). Дальнейшая история человечества подтверждает правосудие Божие указаниями на многочисленные действия его, представляя примеры наказания за нечестие и награждения за исполнение святой воли Его как целых народов и всего человечества, так и отдельных лиц, каковы, напр., всемирный потоп, судьба Содома и Гоморры, смешение языков и рассеяние племен и пр. Особенно ясно и поразительно видны действия правосудия Божия в истории богоизбранного народа израильского от начала ее и до наших дней.

Правосуден Бог и в отношении к отдельным лицам: *очи Господни* (обращены) *на праведныя, и уши Его в молитву их; лице же Господне на творящие злая, еже потребити их от земли* (1 Пет 3, 12). *Кийждо, еже аще сотворит благое, сие примет от Господа, аще раб, аще свободь* (Еф 6, 8; сн. Пс 5, 12–13; 23, 4–5 и др.). *Дворы праведных Им благословляются* (Притч 3, 33), и напротив, *проклятие Господне на доме нечестивого* (Притч 3, 33; сн. 15, 25). На нечестивых пребывает *гнев Божий* (Ин 3, 36; Рим 1, 18; 12, 19; Еф 5, 6; Пс 77, 31 и др.). По отношению к беззаконникам, по образному выражению Писания, *Бог наш огонь поядаяй есть* (Евр 12, 29; Втор 4, 24).

Как на особенные, чрезвычайные проявления правосудия Божия, откровение указывает на тайну искупления и будущий всемирный суд. В деле искупления Бог *не ведевшего греха* (И. Христа) *по нас грех сотвори* (сделал для нас жертвою за грех; 2 Кор 5, 21), *в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов* (Рим 3, 25), а день всемирного суда Божия будет

днем гнева и откровения праведного суда Божия, в который Бог воздаст коемуждо по делом его (Рим 2, 6). Тогда примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2 Кор 5, 10).

Соглашение правосудия Божия с тем явлением, что праведники часто бедствуют, а грешники благоденствуют. Против правосудия Божия с давних времен указывается на торжество нравственного зла в лице благоденствующих грешников, при унижении добродетели в лице страждущих и гонимых праведников. И ныне, под ударами кажущихся незаслуженными бедствий, нередки случаи ропота на Бога и даже отпадения от веры в Него к неверию. Но при свете богооткровенного учения и уроков, даваемых опытами жизни, выставленное возражение против правосудия Божия потеряет свою силу, если при суждении об указанном явлении иметь в виду следующее. 1) На земле нет полного воздаяния; поэтому и праведники могут часто страдать и нечестивые благоденствовать. 2) Бедствия, которым подвергаются праведники, и видимое благоденствие грешников часто зависят от людей, от их несправедливости и пристрастия, вообще от действия их свободной воли. Но Бог как вообще не стесняет свободы своих тварей, так не желает ее стеснять и в этом случае. 3) Добрые люди, при тягостях внешнего положения своего, пользуются драгоценнейшими внутренними благами: миром духовным, радостями и утешениями от Бога (Рим 14, 17), а грешники, при внешнем благополучии, имеют источник мучений для себя в самых своих страстях и беззакониях (Прем 11, 17), {стр. 99} оказывающих губительное влияние на их душу и тело. 4) Когда Бог попускает страдания праведников и даже ниспосылает их на людей благочестивых, Он поступает по правде, ибо не бывает на земле праведника, который бы в чем-либо не согрешил (1 Ин 1, 8; Притч 20, 9); делает же это Он с благою целью, чтобы чрез бедствия очистить их от всякой греховной скверны (Прем 3, 6; 1 Пет 1, 6–7), утвердить в добре (Рим 5, 3–5; 2 Кор 4, 16), и, наказав временно здесь, возвысить их будущую славу (Прем 3, 4–5; 2 Кор 8, 17); с другой стороны, Он попускает и благоденствие грешников по правде, ибо и грешники имеют иногда в себе немало доброго; в то же время они побуждаются к покаянию тем, что Бог, изливая на них благодать, не наказывает за грех (Рим 2, 4; 2 Пет 3, 9). Главное же, — 5) правосудие Божие по отношению к людям не должно ограничивать пределами их настоящей жизни, которая для них есть только время подвигов и воспитания для вечности: есть жизнь другая, в которой правда Божия воздаст всем по заслугам, когда праведники будут вечно блаженствовать, а грешников постигнет вечное наказание.

в) Чувство или чувствование Божие. Его свойства

На бытие в Боге способности, соответствующей в нашей духовной природе способности чувствований (или нашему сердцу с его отправлениями, т. е. чувствованиями), откровение указывает во многих случаях. Так, о Боге говорится, что Он находит людей *по сердцу Своему* (Деян 13, 22), что Он в одних случаях *радуется* от всего сердца Своего (Иер 32, 41), а в других Его сердце исполняется *жалости* (Ос 11, 8), что Он *любит правду и ненавидит беззаконие* (Пс 44, 8; Притч 11, 20; Евр 1, 9).

Существенными свойствами нашего чувствующего духа являются, с одной стороны,

влечение и любовь к собственному благу и чувство радования или блаженства от обладания этим благом, а с другой — влечение к благу других или любовь к другим. То и другое откровением усваивается и Богу, конечно, в высочайшей степени. К существенным свойствам Божиим со стороны Его чувствования, следовательно, относятся: 1) *всеблаженство* (стр. 100) *Божие* и 2) *бесконечная благодать* или *любовь к тварям*.

1. Всеблаженство Божие. — Это свойство в Боге есть необходимое следствие всех других Его свойств и совершенств. В Боге вся полнота бытия и жизни, бытия самобытного, и жизни, представляющей совершеннейшее единство. Это-то, собственно, и составляет верховное благо. Отсюда, Бог в Самом Себе имеет все нужное для полного блаженства; любовь к благу в Нем, поэтому, неизменно совпадает с самым его обладанием, а вследствие этого Ему от вечности должно быть свойственно неизменное *всеблаженство*. Понятно, что такая полнота блаженства не может быть свойственна человеку; человек хотя и имеет непреодолимое влечение к истинному благу, но не в нем самом, а вне его существуют условия, необходимые для удовлетворения этой потребности; преодолеть препятствия к достижению блага он часто бывает не в состоянии; отсюда ощущение блага или блаженства в большей или меньшей степени неизбежно ослабляется и затемняется у него чувствами неприятными, проистекающими от ощущения лишения блага или его неполноты.

Св. Писание усваивает это свойство Богу, когда называет Его *блаженным* (1 Тим 1, 11; 6, 15), указывает, что *полнота радостей пред лицом Его, блаженство в деснице Его во век* (Пс 15, 11), что Он *не требует ничего* (Деян 17, 26), т. е. обладает блаженством независимо ни от кого и ни от чего, что и праведники будут находить блаженство в лицезрении Божиим: *блаженны чистии сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф 5, 8).

2. Бесконечная благодать или любовь Божия к тварям. — Это свойство или совершенство Божие состоит в том, что Бог дарует тварям Своим столько благ и совершенств, сколько нужно для их блаженства и сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию.

Благодать, по учению откровения, составляет как бы самую сущность Божию. «Если бы у нас, — говорит *Григорий Богослов*, — кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? — ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Св. Духа (1 Ин {стр. 10} 14, 8, 16), *Бог наш любви есть*» (Сл. 23). Эта-то неизреченная любовь или благодать побудила Бога создать мир с разумно нравственными существами, способными любить Его и находить в Нем для себя блаженство (Еф 1, 5, 9; Ин 14, 23; Мф 25, 34). Все промыслительные действия Бога в мире суть проявления Его благодати. *Вси путие Господни милость* (Пс 24, 10). *Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делех Его* (Пс 144, 9). Как бы ни была мала и ничтожна тварь, благодать Божия не только не гнушается ею, но с любовью заботится о ее жизни и нуждах. *Не две ли птицы (воробья) ценятся единым ассарием*, — говорит Господь, — *и ни одна от них падает на земли, без Отца вашего* (Мф 10, 29; сн. Прем 11, 25–27).

В особенности Свою благодать Бог явил и являет в отношении к человеку. В Ветхом Завете Бог, обращаясь к Израилю, говорит: *еда забудет жена отроча свое, еже не помиловати исчадия чрева своего? Аще же и забудет сих жена, но Аз не забуду тебе* (Ис 49, 15). а в Новом Завете Спаситель говорит: *отца не зовите себе на земли: един бо есть Отец ваш, Иже на небесех* (Мф 23, 9). Он отечески внимлет всем нашим молитвам (Мф 7, 9–11), печется о всех наших нуждах, не исключая и худых из нас, *яко солнце Свое сияет на злыя и благия, и дождит на праведныя и неправедныя* (Мф 5, 45; сн. Деян 17, 25), и вообще ниспосылает *всяко даяние благо и всяк дар совершен* (Иак 1, 17). Самым же высшим проявлением и свидетельством

бесконечной благодати Божией к нам слово Божие представляет совершенное едиnorodным Сыном Божиим дело нашего искупления: *так о возлюби Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodнаго дал есть, да всяк веруай в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный* (Ин 3, 16).

Так необъятно велика и неизреченна благодать Божия по отношению к существам сотворенным! Это не то, что возможная в существах ограниченная любовь к другим. В любви человеческой, как бы она ни была бескорыстна, скрывается потребность через увеличение блага других увеличить собственное благо; {стр. 102} благодать же Божия изливает дары тварям не с тем, чтобы увеличить собственное благо, ибо Бог всеблажен, а с тем, чтобы сделать их участниками блаженства. И простирается благодать Божия не на какую-нибудь ограниченную часть мира, что составляет свойство любви существ ограниченных, но на весь мир, со всеми в нем находящимися существами. *Милость человека*, — говорит сын Сирахов, — *на искреняго своего, милость же Господня на всяку плоть* (18, 12).

Совместимость в Боге с благодатью правосудия. Бесконечная благодать Божия, изливающая безмерное множество благ на разумно-свободные существа, кажется некоторым непримиримою с правосудием Божиим, строго наказывающим за грех. Иные из древних еретиков (гностики, особенно Маркион, манихеи, позднее — павликиане и богомилы), находя невозможным существование в едином Боге свойств любви и правосудия, даже допускали существование двух богов: бога верховного — благого, являющего себя любящим и милующим отцом (новозаветного), и бога подчиненного ему — злого, открывающегося грозным и карающим судьей (ветхозаветного). Но и в современном христианском обществе многими выражается видимое сочувствие к представлению Бога лишь Богом любви и готовность исключить из понятия о Нем свойство правосудия. Такие представления о Боге нельзя не признать односторонними. Конечно, Бог *любы есть*, но любовь Его есть любовь справедливая, как и правда Его есть правда, одушевленная любовью: любовь без правды не была бы истинною любовью (явилась бы простою чувствительностью и благодушием), равно и правда без любви не была бы истинною правдою (превратилась бы в холодность или бездушие, близка была бы к жестокости). Откровение не разделяет правду и любовь в Боге, а изображает Бога и любящим отцом и правосудным судьей, усваяя оба эти свойства Богу и каждое порознь (см. выше) и вместе, называя Его *прощающим и наказывающим* (Пс 98, 8; сн. 24, 8–10; 84, 11; 114, 5; 144, 7, 17; Сир 16, 13; Иер 3, 11–12 и др.), *сохраняющим милость* в тысячи родов, *прощающим вину и преступление и грех, но не оставляющим без наказания, наказывающим вину отцов* {стр. 103} *в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода* (Исх 34, 6–7; сн. Чис 14, 18–19).

Согласно с учением откровения и древние учителя разъясняли, что истинный Бог должен быть мыслим вместе и благим и правосудным. Благодать или любовь Божия к людям, рассуждали они, имеет целью их блаженство, но в основании своем она есть любовь к раскрывающемуся в людях нравственному добру, при обладании которым только и возможно их блаженство. Правда же Божия, когда она воздает блаженством за добро, является тою же любовью к людям. Но и тогда, когда она «*в настоящее время долготерпения Божия*» лишает грешника тех или других благ и прямо наказывает за зло, является благою, ибо главная цель земных наказаний Божиих та, чтобы, независимо от их вразумительного для всех других примера, самого грешника побудить к тому, чтобы он не грешил более и совершенно исправился. *Егоже бо любит Господь, наказует*, наказывает как любящий отец, для блага наказываемого (Притч 3, 11–12; сн. Евр 12, 5–8). Отсюда и самые наказания Божии отцы церкви сравнивали с медицинскими пособиями врачей, иногда тяжкими (прижигания, отсечения частей тела), но исходящими во врачах из чувства соболезнования больному и желания помочь ему. Правосудие этого вида (настоящее) является, таким образом, имеющим

целью наше же собственное благо (есть δικαιοσύνη σωτήριος), а потому оно, как говорил Тертуллиан, «есть род благодати», служит «оградой и светильником для благодати», или, по определению отечественного святителя (митр. Филарета), есть «облачение и выражение любви». Но и правосудие Божие, имеющее проявиться в день гнева и откровения праведного суда Божия (правосудие в собственном смысле — δικαιοσύνη δικαστή), когда оно воздаст вечным блаженством, то, конечно, явится любовью же, но когда и лишит блаженства упорных и ожесточенных грешников, то не по недостатку в Боге благодати или любви, а по неспособности самих нераскаянных грешников принять дары Его любви, потому, что они сами с гордостью отвергнут их. И в этом нет ничего несовместимого с Божией благодатью; по отношению к бы{стр. 104}тию условному благодать Божия и обнаруживается как условная или обусловленная верою и любовью людей (Ин 14, 21–23; сн. 15, 10; Пс 102, 11, 13 и 18).

§ 19. Отношение приписываемых существу Божию свойств и самому Его существу. Понятие о Боге, как общий вывод из учения о свойствах Божиих

I. Из изложенного учения о свойствах Божиих можно видеть, что понятие о них составляется нами на основании созерцаемых в делах творения и промысления совершенств Божиих и откровенного Его слова, а самые свойства суть только внешние отображения Его в мире. Отсюда возникает вопрос: в каком отношении находятся познаваемые нами свойства Божии к самому Его существу? Имеют они предметное значение, т. е. суть действительные свойства Божии, существенно и действительно существующие в Самом Боге, или они суть не более, как только формы нашего конечного мышления о Существо беспредельном, не заключающие в себе ничего соответствующего самому Его существу? [16].

Откровение учит, что в мире хотя и в слабой степени, якоже зеркалом в гадании (1 Кор 13, 12), но действительно, а не призрачно, отображается то, что существует в Боге — Его присносущная сила и Божество (Рим 1, 19–20). Встречается в нем, далее, множество мест, в которых Сам Бог, говоря от лица Своего, усваивает Себе разнообразные свойства, напр.: *Аз есмь Сый, Аз свят есмь, Аз Господь Бог ваш, и не изменяюся* и др. И. Христос называл Его Духом, приписывал Ему самосущие, любовь, знание и другие свойства. Думать, что слова Божии — пустые слова, не заключающие в себе ничего действительно принадлежащего Его природе, {стр. 105} было бы странно и недостойно Бога. Если Бог по истине есть, то, конечно, Он есть таков, каким Сам Себя открыл людям в Своем слове. По учению откровения, следовательно, усваиваемые Богу свойства должно признавать имеющими не призрачное, а предметное значение, только в Самом Боге, конечно, существующими в высшем и несравненно совершеннейшем виде, чем какими они являются в мире.

С точки зрения здравого мышления, признающего Бога Творцом мира, усваиваемые существу Божию свойства также нельзя представлять лишь произведениями личной мысли нашей. Если мир есть творение Божие, то он есть и выражение Его совершенств. В действии всегда отражаются свойства производящей его причины. Следовательно, и познаваемые через посредство мира свойства Божии не могут не иметь предметного значения. Правда, мир не есть полное выражение совершенств Божиих; действие всегда бывает меньше и ниже своей причины. Но отсюда следует только то, что Бог превыше мира и отображаемые Им в мире Его качества и совершенства должно приписывать Ему в отрешении от всякой конечности и несовершенств, и что, кроме открываемого Богом, в Нем Самом есть много такого, что Ему одному ведомо и от других сокрыто, но не то, что эти отображения не выражают ничего из Его существа.

II. Если познаваемые чрез посредство мира и из слова Божия свойства Божии выражают собой нечто присущее Богу в Самом Себе, и при том так, что каждое из них заключает в себе нечто действительное и соответственное своему высочайшему предмету, то, если составим на основании познания этих свойств понятие о Боге, оно также будет заключать в себе нечто соответствующее существу Божию. Совокупность изложенных свойств существа Божия приводит к такому именно понятию о Боге: Бог есть бесконечный личный Дух, обладающий совершеннейшими бытием и жизнью: по бытию Своему — Он самобытен, неизменяем, вечен, неизмерим и вездесущ, по духовным Своим свойствам, при обладании совершеннейшими разумом, волею и чувством, — Он всеведущ, премудр, всесвободен, всесвят, всемогущ, всеправеден, всеблажен, все{стр. 106}благ. Понятие это, конечно, *не есть определение самого существа Божия*, которое непостижимо, а следовательно, в строгом смысле, и неопределимо; в сравнении с полнотою совершенств, сокрытых в безграничном существе Божиим, оно есть даже весьма скудное и темное, но в условиях земной жизни оно в достаточной степени приближает к нашему разумению непостижимое *существо Божие*, или то, что есть Бог Сам в Себе.

II. Единство существа Божия.

§ 20. Единство Божие, как отличительный признак истинного понятия о Боге. История догмата.

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

Поэтому церковь догмат о единстве Божиим, как необходимо содержащийся в истинном понятии о Боге, всегда признавала одним из главных и коренных догматов. В символе Никео-Цареградском, как и в древнейших, этот догмат непосредственно следует за словом «верую». И христианская церковь всегда и справедливо смотрела на него, как на первый отличительный догмат откровенной религии от всех религий естественных, проповедывавших многобожие, или двубожие.

II. История догмата о единстве Божиим в главнейших моментах такова. В первые времена истории человечества вера в единого Бога составляла достояние всего рода человеческого; все люди Ему одному служили и Ему одному поклонялись. Среди первых людей она была плодом непосредственного откровения Бога в первобытном невинном состоянии. Путем предания от них она перешла к следующим поколениям и более или ме{стр. 107}нее долгое время сохранялась во всем человечестве, но не сохранилась навсегда. Погружение людей в жизнь чувственную, помрачение ума и сердца под влиянием страстей и нечестия, не без участия и князя власти воздушных, привели к тому, что они, *разумевшие Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но... измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека, и птиц, и четвероног, и гад* (Рим 1, 21, 23). Так появилось в роде человеческом, — полагают, перед временем призвания Авраама (Нав 24, 2), — многобожие (политеизм) или

язычество, т. е. обоготворение твари вместо Творца, принявшее разнообразнейшие формы. Лучшие из языческих мудрецов сознавали неразумие языческого многобожия и возвышались до мысли о единстве Божиим; иные из них даже подвергали осмеянию верование во многих богов, особенно в конце истории дохристианского человечества. Но восстановить в первобытной чистоте веру в единого Бога философия была не в состоянии; она могла лишь только разрушить народные верования во многих богов. Некоторые же из языческих мудрецов думали очистить народные верования тем, что приняли два главные начала — доброе и злое, каковы, напр., Ормузд и Ариман в религии Зороастра. И многобожие или двубожие было в дохристианские времена религией почти всего человечества в продолжение нескольких тысячелетий. Чистой и неповрежденной вера в единого Бога сохранялась только в Церкви Ветхозаветной, устроенной Богом в потомстве Авраама. Во времена новозаветные истина единства Божия не всеми была принята и содержима в чистом виде. Кроме сильного своей давностью язычества, противниками этого догмата явились те из еретиков, в основе учения которых лежал дуализм. Таковыми были, прежде всех других, еретики, известные под именем *гностиков* (II в.). Все они, хотя и признавали единого верховного Бога, но допускали и многих богов низших, или эонов, истекших из Него, а в материи видели самостоятельное, независимое от Бога начало чувственной, материальной жизни и зла; не сам верховный Бог, а один из эонов представляется ими и образователем (демиургом) видимого мира. {стр. 108} С падением гностицизма явились *манихеи* (III–IV в.), проводившие дуализм еще последовательнее и полнее, чем у большинства гностиков. В позднейшие века противниками догмата о единстве Божиим были *павликиане* (появились в VII в.), признаваемые некоторыми за отрасль манихейства, затем — т. н. *евхити* или *массалиане* (XI–XII в.) и *богомилы* (X–XIII в.). Лжеучение богомилов из Болгарии, где появилась эта ересь, вследствие близких сношений русской церкви с церковью болгарской, проникало и в Россию. Ныне дуализм составляет достояние немногих, относительно малоизвестных сект.

§ 21. Учение откровения о единстве Божиим. Ложность многобожия и двубожия.

I. Истина единства Божия возвещается как в откровении ветхозаветном, так и в новозаветном.

В ветхозаветной религии учение о единстве Божиим составляет догмат, по преимуществу отличающий эту религию от религии всех других древних народов. Веровать в единого Бога-Творца, Ему одному служить, не почитать языческих богов за действительных богов и не поклоняться им, составляло главнейшую обязанность древнего еврея, о которой постоянно и настойчиво напоминали богоизбранному народу Моисей, пророки и другие богопросвещенные мужи. Первой заповедью Моисеева закона была заповедь о почитании единого Бога: *Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли египетския, от дому работы. Да не будут тебе бози инии, разве Мене* (Исх 20, 2–3). *Господь Бог твой, сей Бог есть, и несть разве Его* (Втор 4, 35, 39; 32, 39). Прощаясь с народом перед смертью, ветхозаветный законодатель в таких словах внушал хранить эту заповедь твердо и вечно: *слыши, Израиль! Господь Бог наш, Господь един есть. И возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от всея души твоя, и от всея силы твоя. И да будут словеса сия... в сердца твоя, и в души твоя. И да накажеша ими сыны твоя, и да возглаголеши о* {стр. 109} *них сидя в дому, и идый путем, и лежа и востая. И навязжеша я в знамение на руку твою, и да будут непоколеблема пред очима твоима* (повязкою над глазами твоими). *И да напишете я на прязех* (на косяках) *храмин ваших... Да не ходите вслед богов иных, богов языческих* (Втор 6, 4–9, 14).

В связи с выраженной в этой заповеди истиною находятся все прочие важнейшие истины Ветхого Завета, напр., мессианская идея, идея о завете между Богом и народом и др. Эта же истина, т. е. единства Божия, лежала в основании государственного, общественного и церковного строя жизни: еврейский народ был обществом Иеговы и никто не мог сделаться членом этого общества, не уверовавши в Иегову; царем в нем должен был быть Иегова (теократия); для всего народа был один только храм (первоначально одна скиния), и в нем совершалось служение одному только Иегове.

Примечание. При утверждении единства Божия, в свящ. книгах Ветхого Завета нередко встречается наименование Бога во множественном числе — Elohim (един. число — Eloah, от ul — быть сильным, крепким), называется Он также *Богом Авраама, Исаака, Иакова* (Исх 3, 6, 15), *Богом израилевым* (5, 1), *Богом еврейским* (4, 22), *Богом великим паче всех богов* (18, 11), *Богом богов и Господом господей* (Втор 10, 17), говорится о Нем: *кто подобен Тебе в бозех Господи* (Исх 15, 11), и под. Нет какого-либо противоречия между такими выражениями ветхозаветного Писания о Боге и ясным учением того же Писания о единстве Божиим.

Так, что касается имени Elohim, то это наименование не содержит мысли о множественности божественных существ. Если бы с этим именем когда-нибудь соединялось представление, напоминающее многобожие, то писатели священных книг, строгие ревнители закона Моисеева, запретили бы или уничтожили бы его употребление для выражения мысли о едином истинном Боге. Между тем на самом деле оно было употребительнейшим именем Божиим, и даже употребляется там, где с нарочитою силою утверждается истина единства Божия, напр., в словах: *чтобы ты знал, что Иегова есть Бог (Elohim), и нет еще кроме Его* (Втор 4, 36; сн. 10, {стр. 110} 17 и др.), или: *и рече Бог (Elohim) к Моисею: Аз есмь Сый* (Исх 3, 14). *Окончание множественного числа* этого имени — это только своеобразная лингвистическая форма; по исследованиям филологов-гебраистов, в отношении к истинному Богу она употреблялась не для обозначения идеи множественности в количественном смысле, а для означения Божества вообще (в том же значении, что Deitas, θεϊότης, Gottheit, Божество) и ближайшим образом для выражения неисчерпаемой полноты и множественности свойств Божества (т. е. в смысле: Бог един, но сил у Него неисчислимое множество), а также для обозначения высочайшего величия Существа, называемого этим именем. Иногда употребляется это наименование в Ветхом Завете при сказуемом в единственном числе (в тех только случаях, где Elohim указывает на Бога в Его истинном значении). Такое своеобразное употребление этого имени дает основание к предположению, что это имя указывало на единство в жизни Божества при множестве сил в Боге и при безграничной полноте Его жизни. Более же посвященным в таинства веры этой своей особенностью оно могло открывать и нечто более глубокое, таинственное в познании Божества, — указывать на таинство Св. Троицы (особенно Быт 1, 1, 26; 3, 22; 11, 7) ^[17].

Наименования Иеговы Богом родоначальников еврейского народа, Богом *израилевым. еврейским*, вообще изображения Его, как Владыки, Промыслителя и Спасителя преимущественно народа израильского, также не содержат той мысли, что у Иегова — один не безусловно, а условно, есть Бог *народный*, имеющий владычество только над Израилем, а другие народы имеют особых владык. Этими

наименованиями указывается только на особенные отношения Иеговы к народу израильскому и народа Божия к Иегове {стр. 111} вследствие домостроительства человеческого спасения, по которому Бог избрал и отделил народ еврейский из среды всех народов и соединил его с Собой союзом особенного завета. Так как Израиль из всех языков земли, по благоволению к нему Божию, *бысть часть Господня и людие Его* (Втор 32, 9), *сын и первенец Его* (Исх 4, 22), то и Израиль с своей стороны мог называть Иегову своею частью, Богом в особенности *своим*, по своей близости к Нему и силе завета.

Наконец, что касается встречающихся в Библии сравнений истинного Бога с богами языческими, равно и таких выражений, в которых языческие боги представляются как бы живыми существами (напр. Исх 12, 12; Пс 95, 4 и др.), то когда священные писатели называли языческих богов богами, то называли так применительно к принятому словоупотреблению; как иначе они могли назвать то, что все называли богами? Изображения же этих богов по местам, как действительных существ, суть только олицетворения, свойственные поэтическому, живому изображению. Но что свящ. писатели на самом деле не представляли их действительными богами, это ясно из изображений ими суетности и ничтожности языческих богов и всего языческого культа.

Новозаветное откровение, научая веровать в триипостасность Божества, также прежде всего утверждает истину единства Божия. Спаситель, на вопрос законника: *какая есть первая всех заповедей?* отвечал: *первейши всех заповедей: слыши Израилю, Господь Бог ваш, Господь един есть* (Мк 12, 28–29; сн. Втор 6, 4). В молитве Своей к Богу Отцу Он говорил: *се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога, Которого не знали язычники-многобожники.* (Ин 17, 3).

Апостолы, естественно, провозглашали единство Божие всякий раз, когда надлежало им обращаться ко Христу многобожников-язычников. Апостол языков в Листрах (Деян 14, 8–18), ареопаге афинском (17, 22–31), Ефесе (19, 26), обличал многобожие и научал вере в единого Бога, показывал, что проповедуемый им Бог — Творец неба и земли обо всем печется, и потому Он един есть истинный Бог. По разным поводам {стр. 112} та же истина повторяема была апостолами и новообращенным. Тот же апостол языков писал коринфянам по вопросу о ядении идоложертвенных: *идол ничтоже есть в мире, яко никтоже Бог ин, токмо един. Аще бо и суть глаголемии бози мнози, или на небеси, или на земли: якоже суть бози, и господие мнози; но нам един Бог Отец, из Него же вся, и мы у Него* (1 Кор 8, 4–6; сн. Рим 3, 29–30; Еф 4, 6 и др.).

II. Представители древне-Вселенской Церкви, побуждаемые заблуждениями многобожия и двубожия, имели нужду защищать истину единства Божия и посредством рассудочных соображений. Опровергая ложные учения, они, с одной стороны, представляли положительные доказательства того, что истинный Бог должен быть мыслим единым, а с другой, — подвергали разбору противные этому догмату учения — многобожие и двубожие, показывая внутреннюю их несостоятельность.

Истинный Бог должен быть представляем единым. Это открывается, объясняли древние учителя, прежде всего из самого *понятия о Боге*. Бог есть существо всесовершеннейшее, а с понятием высочайшего совершенства неразлучно понятие единства. — Бог есть существо беспредельное и всенаполняющее Собою, а такое существо возможно одно. (*Ириней*. Прот.

ерес. II, 1; *Тертул. Прот. Марк.* 1–3; *Дамаскин. Точн. изл. в. I, 5*). К тому же заключению приводит и *наблюдение над миром*. Мир один; в жизни его усматривается постоянный порядок и гармония; все направляется в нем к определенной цели. Творение такого мира и управление им может быть действием ума только единого. Если бы творение и промышление было делом многих, то в случае несогласного их действия произошел бы беспорядок, а согласию в них быть нельзя. «Многоначалие есть безначалие», говорит св. *Афанасий* (Сл. на язычн. 35–39).

Подвергая разбору самые учения язычников о бытии многих или только двух богов — доброго и злого, отцы и учителя церкви разъясняли следующее.

Языческое многобожие есть одно преступное отступление от древней всеобщей веры в единого Бога, явившееся плодом невежественности и нравственной испорченности людей, и так суеверно и нелепо, что сами же языческие писатели, поэты и философы подвергают его осмеянию, исповедуя в то же время единство Божие (утверждение апологетов, также *Климента Ал.* в *Стром.* V, 14, *Августина* — О граде Бож. IV, 13 и др.). Оно само в себе заключает несообразности. «Если Бог не един, то нет Бога», с силою и справедливостью говорил Тертуллиан, а по словам св. Афанасия, как «многоначалие есть безначалие», так и «многобожие есть безбожие» (Сл. на язычн. 38). Множество богов невозможно. Если допустить многих богов, надобно непременно предположить, что они или различаются между собой чем-нибудь (напр. по благодати, силе, премудрости, по времени, месту и пр.), или не различаются. Если они будут различаться, то один не будет иметь чего-нибудь такого, что принадлежит другому; следовательно, это уже не будет Существо совершеннейшее, это не будет Бог. а если у них общи все те свойства, которые относятся к бытию и сущности, и они не имеют никакого различия, то нет причины, почему бы их различать; тогда вернее сказать, что один Бог, а не многие (*Дамаскин. Точн. изл. веры, I, 5*).

Против *двубожников*, допускавших два совечных, враждебных между собой начала — доброе и злое (дуализма), здравая мысль устами учителей церкви представляла следующее. Система дуализма вовсе не нужна для объяснения происхождения зла, с каковою целью она измышлена. Появление нравственного зла в мире есть дело сотворенной свободы, а зло физическое по существу своему не есть зло, а таковым является только по отношению к нам и посылается или допускается Богом для нашей же нравственной пользы. С другой стороны, допускаемые этим лжеучением два начала, доброе и злое, совершенно немислимы и составляют одно положительное противоречие. Как враждебные между собой начала, начало добра и начало зла должны быть представляемы или равносильными или неравносильными: если они равносильны, то борьба их окончилась бы истреблением добра и зла в мире; а если бы, наоборот, они были неравносильны, то сильнейшее уничтожило бы слабейшее, и тогда существовало бы в мире {стр. 114} или одно добро или одно зло. — Можно еще предположить бытие третьего, высшего начала, которое бы определило местопребывание каждому из этих двух начал и ограждало неприкосновенность их власти: но тогда, если они будут равны ему, будет уже не два, а три бога, если же будут подчинены ему, как высшему началу, то Бог один и им остается быть без права на распоряжение миром (*Тертул. Прот. Марк.* 1–4; *Афанас. Сл. на язычн. 6–7; Кирил. Иерусалимский. Оглас. VI, 6; Дамаскин. Изл. веры, IV, 20*).

Отдел второй.

О Боге троичном в лицах

§ 22. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троице. Особенная его важность и непостижимость.

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

{стр. 115}

В самом христианском вероучении этот догмат есть догмат *коренной* или *основной*. Без признания трех лиц в Боге нет места ни учению о Боге-Искупителе, ни учению о Боге Освятителе, так что, можно сказать, христианство, как в целом своем составе, так и в каждой частной истине своего учения опирается на догмат о Св. Троице.

Являясь краеугольным догматом христианства, догмат о Пресвятой Троице в то же время есть и *самый непостижимый*, и не для людей только, но и для ангелов. Самое живое воображение и самый пронизательный ум человеческий не могут постигнуть: каким образом в Боге три лица, из которых каждое есть Бог, не три Бога, а один Бог? Каким образом все лица Св. Троицы остаются совершенно равными между собой и в то же время так различными, что одно из них — Бог Отец является началом других, а другие зависимы от Него по бытию, Сын — чрез рождение, Дух Св. — чрез исхождение? По обычным человеческим представлениям такое отношение между лицами — признак подчиненности одних другим. Что такое, наконец, в Боге рождение и исхождение, и какое различие между ними? Все это ведомо только Духу Божию. *Дух бо вся испытует, и глубины Божия.*

§ 23. История догмата о Св. Троице

Такую отдельность и отчетливость, с какою церковь преподает своим членам учение откровения о Св. Троице, оно получило в церкви постепенно, в связи с возникавшими ложными о нем учениями. В истории постепенного раскрытия ею догмата о Св. Троице можно различать три периода: 1) изложение догмата до появления арианства, когда раскрывалось преимущественно учение об *ипостасности* божеских лиц при единстве Божества; 2) определение учения о *единосущии* при ипостасности божественных лиц в борьбе с арианством и духоборчеством; 3) состояние церковного учения о Троице в

дальнейшее время, — после окончательного определения его на втором Вселенском Соборе.

{стр. 116}

Период первый. — Первенствующие христиане исповедывали Отца и Сына и Святого Духа в формуле крещения, в символах веры, в славословиях Св. Троицы, богослужебных песнопениях и мученических исповеданиях веры, но в частнейшие определения свойств и взаимных отношений лиц Св. Троицы не входили. Представителями этой части христиан были *мужи апостольские*. В своих писаниях, они, когда говорили о Троице, то повторяли почти с буквальной точностью изречения апостольские.

Другие из принявших христианство не были в состоянии отказаться от воззрений иудейства или языческой философии, а вместе с этим усвоить и новое понятие о Боге, даваемое христианством. Попытки таким христиан примирить свои прежние воззрения с новыми разрешились появлением ересей т. н. *иудействующих* и *гностиков*. Еретики *иудействующие*, воспитанные на букве закона Моисеева, в котором сказано: *слыши, Израиль, Господь Бог наш, Господь един есть*, не различали никаких лиц в Боге; истину единства Божия они утверждали путем совершенного отрицания учения о Св. Троице. Христос Спаситель, по их мнению, не есть истинный Сын Божий, а учение их о Св. Духе неизвестно. *Гностики*, держась воззрений крайнего дуализма на отношение между Богом и миром, духом и материей, утверждали, что Бог, без потери Своего божества, не может воплотиться, так как материя есть злое начало; отсюда и воплотившийся Сын Божий не может быть Богом. Он есть не что иное, как эон, лицо несомненно божественной природы, но только через истечение отделившееся от верховного Бога. При этом Он не один только исшел из «Глубины» (Βάθος), а прежде Него, вместе с Ним и чрез Него выступил из той же «Глубины» еще целый ряд таких же эонов, так что вся полнота (πλήρωμα) Божества заключает в себе от 30 до 365 разных сущностей. К числу таких же эонов, как Сын, относили гностики и Духа Святаго. В этих измышлениях гностической фантазии, очевидно, нет ничего даже похожего на христианское учение о Св. Троице. — Лжеучение иудействующих и гностиков обличали *христианские апологеты*: св. Иустин мученик, Та{стр. 117}тиан, Афинагор, св. Феофил Антиохийский, особенно антигностики — Иринеи Лионский (в кн. «Прот. ересей») и Климент Александрийский (в «Строматах»).

В III в. появилось новое лжеучение о Св. Троице — *монархианство*, обнаружившееся в двух формах: в форме монархианства *динамистического* или *евионейского* и *модалистического*, иначе — *патрипассианства*.

Динамистический монархианизм (первыми представителями его были *Феодот кожевник*, *Феодот младший* или *меняльщик денег* и *Артемон*) высшего своего развития достиг у *Павла Самосатского* († ок. 272 г.). Существует, учил он, единая божественная *личность*. Отец, Сын и Дух Св. не суть самостоятельные божественные личности, а только божественные *силы*, т. е. силы одного и того же Бога. Если же Писание говорит, по-видимому, о трех лицах в Божестве, то это только три разные имени, прилагаемые к одному и тому же лицу. В частности, Сын, называемый в Писании также Логосом и Мудростью Божиею, есть тоже самое в Боге, что в человеке ум. Человек перестал бы быть человеком, если бы отнять у него ум; так и Бог перестал бы быть личностью, если бы отнять и обособить от Него Логос. Логос — это вечное самосознание в Боге и в этом смысле единосущен (ομοούσιος) с Богом. Этот Логос вселился и во Христа, но полнее, чем вселялся в других людей, и действовал чрез Него в учении и чудесах. Под влиянием обитавшей в Нем, «как другой в другом», божественной силы, Христос — простой человек, родившийся от Духа Св. и Марии Девы,

достиг самой высшей, возможной для человека святости, и сделался Сыном Божиим, но в таком же несобственном смысле, в каком и другие люди называются сынами Божиими. — Как только сделалось известным учение Павла Самосатского, против него выступили с обличением, устно и письменно, все знаменитые в то время пастыри церкви — Дионисий Алекс., Фирмиллиан Каппадокийский, Григорий чудотворец и др. Кроме того, православное учение противопоставлено ему в особом «*Послании шести православных епископов к Павлу Самосатскому*», а затем и на бывших {стр. 118} против него поместных соборах в Антиохии, а сам он лишен епископского сана и отлучен от общения церковного.

Одновременно с евионейским развивался и монархианизм *патрипассианский*. Главными представителями его были: *Праксей*, *Ноэт* и *Савеллий Птолемаидский* (в полов. III в.). Учение *Праксея* и *Ноэта* в основных чертах таково: божественная личность одна в самом строгом смысле, это — Бог Отец. Но и Спаситель мира есть Бог, а не простой человек, только не отдельный от единого Господа-Отца, а есть Сам Отец. До Своего вочеловечения Он открывался в образе (модусе) нерожденного Отца, а когда благоволил претерпеть рождение от Девы, то принял образ (модус) Сына не по человечеству, а по божеству, «стал Сам Сыном Своим собственным, а не Сыном другого». Во время земной жизни Своей всем видевшим Его Он объявлял Себя Сыном, но от могущих вместить не скрыл и того, что Он — Отец. Отсюда страдания Сына для этих еретиков были страданиями Отца. «*Post tempus Pater natus, Pater passus est*», говорил о них Тертуллиан. О Духе Св. учения они не излагали. Учение Праксея и Ноэта нашло себе немало последователей, особенно в Риме. Естественно поэтому, что на первых же порах своего появления оно встретило опровержение: *Тертуллиан* в сочинении «Против Праксея», *св. Ипполит* — «Против ереси Ноэта» представили их учение нечестивым и неосновательным, а вместе противопоставили ему учение православное; с появлением этих сочинений постепенно стало ослабевать и патрипассианство, но не исчезло. В новой и измененной форме (философской) оно возродилось уже на востоке.

Виновником этого был *Савеллий*, бывший римский пресвитер и первоначально чистый патрипассианин. В свою систему он ввел и учение о Св. Духе. — Сущность его учения такова. Бог есть безусловное единство, — безграничная, нераздельная и сама в себе заключенная «Монада», не имеющая и не могущая иметь по своей беспредельности никакого соприкосновения со всем существующим вне Ее. От вечности Она находилась в состоянии бездействия или «молчания», но потом Бог произнес Свое Слово {стр. 119} или Логос и начал действовать; творение мира было первым проявлением Его деятельности, *делом собственно Логоса*. С явлением мира начался ряд новых действий и проявлений Божества, — в модусе Слова или Логоса. «Единица расширилась в Троицу» — Отца, Сына и Св. Духа (модусы модуса Слова, лица). В Ветхом Завете Бог (в модусе Слова) являлся как Законодатель — Бог Отец, в новом как Спаситель — Бог Сын и как Освятитель — Св. Дух. Существует, следовательно, лишь *Троица откровений* единой божественной личности, но не *Троица ипостасей*. Учение Савеллия было последним словом монархианских движений III века. Оно нашло себе немало последователей, особенно в Африке, в Ливии. Первым и решительным обличителем этого лжеучения явился *св. Дионисий Алекс.*, епископ первенствующий в Африке церкви. Он осудил Савеллия на Соборе Александрийском (261 г.) и написал против него несколько посланий. *Дионисий*, *еп. Римский*, которому было сообщено о ереси Савеллия, также подверг его осуждению на Соборе Римском (262 г.). Много способствовал падению этой ереси и вообще монархианства своими сочинениями также и знаменитейший из церковных писателей III в. — *Ориген*.

Главнейшее заблуждение монархианства состояло в отрицании личности и вечного бытия Отца, Сына и Св. Духа. Соответственно этому и защитниками откровенно-церковной

истины против монархиан с особенной подробностью была раскрываемая истина о действительном бытии и различии божеских лиц по их личным свойствам. Но желание яснее представить триипостасность Бога приводило некоторых из них к тому, что, с различением божеских лиц по Их личным свойствам, они (из западных учителей — Тертуллиан и Ипполит, из восточных — Ориген и Дионисий Алекс.) допустили *различие сущности* Отца от сущности Сына и Духа Святаго, развив учение о подчинении Сына и Духа Отцу не по личному только их бытию и личным отношениям (т. н. субординационизм по *ипостаси*), но и по самому Их существу, или т. н. *субординационизм по существу* между лицами Троицы. Их субординационизм состоял в том, что, признавая существо Сына и Духа *единоестественным* {стр. 120} с существом Отца, они в то же время представляли его производным от Отца, зависимым от Него и как бы меньшим существа Отца, хотя и находящимся не вне существа Отца, а в нем самом. Выходило по их воззрению, что божество, власть, могущество и прочие совершенства Сын и Дух имеют от Отца, а не имеют самобытно, от Себя, при том так, что Сын — ниже Отца, а Дух — ниже и Сына.

При некотором уклонении от истины в раскрытии догмата о Св. Троице отдельных учителей церкви III в., сама церковь этого времени веровала в этот догмат вполне православно. Свидетельством этого может служить «*Изложение веры* (символ) св. Григория чудотворца. Оно таково:

«Един Бог Отец Слова живого, Премудрости и Силы самосущей, и образа Вечного; Совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына едиnorodного.

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

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

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

Второй период. — В IV в., с появлением *арианства* и *македонианства*, открылся новый период в раскрытии догмата о Св. Троице. Существенной чертой этих лжеучений была мысль об *иносуцци* в отношении к Отцу Сына и Св. Духа: арианство применило ее к Сыну, а македонианство — и к Духу Святому {стр. 121}тому. Сообразно с этим в этот период раскрываемо было преимущественно учение о *единосуцци* лиц Св. Троицы.

Арианство, поставив своею задачею примирить учение откровения о троичности лиц в Боге с догматом о единстве Божиим, думало достигнуть этого посредством отрицания равенства (и *единосуцци*) между лицами Троицы по божеству через низведение Сына и Духа в число тварей. Виновником этой ереси, александрийским пресвитером Арием, было раскрыто в этом смысле впрочем только учение о *Сыне Божиим* и Его отношении к Отцу. Основные положения его учения таковы. 1) Бог един. То, что отличает Его от всех прочих

существ и исключительно Ему свойственно, есть Его безначальность или *нерожденность* (ὁ μόνος, ἀγέννητος). Сын не есть нерожденный; следовательно, — Он не равен Своему нерожденному Отцу, потому что, как рожденный, Он должен иметь начало Своего бытия, между тем как истинный Бог безначален. Как имеющий начало, Он, следовательно, не *совечен Отцу*. 2) Божественная природа духовна и проста, почему в ней нет деления. Отсюда, если Сын имеет начало бытия Своего, то Он рожден не из существа Бога Отца, а только из божественного хотения, — рожден действием всемогущей божественной воли *из не сущих, иначе — сотворен*. 3) Как творение, Сын не есть собственный, природный Сын Отца, а Сын только по имени, по *усыновлению*; Он не есть и истинный Бог, а Бог только *по имени*, есть только обожествленное творение. На вопрос о цели приведения в бытие такого Сына, Арий отвечал дуалистическим противоположением Бога и мира. Между Богом и миром, по его учению, непроходимая бездна, почему Он не может ни творить, ни промышлять о нем непосредственно. Восхотев сотворить мир, Он произвел сначала одно существо, чтобы при посредстве Его создать и все остальное. Отсюда вытекло и учение Ария о Духе Св. Если один Отец есть Бог, а Сын есть творение, через Которого получило бытие все остальное, то ясно, что Дух должен быть отнесен к числу существ, созданных Сыном, и, следовательно, по сущности и славе Он еще ниже Сына. Но {стр. 122} сосредоточив внимание на учении о Сыне Божиим, Арий почти не касался учения о Св. Духе.

Арианство заключало в себе внутреннее противоречие. По этому учению Сын мыслится творцом и тварью, что несовместимо. Откровенное учение о Троице им в то же время совершенно разрушалось. Ересь тем не менее стала быстро распространяться. Для прекращения ее требовались чрезвычайные меры. Созван был по этому поводу Вселенский Собор в Никее (325 г.). Отцами собора в составленном под руководством Духа Св. символе веры дано было точное определение учения о втором лице Св. Троицы, получившее догматическое и обязательное значение для всей церкви. Оно таково: «*веруем... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, т. е. из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу* (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ), *Имже вся быша, яже на небеси и на земли*». Вместе с этим были анафематствованы и все главнейшие положения учения Ария (см. кн. Прав. св. апост., всел. и пом. соб. и св. отец). Сам он и его единомышленники отлучены от церкви.

Но еретики не хотели подчиниться никейскому вероопределению. Осужденная собором ересь продолжала распространяться, но уже распавшись на партии. Особенно противились ариане внесению в символ учения о *единосущии* (ὁμοούσια) Сына Божия с Отцом. Весьма многие из ариан, не соглашаясь признать Сына Божия единосущным Отцу, в то же время отвергали и учение Ария о тварности Сына. Они признавали Его только «*подобосущным*» (ὁμοιοούσιος) высочайшему Божеству. Это была партия т. н. «*омиусиан*» или «*полуариан*» (во главе ее стояли Евсевий Никомидийский и Евсевий Кесарийский). Их «*подобосущие*» впрочем весьма близко к «*единосущию*». Другие из ариан, строго державшиеся начал Ария, стали выражать его учение о Сыне Божиим еще резче, утверждая, что природа Сына, как твари, иная, чем Отца, что Он ни в чем *не подобен* (ἀνόμοιος) Отцу; они известны под названиями *аномеев* (также етерусиан), *строгих ариан*, а от имени главных выразителей и {стр. 123} защитников своего учения — Аэция (Антиох. диакона) и особенно Евномия (еп. Кизикского) назывались еще *аэцианами* и *евномианами*.

Во время арианских споров и в связи с арианством возникло и *лжеучение о Св. Духе* Македония (еп. Константиноп.), который стал во главе еретической партии, получившей от него свое имя «*македониян*» или «*духоборцев*» (πνευματομάχοι). Македоний, принадлежа к

полуарианам, о Духе Святом учил, что Дух Св. есть творение (κτιστον) Сына, что Он несравненно ниже Отца и Сына, что по отношению к Ним Он только служебная тварь (διάκονος και υπηρέτης), что Он не имеет с Ними одной славы и чести поклонения, и что вообще — Он не Бог и не должен быть именуем Богом; Он лишь известной степенью стоит выше ангелов и отличается от них. Как продолжение и логический вывод арианства, македонианство было одинаково с ним противно христианскому догмату о Св. Троице. Поэтому оно встретило со стороны церкви такое же сильное противодействие, как и арианство. Созван был второй Вселенский Собор (381 г.). В краткий член Никейского символа о Духе Святом: «веруем... и во Святаго Духа», отцами второго Вселенского Собора (в числе 150) были внесены следующие дополнительно-пояснительные положения: «Господа, Животворящаго (т. е. что Дух Св. — не тварь), Иже от Отца исходящаго (т. е. что Он не через Сына произошел), Иже со Отцем и Сыном спокланяма и сславима (т. е. что Он не служебное существо), глаголашаго пророки».

В Никео-Цареградском вероопределении дано ясное и точное учение о единосущии лиц Св. Троицы в смысле безусловного *тождества* и *равенства* Их по существу, а вместе с этим и учение об Их ипостасных различиях. Под знаменем этого вероопределения, в борьбе с еретиками, отцами и учителями Церкви раскрываемо было и частнейшим образом учение о Св. Троице. Между ними особенно славны имена великих вселенских учителей и святителей: Афанасия и Василия Великих, Григория Нисского и Григория Богослова. На западе наиболее сильным и знаменитым защитником православия против арианства был св. Иларий Поатъесский.

{стр. 121}

Период третий. — Изложение веры, составленное на первом и втором Вселенских Соборах, по определениям III-го (прав. 7) и последующих Вселенских Соборов (VI Вс. Соб. 1 пр.), не должно было подлежать ни дополнениям, ни сокращениям, и, следовательно, должно оставаться *навсегда* неизменным и неприкосновенным, неизменным даже по букве. Сообразно с этим Вселенская Церковь во все последующее время не делала ни дополнений к Никео-Цареградскому определению догмата о Св. Троице, ни убавлений его. Главной заботой ее сделалась забота о неповрежденном сохранении догмата в той форме, какую он получил в Никео-Цареградском вероизложении. Таковым же осталось в Восточно-православной церкви отношение к догмату о Св. Троице и к Никео-Цареградскому вероопределению и после разделения церквей, таковым остается и доселе.

Из возникавших на востоке после второго Вселенского Собора ложных учений о Св. Троице требуют упоминания лишь т. н. *тритеизм*, или *требожие* (VI в.), и *тетратеизм*, или *четыребожие* (VI-VII в.). Тритеисты представляли Отца, Сына и Св. Духа как три особенные, отдельные, обладающие тремя особыми и отдельными божественными сущностями лица, наподобие того, как существуют три каких-либо лица человеческих, имеющие одинаковое, но не единое существо. Тетратеисты же, кроме трех лиц в Троице, представляли еще стоящую как бы позади их и отдельно от них божественную сущность, в которой все они участвуют, почерпая из нее свое божество. В борьбе с этими лжеучениями достаточно было одного выяснения их несогласия с учением о Троице, выраженном в Никео-Цареградском вероопределении.

Таково же было первое время после второго Вселенского Собора отношение к учению о Св. Троице и Никео-Цареградскому определению и Западной Церкви. Но это единомыслие не было особенно продолжительным. Со времен блаж. Августина в Западной Церкви стало распространяться мнение, что Дух Святой исходит не от одного Отца, но «*и от Сына*» (*Filioque*), каковое постепенно получило в ней значение догмата, внесено в самый Никео-

Цареградский символ и исповедание нового догмата ограждено анафемой. В таком извращенном виде исповедуется догмат о Св. Троице Западной Церковью и доселе. В таком же виде он содержится и отделившимся от Рима протестантством во всех его формах, т. е. лютеранством, реформатством и англиканством.

Возведя на степень догмата учение об исхождении Св. Духа и от Сына, не данное в откровении, а произвольно выведенное разумом из откровения, Римская Церковь вступала на путь *рационализма*. Этот же рационалистический дух сказался в возведении ею на степень догматов и других частных мнений. От нее усвоен был этот дух и протестантством, которое уклонилось от древне-церковного исповедания в своем вероучении еще далее. Но с особенной силой он выразился в протестантском сектантстве, явившемся последнюю переходную ступенью уже к строгому и чистому рационализму. Отсюда, в выделившихся из протестантства христианских обществах возник новый ряд еретических учений о Св. Троице; всеми ими, впрочем, в большей или меньшей степени лишь повторяется то, что высказывалось древними еретиками.

Так, одновременно с реформацией появился в западном христианском мире т. н. *антитринитаризм* (другое его название — *унитаризм*). В противоположность древним *монархианам*, не столько восстававшим против догмата о Св. Троице, еще не получившего определения, сколько отстаивавшим истину единства Божия, антитринитарии XVI в. поставили задачей уничтожить верование в Св. Троицу. В антитринитарном движении XVI в. можно различать два потока. Одна отрасль его носит на себе печать мистицизма, тогда как другая ветвь его покоится исключительно на началах рассудочного мышления.

Систематиком антитринитарных начал с мистическим оттенком явился в XVI в. ученый испанский врач *Михаил Сервет*. Церковью, — рассуждал он, — извращено истинное Учение о Св. Троице, как и вообще христианство. Учение Писания о Троице, по его мнению, состоит не в том, что существуют в Боге три самостоятельные божеские ипостаси, а в том, что Бог по природе и ипостаси един, именно Отец, {стр. 126} Сын же и Дух не суть отдельные от Отца лица, а только Его различные проявления или модусы. За свое лжеучение Сервет Кальвином был возведен на костер (27 окт. 1553 г.).

Воззрения антитринитаризма с характером более строго рассудочным в системе представил *Фауст Социн* († 1604 г.), почему и последователи этого направления известны под именем *социниан*. Социнианская доктрина — доктрина часто рационалистическая. Человек не обязан верить в то, что не мирится с его разумом. Догмат о Св. Троице социниане находят особенно противоречащим разуму. Вместо отвергнутого исключительно на основании рассудочных соображений догмата о Св. Троице сами они предложили такое учение. Бог един, единое божеское существо и единое божественное лицо. Этот единый Бог есть именно Отец Господа нашего И. Христа. Сын Божий есть только олицетворение исторического И. Христа, Христос же — простой человек, только происшедший особенным образом, человек безгрешный. Богом Он может быть называем в таком же несобственном смысле, в каком сынами Божиими в Св. Писании и даже Самим И. Христом называются все верующие (Ин 10, 34). По сравнению с другими сынами Божиими Он есть только по преимуществу возлюбленный Сын Божий. Дух Св. есть некоторое божественное дыхание, или сила, действующая в верующих от Бога Отца через И. Христа.

К учению антитринитариев примыкает еще учение о Троице *арминиан*, так называвшихся по имени проф. богословия в Лейденском университете *Якова Арминия* (1560–1609 г.), положившего начало этой секте. Церковное учение о Троице этим сектантам казалось противоречивым в том отношении, что оно, при усвоении всем лицам Троицы равенства по божеству, в то же время приписывает Отцу — виновничество, Сыну — рождение, Духу Св. —

исхождение. Недоумение это они разрешили тем, что повторили древний субординационизм по существу между лицами Троицы, т. е. что Сын и Дух ниже Отца по божеству и от Него заимствуют Свое божеское достоинство.

В XVIII в., с усилением рационализма вообще, в протестантстве образовалась новая, чрезвычайно своеобразная секта, {стр. 127} в связи с искажением всего христианства, извращавшая и учение о троичности Божией, — секта последователей *Эммануила Сведенборга* (1688–1772 г.). Сведенборг считал себя чрезвычайным посланником Божиим, призванным возвестить такое учение, которое выше всех бывших откровений, но под формою откровения свыше в существе дела он излагал в своих сочинениях свои собственные воззрения. Как и для всех антитринитариев, учение о Троице представлялось Сведенборгу крайним извращением церковью подлинного учения Св. Писания о Боге и противным разуму. Собственное его понимание этого догмата таково. Существует только один Бог (т. е. единая божеская ипостась). Этот единый Бог принял человеческий образ и телесную оболочку в образе И. Христа, подверг Себя всем искушениям, вступил в борьбу с духами преисподней и победил их; Он же претерпел и крестную смерть (очевидно, повторение древнего патрипассианства) и чрез все это освободил род человеческий от власти адских сил. Под Духом Св. по его мнению, разумеется в Библии то действие на людей, которое произвело и производит откровенное слово и бывшее откровение Самого Бога, т. е. явление Бога во плоти в образе И. Христа.

С возникновением т. н. идеалистической философии появились на западе в учении о Св. Троице новые лжеучения. Попытки обосновать и уяснить сущность этого догмата по началам одного разума привели к тому, что в этих объяснениях от христианского догмата остались одни термины, в которые вложены были чуждые догмату пантеистические понятия и даже лица Св. Троицы были обезличены. Таковы воззрения на христианскую Троицу идеалистической философии *Фихте*, *Шеллинга*, *Гегеля* и др. Для Гегеля, напр., христианская Троица это есть абсолютная идея (вечное знание) в трех состояниях: идея сама в себе, в своей отвлеченности — это Отец, идея, воплотившаяся во внешнем мире — это Сын и Его воплощение, и идея, сознающая себя в духе человеческом, — Дух Св.

Так недостаточен один разум в глубочайших таинствах веры. Все заблуждения касательно догмата о Св. Троице, и древнейшие и новейшие, проистекали из одного источника, именно, — из нарушения разумом тех границ, которых он должен держаться по отношению к откровению вообще. Догмат о Троице есть таинство таинств (*supra rationem*), чего разум не должен никогда забывать.

§ 24. Учение церкви о Св. Троице и состав этого учения

Догмат о Св. Троице изложен церковью во всех трех символах, ныне употребляющихся в ней, но с наибольшею полнотою и разделностью, — в т. н. символе св. Афанасия, и, именно так:

«Вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице, и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновня, ина Святаго Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа едино есть божество, равна слава, соприисусщно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Святыи Дух... Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святыи: 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, соприисносущны суть себе и равны».

Все учение о Св. Троице, изложенное в этом символе, очевидно, сводится к следующим трем положениям:

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

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

III. Все лица Троицы различаются между собой *личными* свойствами.

В порядке этих положений и изложим учение о Пресвятой Троице.

{стр. 129}

I. Троичность лиц в Боге

Когда церковь научает нас веровать в троичность Божества, то она указывает этим прежде всего на необходимость иметь живую уверенность в бытии *трех лиц* в Божестве. Это значит, что Отец, Сын и Св. Дух должны быть признаваемы не как три свойства, или силы, или явления и действия одного и того же божеского лица, а как три между собой действительно различные лица Божества, имеющие каждое свою особую самостоятельность и свои особые черты, которыми оно не смешивается с другим лицом.

§ 25. Ветхозаветные указания на троичность лиц в Боге

Истина о том, что в Боге действительно три лица, открыта нам в возможно ясном свете в Новом Завете. Возвещаемо было однакоже об этой истине и в Ветхом Завете, хотя указания на нее являются сокрытыми под покровом таинственных и загадочных оборотов и выражений речи. Все указания Ветхого Завета на эту тайну можно разделить на три класса.

I. Указания вообще на множественность лиц в едином Боге без определения их числа. Сюда относятся:

а) Начальные слова Бытописателя: *в начале сотвори Бог (bara Elohim) небо и землю*. (Быт 1, 1). «В сем месте еврейского текста слово *Элогим*, собственно *Бог*, выражает некоторую множественность, между тем как речение *сотворил* показывает единство Творца. Догадка о указании сим образом выражения на таинство Св. Троицы заслуживает уважения» (митр. Филарет).

б) Изречения, в которых Бог представляется беседующим и совещающимся с лицами сознательными и равными Ему по божеству. Таковы слова Божии: перед сотворением человека, — *сотворим человека по образу нашему и по подобию* (Быт 1, 26); перед изгнанием падших прародителей из рая: *се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое* (Быт 3, 22); перед смешением языков и рассеянием людей по столпотворении: *приидите, и сошедше смесим тамо язык их, да не услышат кийждо гласа ближняго своего* (Быт 11, 7). Если не признавать во всех этих выражениях прикровенного указания на троичность

лиц в Боге, то трудно дать удовлетворительное их объяснение. Предлагаемые же иные объяснения нельзя признать основательными. Так, объяснение этих выражений остатком политеизма еврейской религии потому неправильно, что эта религия никогда не учила о бытии многих богов. Объяснение предположением беседы Бога с ангелами не может быть признано как потому, что лица, с которыми совещається Бог, изображаются равными Ему (3, 22), обладающими творческой силою (1, 26), чего усвоить ангелам нельзя, так и потому, что сотворение человека и смешение языков усвоается только Самому Богу (Быт 1, 27; 11, 9); человек также в Писании называется сотворенным по образу Божию, а не по какому-либо иному. Объяснение из обычая сильных мира говорить о себе во множественном числе не допустимо потому, что обычай этот появился только со времени развития политического устройства в еврейском народе. Предположение, будто Бог так говорил по примеру людей, желающих возбудить себя к какому-либо действию, есть лишь «странное пустословие» (Вас. В. На Шест. IX бес). Мнение отцов и учителей церкви было именно то, что в указанных местах содержится указание на совет в триипостасном существе Божиим.

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

Некоторые из древних учителей видели такое указание в описании Моисеем явления Божия в виде трех странников Аврааму: *явился же ему (Аврааму) Бог (Iehovah) у дуба Мамврийска, сидящему ему пред дверми сени своя в полудни... Воззрев же (Авраам) очима своима, виде, и се трие мужи стояху пред ним; и виде, притече в сретение им от дверей сени своя, и поклонися до земли, и рече: Господи (Adonai), аще убо обретох благодать перед Тобою, не мини раба Твоего* (Быт 18, 1–3). «Авраам, — говорит блаж. Августин, — встречает трех, а поклоняется Единому. {стр. 131} Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех лицах». В этом же смысле понимается это богоявление в некоторых церковных песнопениях, равно древнейшим изображением Св. Троицы было изображение явления Аврааму Бога в виде трех странников. Такое понимание этого богоявления однако не было всеобщим у древних учителей. Большинство из них думали, что первенствующий гость Авраама был «Ангел Иеговы», Логос или Сын Божий, благоволивший на этот раз принять вид ангельский, по подобию того, как впоследствии Он воспринял естество человеческое, два же остальных были ангелами.

Другое общее указание на тайну Св. Троицы дается в троекратном воззвании серафимов к Богу: *свят, свят, свят Господь Саваоф* (Ис 6, 3), которое слышал пр. Исаия при избрании его в пророческое служение. Само по себе троекратное «свят», конечно, не включает в себе мысли о троичности Божией. Но если рассматривать те же слова в связи речи и с параллельными местами Нового Завета, то нельзя не видеть в них указания на троичность Бога. Исаия говорит, что он видел Господа, *сидяща на престоле висоце и превознесенне* (6, 1), и *слышал глас Господа, глаголюща: кого пошлю и кто пойдет к людем сим* — с евр. подлин.: «и кто пойдет Нам или для Нас»? Таким образом, Исаия видел и слышал глас от единого Бога, между тем идти надлежит ему от имени многих, а что эти многие были лица божественные, об этом свидетельствует ап. Иоанн, когда говорит, что Исаия вместе с Господом видел и славу Сына Божия (Ин 12, 41), и ап. Павел, указывающий, что Исаия слышал *глас Духа Св.*, Который посылал его к народу израильскому (Деян 28, 25, 26). Ясно отсюда, что троекратное «свят» имеет внутреннее соотношение с тремя лицами Божества.

III. Указания на личность и божество каждого из лиц Св. Троицы, с упоминанием самых Их имен. В одних из них указывается второе лицо Св. Троицы — *Сын Божий*, с различением

от первого лица — Бога Отца, в других — третье лицо, *Дух Святой*, с различением от другого божеского лица.

{стр. 132}

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

а) Моисей, описывая богоявления, бывшие во времена патриархов: Агари сперва у источника на пути к Суру (Быт 16, 7–14), потом у клятвенного колодезя (Быт 21, 17–19), Аврааму, когда он решил принести своего сына в жертву Богу (Быт 22, 10–18), Иакову во сне перед возвращением его из дома. Лаванова в родную землю (Быт 31, 11–13) и когда он боролся с Богом (Быт 32, 24–30; ср. Ос 4, 4–6), Валааму, когда он шел проклинать народ израильский (Чис 22–23 гл.), а также бывшее ему самому в огненной купине (Исх 3, 2–15), являющегося именуется часто *Ангелом-Иеговою* и *Ангелом Иеговы* (евр. *Maleach-Iehovah* и *Maleach haelohim*), и изображает Его, как лицо божественное, приписывает Ему власть, силу и действия, свойственные только Богу. Подобные этим свойства и божеское достоинство усвоятся являвшемуся лицу и в описании богоявлений: И. Навину пред стенами Иерихона в образе вооруженного воина (Нав 5, 13–15; 6, 1), Гедвону (Суд 6, 11–27), Маной (Суд 13 гл.), причем являвшийся также называется Ангелом Иеговы. Этот же Ангел-Иегова представляется заключавшим завет с израильским народом и выведшим его из Египта (Исх 3, 2–12), спасшим его от руки египтян при Чермном море и предводительствовавшим им в столпе огненном и облачном во время странствования по пустыне (Исх 14, 15–31; Чис 20, 16). Об этом Ангеле пр. Исаия, касаясь отношений Господа к судьбе народа израильского, говорит следующее: *Он (Господь) был для них спасителем. Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их; по любви Своей и благосердию Своему Он искупил их, взял и носил их все дни древние* (63, 8–9). Кто такой этот таинственный Ангел-Иегова или Ангел лица Его, т. е. Ангел, являвший Собою лице Самого Господа? Допустить, что это есть тварно-служебный дух (хотя такое мнение принято р.-католической церковью), было бы противоречием тексту биб{стр. 133}лейских повествований. Остается предположить, что это Сам Бог, но имеющий самостоятельное и отличное от неявлено пребывающего Иеговы бытие. В книгах пророческих этот Ангел-Иегова именно и изображается как то божеское лицо, которому, по определению Отца и собственному человеколюбию, надлежало явиться на земле Мессией (Зах 12, 8; 9 гл.), которое есть *Ангел завета* (Мал 3, 1), *велика совета Ангел* (Ис 9, 6). Такое понимание подтверждается и свидетельством ап. Павла о том, что И. Христос сопутствовал евреям, когда они шли из Египта в обетованную землю, чудесно давал им пищу и питье и некоторыми из них был искушаем (1 Кор 10, 4–9; см. Исх 17, 1–6; Чис 20, 2–11). В Восточной Церкви с древних времен утвердилось мнение, что в лице Ангела-Иеговы открывался и действовал Сам Сын Божий.

б) От Господа отличается в Ветхом Завете еще Его *Премудрость* (Σοφία, Σοφία) и в некоторых местах изображается как самосознающая личность (Σοφία ὑποστατική, отражающая в себе премудрость Бога и выражающая ее во вне — в мире. В канонических книгах наиболее полное и ясное изображение Премудрости находится в кн. Притчей (8 гл.). Здесь Премудрость о Самой Себе говорит так: «Господь имел Меня началом пути Своего, *прежде созданий Своих, искони; от века Я помазана, от начала, прежде бытия земли* (22–23 ст.). *Я родилась когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной* (24–26 ст.). Когда Он

уготавливал небеса, *Я была там*. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли, тогда *Я была, при Нем художницею*, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время» (27–30 ст.; ср. Иов 28, 12–28). Усвояемые Премудростью Самой Себе свойства: домирное, но самостоятельное личное бытие при Иегове, безначальное рождение от Бога, посредничество при творении мира, совершенно одинаковы с {стр. 134} усвояемыми в Новом Завете Сыну Божию (Ин I, 1–3, 14), почему почти все древние учителя церкви в таких изображениях Премудрости видели прикровенное учение о Боге-Слове [18].

в) Но всего яснее указания на личность Сына и Его божественное достоинство в пророчествах о Мессии. *Господь рече ко Мне*, — говорит Мессия от Своего лица: *Сын Мой еси Ты, Аз днесь (ныне) родих Тя* (Пс 2, 7). Давид исповедует: *рече Господь (Jehovah) Господеви (Adonai) моему: седи одесную мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих... Из чрева прежде денницы родих Тя* (в рус. пер.: из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое, — Пс 109, 1, 3). *Помаза Тя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости паче причастика Твоих* (Пс 44, 8). У Исаии Ему усвоятся наименования: *отрасль* или *ветвь Иеговы* (т. е. что вырастает из существа Иеговы, или Его Сын — Ис 4, 2), *Еммануил* (7, 14) — *с нами Бог* (Мф 1, 23), *Чуден, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века* (Ис 9, 6), показывающие и Его отдельность от Иеговы и божеское достоинство.

2) Указания на бытие Св. Духа, как особой ипостаси Божией, в Ветхом Завете не так многочисленны и при этом весьма прикровенны. Первое такое указание можно видеть в словах бытописателя: *Дух Божий ношашеся верху воды* (Быт 1, 1); действие, приписываемое Духу Божию словом *ношашеся*, есть действие творческое, следовательно, принадлежащее божескому лицу, и не Тому, Кто всеильным словом Своим — *да будет нарицал не суцая, яко суцая* (Рим 4, 17). Яснее же указывается на личное бытие Духа Божия, когда говорится о Нем, что Он был посылаем Богом к пророкам для их настав{стр. 135}ления (Зах 7, 12), так что их слова были Его словами (2 Цар 23, 2), а наиболее ясно — в связи с пророчествами о Мессии у Исаии: *Господь посла Мя, и Дух Его* (48, 16); *Дух Господень на Мне, его же ради помаза Мя* (Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня), *благовестити нищим Мя посла* и пр. (Ис 61, 1; ср. Лк 4, 18–21; Ис 11, 2–3).

Таким образом, тайна о Св. Троице была открываема и во все ветхозаветные времена сообразно с духовным состоянием Ветхого Израиля, их приемлемостью, нуждами и обстоятельствами. Иудеи, лучше других понимавшие откровение, и действительно имели познание о троичности Божией. В Ветхом Завете вера в троичность Бога только не имела такого всеобщего и обязательного значения, какое получила в Новом Завете.

§ 26. Свидетельства Нового Завета о троичности лиц в Боге

В новозаветные времена, чрез воплотившееся вечное ипостасное Слово, Бог благоволил открыть людям тайну о Св. Троице в возможно ясном свете. Свидетельства Нового Завета, о троичности лиц в Боге, можно разделить на два класса: в одних из них указывается действительность троичности Божией и личность всех трех лиц Божества вместе, в других — личность того или другого лица в частности и отдельность его от других лиц.

I. Из свидетельств первого рода главнейшие и наиболее ясные суть следующие.

Первое положительное и торжественное свидетельство о Св. Троице в Новом Завете

было при крещении И. Христа во Иордане. Здесь открылись миру: *Отец*, глаголавший с небес: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (у Мк и Лк — *Ты еси Сын Мой возлюбленный*), о Нем же *благоволих, Сын*, крестившийся от Иоанна и свидетельствованный от Отца, *Дух*, снисшедший в виде голубя на Сына (Мф 3, 16–17; Мк 1, 10–11; Лк 3, 22), — проповедь о трех лицах Божества ясная. Церковь это исповедует в своем тропаре на Богоявление.

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

Но самое главное свидетельство, составляющее основу и семя всего учения об этом глубочайшем таинстве веры, — в заповеди Спасителя о крещении: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф 28, 19). Церковь всегда видела в этих словах учение о тайне Св. Троицы.

С самого начала она постоянно совершала крещение во имя Отца и Сына и Св. Духа, как трех божеских лиц, и дабы, по свидетельству Тертуллиана, частнее выразить исповедание Троицы, трижды погружали крещаемого в воду (Прот. Пракс. 26 гл.). В то же время она обличала и еретиков, которые, считая Сына и Духа низшими Отца или только Его силами и свойствами, покушались совершать крещение во имя одного Отца или одного Сына, унижая перед Ним Св. Духа (Пр. ап. 49 и 50). Сами крещаемые при этом предварительно были научаемы вере в Троицу, как трех божеских лиц, и при крещении должны были точно и твердо исповедать эту веру.

Есть ясные свидетельства о действительной личности всех трех лиц Божества вместе и в посланиях апостольских.

{стр. 137}

Так, ап. Павел пишет: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2 Кор 13, 13). Все три лица божеские различены и именами и желанием верующим от каждого из них особого блага [19].

II. Но в Новом Завете есть немало и таких свидетельств, в которых показывается в частности личность того или другого лица Троицы и отдельность его от других лиц.

1. Что Бог *Отец* есть лицо, а не безличное какое-либо бесконечное начало, это ясно уже из того, что Бог не только по учению откровения, но и по требованию здоровой естественной мысли человеческой должен быть представляем не иначе, как личностью. Понятно, что все те черты, в которых откровение изображает личность Божества, ближайшим образом относятся к первому лицу Св. Троицы. Поэтому-то и еретики, отвергавшие личность Сына и Духа Св., не отвергали личности Отца.

2. *Сын Божий* также есть лицо, отличное от Отца и Духа Св., а не тот же Отец, только открывшийся в образе Сына, или сила или свойство Его. Он Сам учил *якоже знает Мя Отец, и Аз знаю Отца* (Ин 10, 15); *люблю Отца, и якоже заповеда Мне Отец, тако творю* (Ин 14, 31); *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин 5, 17); *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Ин 8, 58, 24) и мн. др. Такими изречениями ясно показывается, что Он есть отдельное от Отца лицо, имеющее самостоятельность, могущество, разумение, волю.

3. С именем Духа Божия, Духа Св., Св. Писание Нового Завета соединяет и различные отвлеченные понятия. Но не мало в нем изречений и таких, которые показывают в Духе {стр. 138} *Святом* личность. Наиболее ясное учение об этом содержится в прощальной беседе Спасителя с учениками (Ин 14–16 гл.). Уже название Его здесь *Утешитель* показывает, что Он есть личность. Прибавление *иной* еще более усиливает его значение в означенном смысле. Раскрывая подробнее учение об этом Утешителе, Спаситель указывает, что этот Дух наставит апостолов на всякую истину, напомнит о всем, чему учил Сын, причем Он не Свое будет говорить, а что *услышит от Отца*, от Которого возьмет и самое учение, кроме того, — Он возвестит будущее (16, 13–15), а также *обличит мир о гресе, и о правде, и о суде* (ст. 8), *прославит Сына* (14 ст.). Все это такие свойства и действия, которые не могут быть приложимы к одной безличной силе или свойству Божию, а необходимо заставляют признать в Духе-Утешителе личное существо, действующее с самосознанием и волею.

В учении апостолов о Св. Духе мысль о Его личном бытии особенно ясно выражена ап. Павлом. Преподавая наставление о различии духовных дарований (1 Кор 12, 1–13), он ясно различает от них их Раздаятеля — Духа Св., и при том так, что показывает в Раздаятеле разумение, свободную волю и могущество: *разделения же дарований суть, а тойжде Дух* (дарования различны, но Дух один и тот же — ст. 4)... *Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет* (ст. 11). О том же Духе Св. говорится в Писании, что Он поставляет епископов (Деян 20, 28), говорит устами пророков (2 Пет 1, 21; Деян 1, 16; 9, 26).

II. Божество и единосущие лиц Св. Троицы

Научая веровать в Отца, Сына и Св. Духа, как в три особые лица, церковь учит исповедывать вместе божество каждого лица: *Отец есть Бог, Сын есть Бог, Дух Св. есть Бог*, потому что каждый из Них есть лицо самостоятельное и обладающее всеми божескими совершенствами. В обладании каждым {стр. 139} из лиц Св. Троицы одинаковым божеским достоинством и одинаковыми божескими совершенствами и состоит Их *равенство* между Собою. Будучи равными и самостоятельными божественными лицами, Они, однако же, не три бога, а *единый Бог*, ибо имеют единое божеское естество и обладают божескими совершенствами нераздельно, иначе — *единосущны*.

§ 27. Божество Отца

Бог Отец есть истинный Бог. В этой истине не сомневался никто и никогда даже из самых еретиков, отвергавших божество Сына и Св. Духа. О божестве Отца свидетельствует почти каждая страница Писания. Все выражения, какие употребляли о Нем Сын Божий или Его апостолы, представляют Его Богом в истинном смысле, обладающим всею полнотою совершеннейших свойств, приличных одному только Богу.

§ 28. Божество Сына

Христианское откровение в самых ясных чертах изображает и ту мысль, что Сын Божий есть Бог, Бог в собственном и строгом смысле (метафизическом), Бог по естеству, а не Бог или Сын Божий в каком-либо не собственном смысле, как называются в Писании иногда и люди и ангелы богами и сынами Божиими. Учение о божестве Сына и равенстве Его с Отцом

находится и в наставлениях Самого Сына Божия — И. Христа и у св. апостолов.

И. Христос Спаситель учил о Себе, как об истинном Сыне Божиим, как о Боге, во всем равном Отцу.

Как на яснейшее откровение и исповедание Себя Сыном Божиим и Богом со стороны И. Христа можно указать особенно на данное Им о Себе откровение в беседе по поводу исцеления Им расслабленного при овчей купели в день субботний (Ин 5 гл.). Исцеление в субботу, как и несение исцеленным по повелению Господа своей постели, показалось слепым ревнителям закона Моисеева непростительным нарушением закона о {стр. 140} субботнем покое, так что они решили убить Чудотворца. Вразумляя ослепленных, И. Христос сказал: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (17 ст.). В этих словах Свое божеское достоинство и равенство с Отцом Он показывает и тем, что приписывает Себе божественное сыновство, и тем, что усваивает Себе власть делать то же, что делает и Отец. Слыша эти слова, иудеи еще более вознегодовали и искали убить Его, и не за то только, что Он нарушал субботу, но и за то, что *Отца Своего глаголаше Бога, равен ся творя Богу* (18 ст.). В дальнейшей беседе И. Христос не только не показывает, что иудеи ошибочно поняли Его, но, не смотря на угрожающую опасность, с особенной силою подтверждает Свою мысль, и именно тем, что а) Его воля совершенно одинакова с волею Отца: *аминь, аминь глаголю вам: не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща; яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит. Отец бо любит Сына, и вся показывает Ему, яже Сам творит* (19–20 ст.); б) Он так же может оживать мертвых духовно и телесно, как и Отец Его: *якоже бо Отец воскрешает мертвыя и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит...* (21 ст.) *Грядет час, в онь же еси суции во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотвориши благая в воскрешение живота, а сотвориши злая в воскрешение суда* (28–29 ст.); в) так же заключает в Себе Самом жизнь, как и Отец: *яко же бо Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (26 ст.).

В другой раз И. Христос особенно ясно предложил учение о Своем божеском достоинстве при таких обстоятельствах. Иудеи, в один из праздников (обновления храма), окружив Иисуса в притворе Соломоновом, спрашивали Его: кто Он? В ответе им (Ин 10, 25–39), указав на данное прежде свидетельство о Себе и на свидетельство дел Своих, Он говорил: *не восхитит их* (овец) *никтоже от руки Моея. Отец Мой, иже даде Мне* (овец), *болии всех есть: и никтоже может восхитити их от руки Отца Моего. Аз и Отец едино* {стр. 141} *есма* (28–30 ст.). Здесь И. Христос прямо говорит о Своем равенстве с Отцом по силе, и, следовательно, о Своем божестве. Иудеи в негодовании подняли на Него камни за эти слова, усмотрев в них богохульство. Они говорили: *человек сый, твориши Себе Бога* (ст. 32). И. Христос однако же не отвергнул такого разумения Его слов, но желая приблизить высокое учение о Своем лице к их понятию, говорил: *несть ли писано в законе вашем: Аз рех, бози есте* (ст. 34; ср. Пс 81, 6)? и затем опять доказывает указанием на дела Свои, что Он есть Сын Божий в самом высшем, подлинном смысле, — связь Его с Отцом самая тесная и единственная: *яко во Мне Отец, и Аз в Нем* (38 ст.), почему иудеи ясно видели, что Он подтверждает прежнюю мысль о Себе — о Своем божестве и единстве с Отцом, и пытались схватить Его, но *не у бе пришел час Его* (7, 30). Он уклонился от рук их.

В иных случаях И. Христос говорил о Себе иудеям: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Ин 8, 56). В молитве к Отцу Своему Он взывал: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть...* *Вся Твоя Моя суть, и Твоя Моя* (Ин 17, 5, 10). Усвоив Себе славу истинного Бога и одинаковые с Ним совершенства, Сын Божий требовал Себе почитания, подобающего истинному Богу. *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте* (Ин 14, 1). *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца* (5, 23).

Так свидетельствовал о Своем божестве Сам воплотившийся Сын Божий, Господь наш И. Христос. В Его свидетельстве о Себе невозможно допустить ни самообольщения, или самообмана — против этого говорят все евангельские изображения жизни И. Христа, ни, тем более, — намеренного желанья ввести в заблуждение других. *Он греха не сотвори, не обретется леств во устех Его* (1 Пет 2, 22; см. 1 Ин 3, 5). Истинность Своего свидетельства Он подтвердил Своею кровью и всеми делами Своими.

II. Учение апостолов о Сыне Божиим таково же, как и {стр. 142} И. Христа. Все, что говорил о Себе Сам Спаситель, говорят и они, с тем отличием, что присовокупляют к этому и свои взгляды, как взгляды самовидцев служения и дел Его. Веру в божество И. Христа ап. Петр от лица всех апостолов исповедал перед Самим Господом, когда на вопрос Его: *вы же кого Мя глаголите быти?* ответил: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* (ὁ Υἱός του Θεου Ζώντος, — Мф 16, 14–19). В своих писаниях апостолы приписывают Сыну Божию все, что приличествует единому Богу. Более же частнейшими чертами изображено божество Сына Божия апостолами *Иоанном и Павлом*.

Учение ап. Иоанна представляет ту особенность, что Сын Божий им именуется *Словом* (Λόγος, т. е. «Разум — Слово») и божество Его показывается как в состоянии Его воплощения, так и независимо от Его явления миру. В начале своего Евангелия он в таких чертах описывает Слово: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу* (πρός τόν Θεόν), *и Бог бе Слово. Сей (Λόγος) бе искони* (ἦν ἐν ἀρχῇ) *к Богу. Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть. В том живот* (ζωή, — без члена, т. е. жизнь без ограничений) *бе* (см. 5, 26), *и живот бе свет человеком. И свет во тьме светится, и тьма его не объят* (1, 1–5). Усвояемые Слову столь возвышенные и необыкновенные черты, каковы: безначальное и бесконечное бытие, самостоятельное участие в творении, имена — Бог, жизнь, свет (см. 1 Ин 1, 5–7), ясно свидетельствуют о божественной природе личного Логоса. Показывает евангелист и то, кого должно разуметь под именем вечного и равного Богу по Своему божеству Слова: Слово есть *единородный Сын, сый в лоне Отчи* (ὁ ὢν εἰς τόν κόλπον — 1, 18), т. е. единственный Сын Божий, рожденный из существа Отчего, и в глубине его всегда и нераздельно с Ним существующий. Он и по воплощении не перестал быть тем, чем был до воплощения: *и Слово плоть бысть, и вселися в ны, и видехом* (έθεασάμεθα — созерцали) *славу Его, славу яко единороднаго от Отца* (1, 14). — Такой же образ представления о Сыне Божиим повторяется и в посланиях Иоанно{стр. 143}вых. Сыну Божию так же, как и в Евангелии, усвоятся наименования: *Слова жизни, еже бе исперва* (ἀπ ἀρχῆς), *Живота вечнаго, Иже бе у Отца* (πρός τόν Πατέρα — 1 Ин 1, 1–2). В Апокалипсисе ап. Иоанн пишет о Нем: *имя Ему — Слово Божие* (19, 13), Он есть *Алфа и Омега, начаток и конец, первый и последний* (22, 13; 1, 10, 17), *сый, и Иже бе, и грядый, Вседержитель* (1, 8).

Ап. Павел истину о божестве Сына Божия выразил особенно полно и разнообразно. По его учению Сын любви Отчей есть *образ Бога невидимаго* (εἰκών του Θεου του αοράτου), *перворожден вся твари* (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) т. е. имеющий происхождение через рождение из существа Отца и прежде твари, следовательно, и прежде времени, от вечности. *Яко Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася. И Той есте прежде всех, и всяческая в Нем состоятся* (ἐν Αὐτῷ συνέστηκε, — Кол 1, 15–17). Он, следовательно, есть такое лицо, с которым не могут иметь сравнения никакие твари, даже самые высшие между ними. Его природа не тварная, а божеская, и Сам Он — Творец. Он есть *Сын Божий собственный* (ἰδιος — Рим 8, 32), а не Сын Божий по усыновлению или по благодати.

В послании к евреям св. Павел пишет о Нем: Он есть сияние славы и образ ипостаси Его (ἀπαύρασμα της δόξης, καί χαρακτήρ της ὑποστάσεως Ἰησοῦ) — Бога Отца, т. е. отображение славы Отца (Свет от Света, ибо Бог Свет есть — 1 Ин 1, 5), почему Он и есть образ ипостаси (ὑπόστασις употреблено здесь апостолом в значении οὐσία) Его (1, 3). Доказывая подробнее божество Сына Божия, в том же послании (1 гл.) апостол говорит: кому бо рече (т. е. Бог Отец) когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя. И паки: Аз буду Ему во Отца, и Той будет Мне в Сына (Пс 1, 7; 2 Цар 7. 14). Егда же паки вводит Первородного (τον πρωτότοκον) во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божию (Пс 96, 7)... престол {стр. 144} Твой, Боже, во век века и пр. (из Пс 44, 7. 8)... В началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса и пр. (из Пс 101, 26–28)...

III. Наряду с изображениями божества Сына Божия в Св. Писании встречаются изречения, которые показывают в Нем существо, подчиненное Богу. Этими изречениями издревле пользовались еретики, отвергавшие божество Сына и Его равенство с Отцом, особенно ариане. Но чтобы правильно понимать эти изречения, должно иметь в виду, что Сын Божий есть не только Бог, но и Сын человеческий, и что, как Бог, Он имеет бытие от Отца, и хотя равен Ему, но по личным отношениям есть Сын Отца и занимает второе место в порядке лиц Св. Троицы, а как человек, Искупитель, Он во днех плоти Своя (Евр 5, 7) добровольно находился в состоянии самоуничижения и не мог не быть в зависимости от Отца. При свете этих мыслей легко объясняются указанного рода выражения Писания без всякого противоречия учению о божестве Сына, как и объясняли их обличавшие заблуждения ариан великие отцы IV в.

Из изречений *Ветхого Завета* о Сыне Божиим особенно требуют объяснения слова ипостасной Премудрости о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч 8, 22). Ариане понимали эти слова так: «Господь создал меня, как начало тварей Своих (как первейшую из Своих тварей), для создания мира». Но такое понимание не согласно с подлинным смыслом библейского текста: еврейское слово (kanani, от глаг. kanah), переведенное выражением *созда Мя* (у LXX — ἐκτίσέ Με), следовало бы точнее с подлинника перевести: «Он приобрел», «стяжал» или «уготовал Меня», и, следовательно, вовсе не выражает понятия о творении (какое обозначается в евр. яз. глаголами bara и asah). Так как далее сказано не просто *созда Мя*, но *созда в дела Своя*, то ясно, что здесь речь не о приведении Сына в бытие, а о соделании или поставлении *началом путей* в делах Божиих, т. е. в делах миротворения Того Кто, имеет бытие *прежде век, от начала*, прежде создания мира (23–24 ст.), через рождение до {стр. 145} временное (25 ст.). По смыслу выражение кн. Притчей близко к выражению Нового Завета: *первороден всяя твари* (Кол 1, 15).

Из изречений *Самого Спасителя* могут возбуждать недоумения относительно божества и равенства Сына с Отцом следующие:

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

Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему (Ин 20, 17). Различные имена «Отец» и «Бог» употреблены сообразно двоякой природе во Христе: Отцом

Он называет Бога потому, что Бог есть Отец Его по естеству (а наш Отец по благодати); Богом Ему соделался Отец по домостроительству, ибо Сам Он соделался человеком (а нам Он Владыка и Бог по естеству).

Аминь, аминь глаголю вам, не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща. Яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит (Ин 5, 19). Очевидно, Тот, Кто носит всяческая глаголом силы Своея (Евр 1, 3), не может о Себе творити ничесоже не по недостатку могущества, а по личному отношению к Отцу, от Которого и с Которым имеет не только единое бытие, но и единое хотение, единое действие, единое могущество; а потому все, что ни творит, творит всегда от Отца и с Отцом, и ничего не может творить только от Самого Себя.

О дни том или о часе никтоже весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец (Мк 13, {стр. 146} 32; у Мф 24, 36 — *ни ангели небеснии, токмо Отец Мой един*). Сын, как Бог, без сомнения, знает об этом дне, ибо Он Сам веки сотворил (Евр 1, 2), приписывает же Себе незнание, как человек. Умолчал же о дне и часе, указав в то же время признаки наступления времени суда и тем засвидетельствовав ведение этой тайны, по планам домостроительства; знание не вообще только времени суда и предварительных признаков его приближения, но и самого дня и часа не полезно для благочестия людей. Да и вообще от Него, как от посланника, нельзя узнать всего, что известно Ему, как Сыну Божию.

Подобным же образом разрешаются и другие недоумения о (божестве Сына, вызываемые изречениями Спасителя, напр.: *сести одесную Мене и ошуюю Мене, несть Мое дати, но им же уготовася от Отца Моего* (Мф 20, 23); *сниход с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца* (6, 38), *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мф 28, 18; сн. Ин 17, 2. 6), *Отец суд весь даде Сынови* (Ин 5, 22), *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил* (Мф 27, 46) и пр. Все это относится к лицу Мессии, Богочеловека.

Подобные вышеприведенным изречения и исходили и из уст апостолов. Древние противники учения о божестве Сына Божия указывали, напр., на слова ап. Петра из речи его к иерусалимским иудеям в день Пятидесятницы: *твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко Господа и Христа Его Бог сотворил* (ἐποίησε) *есть, сего Иисуса, Его же вы распяте* (Деян 2, 36). Но ясно, что здесь слово *сотворил* относится не к божеству Единородного, а к тому образу раба, который был воспринят Им по домостроительству, слова же *Господь и Христос* обозначает не сущность, а достоинство; Господом и Христом соделан человек Иисус, а не Сын Божий — Господь по природе. Изречение апостола, следовательно, должно быть объяснено не в смысле творения Сына Божия, а в смысле превознесения, прославления уничиженного, — в том же смысле, в каком сказано о Нем ап. Павлом: *Бог {стр. 147} Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Флп 2, 9). Подобным же образом не к божеству Сына, а к домостроительству относится слово *сотворил* и в изречении другого апостола (Павла — Евр 3, 2) о И. Христе: *верна суца Сотворшему* (τῷ ποιῆσαντι) *Его*.

Из других изречений апостолов о Сыне Божиим против верования церкви в божество Сына Божия еретики особенно указывали на наименования Его ап. Павлом: *первородным* *всех твари* (Кол 1, 15) и *первородным* (Евр 1, 6), и на слова о Нем того же апостола: *подобает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногама Своима... Егда же покорит Ему* (Бог) *всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему всяческая* (1 Кор 15, 25, 28; сн. Пс 101, 1)... Тогда *предаст царство Богу и Отцу* (24 ст.): Но указанные наименования усвоятся Сыну Божию не в том смысле, что Он рожден прежде тварей, как *тварь*, а в том, что рождение Его от Отца — рождение безначальное. Арианское понимание этих наименований несовместимо с усвоением в Писании тому же Сыну наименования: *единородный Сын Божий*. Слова же апостола в 1 Кор 15, 24–28 ст. древние учителя объясняли

так. Христос, как Бог, есть Вседержитель и Царь над всеми, — как верующими, так и неверующими в Него. Царствование Его по божеству не будет иметь конца (Дан 7, 14; 1, 33). Предание же царства Богу и Отцу и покорение Сына Ему относится к лицу И. Христа, как Искупителя мира.

IV. Истина о божестве Сына Божия встретила при своем распространении в мире не мало противников. Ложным, однако же должно, признать утверждение, будто и общецерковным верование в божество Сына Божия сделалось лишь со времени первого Вселенского Собора. Такое верование было содержимо церковью с самого начала. Свидетельствами этого служат:

1. Древние символы веры, употреблявшиеся в церкви до никейского собора, и *правила веры*, встречающиеся у древних учителей церкви (Ириней, Тертуллиана, Оригена), также символ в «Постан. ап.» (VII, 41) и символ св. Григория чудотворца. {стр. 148} Во всех их Сын представляется существом, которому должно быть воздаваемо такое же божеское чествование, как и Богу Отцу, говорится о Нем, что Он рожден от Отца прежде всех веков и всякого создания, что Он Сын Его едиnorodный, усвоятся Ему наименования Господь и Бог и творческое участие в создании мира.

2. Исповедания веры, составленные на соборах или от лица соборов пастырей церкви прежде IV в. Таково *исповедание отцев Антиохийского Собора* (269 г.) в «Послании к Павлу Самосатскому». Член веры о вечном божестве Сына Божия в послании изложен с особенной подробностью, точностью и определенностью. «Сына Его (т. е. Бога Отца), — пишут отцы собора, — мы исповедуем и проповедуем: рожденным, едиnorodным, образом Бога невидимого и перворожденным всякой твари (Кол 1, 15), Мудростью, Словом и Силою Божиею, Богом, существующим от вечности, *не в предведении* только (οὐ προϋωσεί) но по существу и ипостасно (ἀλλ' οὐσία καὶ ὑπόστασις θεοῦ), Сыном Божиим. Кто говорит противное, именно: что Сын Божий не существовал прежде творения мира, и утверждает, что признавать Сына Божия Богом значит допускать двух богов, того мы почитаем чуждым церковного правила, — и в этом с нами согласны все кафеолитические церкви... И все богодухновенные Писания представляют Сына Божия Богом». Таково же *исповедание пастырей Церкви Александрийской* в послании к — тому же еретику.

3. Мученические исповедания веры. Христианские мученики первых трех веков, на увещания отречься от веры в Богочеловека, отвечали всенародным прославлением Его, как истинного Бога. «Дайте мне быть подражателем страданий Христа *Бога моего*», — писал св. *Игнатий* римским христианам. «Господа желаю, Сына истинного Бога и Отца, Иисуса Христа, Его ищу» (Рим VI). С исповеданием на устах божества Сына Божия мученики принимали и свое «кровавое крещение».

4. Совершение крещения «во имя Отца и Сына и Св. Духа», как трех равночестных лиц. — Краткие *славословия Св. Тро*{стр. 149}*ицы*. Древнейшие его формы таковы: «слава Отцу чрез (διὰ) Сына во (ἐν) Св. Духе» и «слава Отцу с (σύν) Сыном и Св. Духом» (*Василий Великий*. О Св. Духе, 25–27, 29 гл.), или: иногда — «слава Отцу и Сыну и Св. Духу» (Пост. ап. VIII, 12). Употребительнейшим такое славословие было во всем христианском мире — как в восточных, так и западных церквях. — Вечерняя песнь «*Свете тихий*», которую тот же *Василий Великий* называет «песнию древнею» (О Св. Духе, 29 гл.), и другие *богослужebные песни*, написанные верующими «от начала», в которых «богословски воспевается Христос, как Слово Божие». — Священные *изображения* воплотившегося Сына Божия (напр., в виде

рыбы — ἰχθύς), праздники, особенно праздник богоявления (θεοφάνεια), установленный не позже начала II в., и вообще все древнехристианское богослужение, особенно же чины литургии.

5. Писания пастырей и учителей самых первых веков христианства. В них мы видим не только исповедание божества Сына Божия, но и опыты богословского раскрытия этого догмата. Отвергать это не осмеливались даже ариане. Известно, что как только возникла эта ересь, православные пастыри, опровергая ее, постоянно указывали, между прочим, на авторитет предшествовавших отцов, а ариане всячески от этого уклонялись, ограничиваясь только произвольным толкованием Писания и рассудочными соображениями. «Они из древних отцов, — говорил об арианах первый их обличитель — еп. Александр, — не хотят никого приравнять с собой, терпеть не могут, чтобы их сравнивали с теми лицами, которые в нашем отрочестве были нашими наставниками... Боголюбезная ясность древних писаний не вразумляет их» (Посл. к Александру, еп. Конст.; ср. Афан. Об опред. Ник. Соб.).

Нельзя, наконец, не видеть некоторого подтверждения указываемого верования древней церкви и в понимании язычниками и иудеями первохристианских верований. Известно, что ученые язычники (Цельс, Лукиан, Порфирий и др.) в своих сочинениях издевались над христианами между прочим за то, что они веруют, что воплотился Бог, родился, страдал и распят Бог. Они, следовательно, понимали верование христиан во Хри{стр. 150}ста так, что они чтут Христа, как Бога. Плиний мл. писал имп. Траяну, что христиане «собираются петь хвалебную песнь Христу, как Богу» (Сокр. Ц. и. V, 10). Так же судили и иудеи (см. Иустина, Разг. с Триф. 68 гл.).

§ 29. Божество Духа Святаго

Дух Св. есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец и Бог Сын.

I. Откровенное учение о божестве Духа Св. кратче сравнительно с учением о божестве Сына Божия [20]. Но совершенно неосновательно утверждение (духоборцев IV в.), будто в Св. Писании и нет учения о божестве Св. Духа. Божество Духа Св. и Его равенство с Отцом и Сыном откровение показывает и тем, что усвоет Духу Св. имя истинного Бога и свойства и действия Божии, и тем, что заповедует воздавать Ему такое же божеское почитание, как Отцу и Сыну.

Дух Св. называется Богом. Ап. Петр говорил солгавшему Ананию: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому? не человеком солгал еси, но Богу* (Деян 5, 3–4). Ап. Павел называет верующих то *храмом Божиим* (1 Кор 3, 16, 17; 2 Кор 6, 16), то *храмом Духа Святаго* (1 Кор 6, 19), и сам объясняет такое наименование тем, что Дух Божий живет в них: *не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас* (1 Кор 3, 16)? Следовательно Дух, по слову апостола, есть Бог.

{стр. 151}

Духу Св. приписываются и все божеские свойства и действия.

Из свойств Божиих Ему, напр., усвоятся:

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

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

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

Из божеских действий Св. Духу приписываются как *творение*, напр., в словах бытописателя: *Дух Божий ношашеся верху воды* (Быт 1, 2), так и *промышление*, особенно в царстве благодати. Так, Ему усвоится поставление пастырей церкви (Деян 20, 28), отпущение грехов (Ин 20 22–23), возрождение (Ин 3, 5; Тит 3, 5), оправдание, освящение и вообще все действия благодати (1 Кор 6, 11), а такие действия — действия божественные. Ап. Петр еще свидетельствует, что *от Святаго Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы* (2 Пет 1, 21), а св. Павел говорит, что *всяко Писание богодухновенно* (2 Тим 3, 16). «Почему же, — спрашивает *Василий В.*, — Дух Святой не Бог, когда Писание Его богодухновенно». (Пр. Евн. V)?

{стр. 152}

Наконец, Писание научает, что Духу Св. должно воздавать *почитание божеское*. В заповеди о крещении имя Духа Св. стоит наравне с именем Бога Отца и Бога Сына, и мы равно чрез крещение обязываемся исповедывать как Бога Отца и Сына Божия, так и Духа Святого (Мф 28, 19). Также и в апостольских приветствиях имя Духа Св. поставляется вместе с именем Отца и Сына (1 Пет 1, 2; 2 Кор 13, 13). Ап. Павел клянется именем Духа Св. так же, как именем Сына (Рим 9, 1), а клятва составляет одно из проявлений служения истинному Богу (Втор 6, 13).

II. Древние противники верования церкви в божество Духа Св. приведенным указаниям Писания на Его божественную природу противопоставляли другие свидетельства того же Писания, которыми будто бы Он предполагается существом тварным и во всяком случае низшим Отца и Сына. Но на самом деле эти свидетельства не имеют того значения, какое усвоили им духоборцы. К таким свидетельствам они относили преимущественно следующие.

1. Начало Евангелия ап. Иоанна, где излагается все христианское богословие, и где между тем сказано только о двух божеских лицах — о Боге Отце и Его Слове, о всем же остальном существующем замечено, что *вся Тем (Словом) быша*. Если все сотворено Сыном, рассуждали духоборцы, то сотворен и Дух, следовательно, Он не Бог. Но «у евангелиста, — как отвечал на это рассуждение св. Григорий Богослов, — сказано не просто *вся*, а *все, еже бысть* (εἰς ὅ ὑέυονεν) т. е. все, что получило начало. Не Сыном Отец, не Сыном и все то, что не имело начала бытия». А так как доказать, что Дух получил начало бытия (во времени, как тварь) нельзя, то, очевидно, нельзя и разуметь Его под словом *вся* (Сл. 31, о богосл. 5).

2. Слова Спасителя о Св. Духе: *не от Себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать* (Ин 16, 13). Но слышание есть только образное представление того непосредственного ведения божественных тайн, которое принадлежит Св. Духу совокупно с Отцом и Сыном (Мф 11, 27; 1 Кор 2, 11).

{стр. 153}

3. Поставление Духа Св. третьим по порядку, напр., в заповеди о крещении и в апостольских благожеланиях верующим (2 Кор 13, 13). Но, по замечанию *св. Григория Нисского*, «порядок по числу почитать знаком некоторого уменьшения или изменения по естеству было бы подобно тому, как если бы кто, видя пламень, разделенный в трех светильниках (а предположим, что причина третьего пламени есть первый пламень, возжегший последний преемственно чрез средний), потом стал утверждать, что жар в первом пламени сильнее, а в следующем уступает и изменяется в меньший, третий же уже не называется и огнем, хотя бы он также точно жег и светил и производил все, что свойственно огню» (Сл. о Св. Духе, 6). Основание для себя такой порядок в исчислении лиц Св. Троицы имеет в порядке откровения: прежде открылся Отец, после Него — Сын, после Сына — Дух Святой. В Писании, впрочем, и не всегда Дух Св. поставляется на третьем месте, а иногда и на первом (1 Кор 12, 4–6) и на втором (Тит 3, 4–6; Рим 13, 30; Еф 2, 18; 1 Пет 1, 20).

III. Церковь неизменно с самого начала и сама содержала и научала своих членов исповедывать, что Дух Св. есть истинный Бог. Свидетельствами этого служат: 1) *символы* и другие *вероизложения* древней церкви, особенно символ *св. Григория чудотворца*; 2) *совершение крещения* во имя трех различествных божеских лиц, древние формы *малого славословия* Отцу, Сыну и Св. Духу, *вечерняя песнь*, также возносившаяся всегда в честь Отца, Сына и Св. Духа, *исповедания мучеников*, умиравших за веру в триипостасного Бога, и наконец, 3) *писания древних отцов и учителей церкви*. В IV-м же веке, на Втором Вселенском Соборе верование древней церкви в божество Духа Св. утверждено было общим голосом Вселенской Церкви, а в произведениях великих отцов этого века со всею подробностью показана и несовместимость с учением откровения и верованием церкви в божественную, а не тварную Троицу, отвержение божества Духа Св. и низведение Его в ряд тварных существ. «Святая Троица составляется не из различного, т. е. не из Творца и тварей, а напротив того, божество Ее {стр. 154} едино», — вразумлял великий *Афанасий* противников догмата о божестве Св. Духа. «А хулящие Духа и утверждающие, что Он — тварь..., пусть посрамятся, будучи постыжены следующим. Ежели есть Троица, и вера в Троицу, то пусть скажут: всегда ли Она — Троица, или было, когда не была Троицею? И если Троица есть вечная, то вечно соприсуший Слово и в Нем пребывающий Дух — не тварь, потому что тварей некогда не было. Если же Дух есть тварь, а твари из ничего, то явно, что было, когда была не Троичность, но Двойственность. И кто может сказать что-либо злочестивее сего?... Поелику всегда есть Троица, то нет в Ней ничего тварного; потому и Дух — не тварь. Как всегда была Троица, так есть Она и ныне; и как есть Она ныне, так всегда была и есть Троица; а в Троице Отец и Сын и Св. Дух» (К Серап. 3 посл.).

§ 30. Единосущие лиц Св Троицы

Отец, Сын и Св. Дух суть не три особые, отдельные существа, не суть три бесконечных или три бога, но *един Бог*. Это потому, что Они существуют не отдельно и независимо одно от другого, но имеют *единое и нераздельное божеское естество*. В обладании каждым из лиц Троицы божеским естеством в совершенстве и всецело и состоит то, что в церковных вероизложениях называется *единосуцием* (ὁμοούσια) лиц Св. Троицы.

I. В откровении нет самого слова — *единосущие*, но мысль, содержащаяся в этом слове,

предполагается учением о единстве существа Божия, утверждается и в других местах Писания. Так, в заповеди о крещении *во имя* — *εις ὀνομα*, будучи поставлено в единственном числе, хотя одинаково относится к Отцу, Сыну и Св. Духу, показывает, что им принадлежит единая и нераздельная божеская честь, что предполагает и единство Их по Своей божеской природе и достоинству.

В частности, учение о *единосущии Сына с Отцом* неоднократно выражал Сам Спаситель. Он говорил: *Аз и Отец едино есма* (Ин 10, 30). Иудеи поняли Его слова так, что {стр. 155} Он творит Себя Богом, т. е. говорит не о нравственном единстве с Отцом, а единстве по существу. И. Христос подтвердил такое понимание Его слов, присовокупив к сказанному: *да разумеете и веруете, яко во Мне Отец и Аз в Нем* (38 ст.). В знаменательном наставлении Филиппу, спрашивавшему Его от лица апостолов: *покажи нам Отца, и довлеет нам* (Ин 14, 8), Он сказал: *толико время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе? Видевый Мене, виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца? Не веруеши ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть* (9–10 ст.)? Ясно, что здесь речь о единстве Сына с Отцом по существу. Для сильнейшего запечатления в апостолах веры в Его единосущие с Отцом, Он прибавил: *веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне; аще ли же ни, за та дела веру имите Ми* (11 ст.).

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

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

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

II. Церковь, при проповедании триипостасности Божества, вместе с этим от начала научала в своих символах исповедывать и единство Божества. Следовательно, мысль, которая выражается ныне словом «единосущие» божеских ипостасей, была присуща {стр. 156} общецерковному сознанию от начала. В IV же веке догмат о единосущии лиц Св. Троицы внесен в самый символ веры, а великими отцами этого века был раскрыт и в чертах подробных. Единосущие божеских лиц они научали понимать в том смысле, что каждое из лиц Св. Троицы обладает божеским естеством *вполне и всецело*, так при этом, что оно остается безусловно *единым и нераздельным*, а не так, чтобы троичные ипостаси существовали, как особые и отдельные самостоятельные существа, хотя бы и с одинаковою и однородною сущностью (как существуют, например, люди, происходящие от людей), равно и не так, чтобы каждое из лиц Св. Троицы владело единою божеской сущностью по частям, т. е. чтобы одна часть этой сущности принадлежала Отцу, другая — Сыну, третья — Духу Св. «Троица нераздельна по естеству, — учит св. Афанасий, — нераздельно и едино есть божество Св. Троицы», и потому лица Троицы составляют «нераздельную и неразлагаемую Единицу Божества» (К Серап. 1 посл.). По словам св. Григория Б., «Единица в Троице и Троица в Единице покланяемая», — это «тройственный свет, заключенный в едином естестве», «единый Бог, в трех Озарениях управляющий миром» (Сл. 25 и 31).

Вместе с разъяснением догмата о единосущии троичных ипостасей с IV же века стал устанавливаться и образ выражения этого догмата. Первый Вселенский Собор ввел во

всеобщее церковное употребление самое слово «единосущие» (ομοούσια), а разъяснявшие догмат отцы церкви — термины «существо» (οὐσία) и «ипостась» (ὑπόστασις), также сделавшиеся общим достоянием богословов позднейшего времени. Слово существо (οὐσία также φύσις, substantia, natura) вошло в употребление для обозначения того, что есть единого и общего в Троице, т. е. самого божества или природы Божией, а ипостась (ὑπόστασις, также πρόσωπον, persona) — для обозначения частных (или ипостасных) особенностей каждого лица Св. Троицы. Очень отчетливо различие по значению между этими словами из самих отцов церкви указано св. *Василием Великим*. «Во Св. Троице, — писал он, — иное есть общее, а иное особенное: общее приписывается существу, а ипостась означает особенность каждого лица»... {стр. 157} «Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, напр., между живым существом вообще и таким-то человеком». Как ипостась, каждый из нас есть или Петр, или Андрей, или Иоанн и т. д., но по существу — οὐσία — он человек. Сообразно с этим, «прилагая к общему отличительное, надобно исповедывать веру так: божество есть общее, отчество — особенное. Сочетавая же сие, надобно говорить: *верую в Бога Отца*. И опять, — подобно сему должно поступать при исповедании Сына, сочетавая с общим особенное, и говорит: *верую в Бога Сына*. А подобным образом и о Духе Святом, сочетавая предложение по тому же образцу, должно говорить: *верую и в Бога Духа Святаго*, чтобы и совершенно соблюсти единство исповеданием Божества, и исповедать особенность лиц различением свойств, присвояемых каждому лицу» (Пс 38). Отсюда, господствующей формулой для выражения догмата о Св. Троице с IV в. стала такая: «в Боге едино существо в трех ипостасях».

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

III. Личные свойства лиц Св. Троицы

При полном равенстве по божеству и единстве и тождестве природы Отца, Сына и Св. Духа, лица единосущной Троицы имеют и свои особенности, которыми отличаются друг от друга; иначе Они не были бы три, и мы неизбежно смешивали бы Их. между Собою. Особенности эти издревле называются в церкви *личными свойствами* (τά προσωπικά ἰδιώματα) Божиими. По уче{стр. 158}нию православной церкви, выраженному ею в своих символах, различительные свойства лиц Св. Троицы таковы: Отец ни от кого не рожден и не происходит ни от какого другого начала, — безусловно *безначален*, но Сам служит *началом* или *виною* по личному бытию Сына и Духа Св., Сына — через рождение из Своего существа, Духа — через изведение. Сын вечно *рождается* от Отца, а Дух Св. вечно *исходит* от Отца.

§ 31. Личное свойство Бога Отца

Первое отличительное свойство Отца есть то, что Он «ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден», иначе — Его *безначальность* или *нерожденность*, т. е. независимость по бытию от другого начала. Такая безначальность принадлежит только Ему одному, но не

принадлежит другим лицам Св. Троицы. Сын и Дух хотя также безначальны, но не по отношению к происхождению, а только по отношению к времени; оба Они имеют Свое начало в Отце, только не во времени. В откровении яснейшее положительное свидетельство о безусловной безначальности Отца в словах Спасителя: *якоже Отец имеет живот в Себе, тако даде Сынови живот имети в Себе* (Ин 5, 26).

Богу Отцу, кроме безначальности, принадлежат еще *отчество* по отношению к Сыну и *изведение* Духа Святаго.

Бог Отец есть «Отец Слова живаго, Премудрости и Силы самосущей, совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына едиnorodнаго», — Отец не в переносном смысле (нравственном), в каковом Он называется в Писании Отцом Израиля (Втор 32, 6; Ис 63, 8 и др.), Отцом христиан (Мф 6, 9; Еф 4, 6) и всех людей (Мф 11, 25; Деян 17, 28–29), *Отцем щедрот и Богом всякия утехи* (1 Кор 1, 3), а в смысле строгом или собственном (метафизическом), в том именно, что Он Отец Сына по самому естеству или божеству Сына, или по рождению Им Сына. В откровении указаний на свойство отчества первой ипостаси Св. Троицы много. Сюда относятся все те места Писания, в которых Бог Отец {стр. 159} называется Отцом по отношению к Сыну. Таковы, напр.: *никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти* (Мф 11, 27). *Бога никтоже виде нигдеже; едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда* (Ин 1, 18). *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца, пославшаго Его* (Ин 5, 23). Но особенно прямо указывается на это свойство Отца в словах Его Самого к Сыну: *Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс 2, 7; Евр 1, 5), или: *из чрева прежде денницы родих Тя* (Пс 109, 3).

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

Что касается того, как Отец рождает Сына и изводит Св. Духа, и в чем различие между рождением и изведением, то это непостижимейшая для ограниченного разума тайна божественной жизни. «Не согласимся, — говорит св. Григорий Богослов, — чтобы разумели это и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? — Как ведают это родивший Отец и рожденный Сын» (Сл. 20 и 29). «И хотя мы научены, — говорит И. Дамаскин, — что есть различие между рождением и исхождением, но в чем состоит это различие, и что такое рождение Сына и исхождение Св. Духа от Отца, этого не знаем» (Изл. в. I, 8). Понятно, впрочем, что рождение и изведение должны быть представляемы, *вечными образами бытия* в Божественной Троице. Отец безначально и нескончаемо рождает Сына и изводит Духа Св. Как одинаково вечные, рождение и изведение совершаются в Боге совместно, так совпадают одно с другим, что одного не должно поставлять прежде другого не только хронологически, но и логически: Сын вечно *сорождается* с Духом, Дух вечно *соисходит* с рождающимся Сыном. Некоторым подобием такого сопроисхождения Их может служить слово человеческое и дыхание (подобие библейское, напр. Пс 32, 6, часто приводившееся древними учителями), также солнце, одним действием испускания лучей производящее вместе свет и теплоту. Понятно, наконец, что рождение и изведение {стр. 160} в Боге должны быть мыслимы сообразно с духовностью и простотою природы Божией, и, следовательно, совершающимися совершенно *духовным образом*, бесстрастно, без всякого чувственного отделения или истечения, без всякого стороннего содействия. Изображая Бога Отца единым безначальным лицом в Троице, от Которого, как от вечной виновной причины, имеют личное бытие Сын и Дух Св., откровение тем показывает, что в Боге только одно начало Божества — Отец. У отцев церкви такое отношение между лицами Троицы называется *единоначалием* (μοναρχία) лиц Св. Троицы.

Личное свойство Бога Сына есть то, что Он, не рождая и не изводя от Себя другого лица божественного, Сам вечно и неизменно *рождается* от Бога Отца. Писание на рожденность или сыновство, как на ипостасное отличие Его от Бога Отца, указывает уже самым наименованием Его — *Сын*. Впрочем, Писание и прямее показывает, что Сын Божий имеет ипостасное бытие от Отца образом рождения, и именно по божеству.

Так, оно называет Его *единородным Сыном Божиим*. Единородный (*μονογενής* — из *μόνος* и *γένος*, *ὑἱνομαι*, *unigenitus*) собственно означает Того, Который *только один родился* у Отца. Если же Бог Слово есть *единородный Сын* — Божий, следовательно, Сын Божий в собственном смысле, а не в переносном, ибо в переносном смысле многие называются сынами Божиими, то ясно, что Он рожден от Бога Отца по самому Его божеству, а не усвоен только Им, как именуемые сынами Божиими в несобственном смысле, и рожден *единственным образом*, а не так, как, напр., *чада Божи* (Ин 1, 12), рождаемые *водою и Духом*. И Сам И. Христос всегда отличал Себя и других в их сыновних отношениях к Богу. Он никогда не говорит о Боге «наш Отец», а *Мой Отец* и *ваш Отец*, напр.; *восхожду к Отцу Моему и Отцу вашему* (Ин 20, 17), указывая тем на различие в богосыновстве между Ним и людьми.

{стр. 161}

Ап. Павел называет Его *Сыном Божиим собственным* (Рим 8, 32), а если Он Сын Божий в собственном смысле, то, значит, и бытие от Отца Он имеет через рождение. Тот же апостол называет Его *первороденным всея твари* (Кол 1, 5); этими словами показывается, что Он имеет и рождение от вечности и не есть тварь. А в послании к евреям он говорит: *кому бо (Бог) рече когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя, и паки: Аз буду Ему во Отца, и Той будет Мне в Сына* (Евр 1, 5).

Утверждая истину происхождения Сына от Отца через рождение, откровение не объясняет, как понимать самое *рождение* в приложении к существу Божию, существу духовному и безусловно простому. Причина понятна. Это недоступная для человеческого усвоения и уразумения тайна божественной жизни. В откровении можно находить лишь предостережение от ложных представлений о божественном рождении. Так, оно показывает, что рождение Сына есть:

1. Рождение внутреннее, — из существа Отца, однако без отделения от существа Отца. *Из чрева*, т. е. из самого существа, *прежде денницы родих Тя* (Пс 109, 3), говорит Сам Отец Сыну. А что рождение Отцом Сына — рождение без отделения Рождающегося от Рождающего, а не таково, каково рождение человеческое, ясно из указаний Писания, что Сын всегда пребывает *в лоне Отчи* (Ин 1, 18), что *Отец в Нем и Он в Отце* (Ин 10, 38). В символе веры тайна такого рождения объясняется подобием видимого света: «Света от Света».

2. Рождение совершеннейшее, такое, что ни Родивший ничего не потерял и не умалился в Своих совершенствах, ни Рожденный не имеет никакого недостатка по сравнению со Своим Отцом. *Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя* (Ин 17, 10), говорил Спаситель. По выражению того же Писания, Сын есть. полный в всецелый образ Бога Отца, *сияние славы и образ ипостаси Его* (Евр 1, 3).

3. Рождение вечное, которое никогда не начиналось и никогда не окончится. Это предполагается самою неизменяемостью {стр. 162} существа Божия. Так откровение и учит

представлять рождение сына. Сын называется в Писании рожденным *ныне, прежде денницы* (Пс 2, 7; 100, 3), *из начала от дней века* (Мих 5, 2), *сущим в начале* (Ин 1, 1), и *имеющим славу прежде мир не бысть* (Ин 17, 5, 24). Арианам, спрашивавшим православных: «когда именно последовало рождение Сына?» начала», в которых «богословски воспевается Христос, как Слово Божие». — св. Григорий Богослов отвечал: «оно последовало прежде самого когда, или, выражаясь несколько смелее, тогда же, когда и Отец. А когда Отец? Не было времени, чтобы не было Отца. Следовательно, не было времени, чтобы не было Сына и Духа Святаго» (Сл. 29). Как безначальное, рождение Сына поэтому есть и не имеющее конца. Отец «рождает (Сына), учит св. И. Дамаскин, нескончаемо и непрестанно. Ибо что безначально, то нескончаемо» (Изм. в. I, 8).

§ 33. Личное свойство Бога Духа Святаго

Личное свойство Бога Духа Святаго есть то, что *Дух Св. исходит от Отца*. От *вечного* *исхождения* Св. Духа (ἐκπόρευσις), через которое Он, как ипостась, имеет быть (τό εἶναι, τὴν ὕπαρξιν εἶναι), должно отличать *временное* *исхождение* Его на тварей, *посольство* в мир или *явление* в мире (πίψις, ἐκφανσις ἑκλάμπσις) которое не относится к происхождению самой ипостаси Св. Духа, а есть нечто временное, преходящее, и усваивается откровением как Св. Духу, так и Сыну (Ин 16, 28, 29). Временное Его *исхождение* есть не от Отца только, но и от Сына, иначе — Дух Св. посылается в мир Отцом и Сыном, точнее — *через Сына* (δι' Υἱου): Отец посылает Духа, как вечно исходящего от Него, а Сын посылает Его, как Богочеловек, *восприимлющий* Его от Отца и *приобретший* на то право Своими крестными заслугами. Но вечное и ипостасное *исхождение* Св. Духа «от одного Отца, как источника и начала Божества» (Пр. испов. 71). Всякое участие Сына в этом *исхождении*, допускаемое Западной Церковью (обозначается оно на языке латинском через *procedere, processio*), Православной Восточной Церковью *исключается*.

{стр. 163}

I. В Откровении учение о вечном *исхождении* Св. Духа от Отца, и одного Отца, выражено хотя в одном месте, но весьма ясно. В последней беседе Своей с учениками Спаситель сказал: *егда приидет Утешитель* (ὁ Παράκλητος), *Его же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне* (Ин 15, 26). Выражением: *Иже от Отца исходит* (ὁ παρά τον Πατρός ἐκπορεύεται) обозначается здесь вечное *исхождение* Св. Духа, виною которого представляется один Отец, а словами: *Его же Аз пошлю* (πίψω) *вам от Отца* — временное *посольство* Его в мир по ходатайству или посредничеству Сына. Что действительно этими выражениями обозначаются разные состояния Св. Духа, и что, следовательно, вечное и ипостасное *исхождение* Духа Св. от одного Отца, это можно видеть:

а) Из образа выражения открываемой Спасителем истины. Уже самое различие по формам времени глаголов: *пошлю* и *исходит* ясно дает видеть, что в словах Спасителя указываются различные состояния Духа. *Исходит*, — настоящая форма этого глагола, очень точно выражает состояние вечное, неизменяемое, подобно тому, как Спаситель и для обозначения Своей вечности употребил глагол в настоящем времени: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Ин 8, 58). И напротив, формой — *пошлю вам* ясно показывается временное послание. Такое посланничество Спаситель не раз обозначал в будущем времени, свидетельствуя об Отце: *иного Утешителя даст вам* (Ин 14, 16); *Его же пошлет Отец во имя Мое* (— 26), и о Самом Себе: *Его же Аз пошлю вам от Отца* (15, 26). То же видно из различия

по значению этих глаголов: *послю* обозначает посольство какого-либо уже существующего лица, а *исходит* — самое происхождение такого лица. Наконец, если бы под словом *исходит* разумелось здесь не вечное исхождение Духа Св. от Отца, а то же, что означено выше словом *послю*, то в речи Спасителя вышло бы странное тождество: *Я пошлю вам от Отца Того, Кто от Отца посылается*.

б) Из *внутреннего течения мыслей*. — Рассматриваемые {стр. 164} слова сказаны Спасителем перед разлукой с учениками, когда Он хотел утешить их ниспосланием Параклита. Достоинство этого Утешителя-Параклита показывается столь великим и безмерным, что даже Сын Божий и для временного посольства не Сам Собою и не от Себя имел послать Его ученикам, а от Отца, Которого обещал *умолить* об этом. Между тем и удалявшийся от них Наставник был лицо божественное, которого они исповедали *Сыном Божиим, от Бога изшедшим* (Мф 16, 16; Ин 16, 30). Естественно, что такая речь должна была вызывать вопрос: почему же Он Сам не ниспосылает Утешителя Духа, почему Ему нужно умолить еще для этого Отца? Ответом на это и служат Его дальнейшие слова: *Иже от Отца исходит*; ими, следовательно, предполагается, что от Него Самого Он не исходит.

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

Итак, по прямому смыслу слов Спасителя, Дух Св. имеет ипостасное бытие от одного Отца, и именно образом исхождения. Сыну принадлежит только участие в посланничестве Отцом Духа Св., т. е. в том, что относится к внешней деятельности Божией, а вся внешняя деятельность обща у единосущной и нераздельной Троицы.

II. Таково же было постоянное учение о личном свойстве Св. Духа и древней Церкви. Основываясь на словах Спасителя и {стр. 165} руководствуясь еще голосом апостольского предания, она с самого начала учила не иначе исповедывать исхождение Св. Духа, как от одного Отца. Свидетельствами такого ее верования служат:

1. Древние символы, в которых излагается догмат о личном свойстве Св. Духа. Древнейший из таких символов *св. Григория чудотворца*. Член о Св. Духе в нем выражен так: «един Дух Святой, от Бога имеющий бытие (*εκ θεού την ύπαρξιν έχον*), и через Сына явившийся, то есть людям». То же в символе *Никео-Цареградском*, заменившим собой все прежние. В символе, известном под именем *св. Афанасия*, также исповедуется исхождение Св. Духа от одного Отца.

2. Древние Соборы, — все до одного *Вселенские*, а вслед за ними и все почти *Поместные*, каким только приходилось касаться этого догмата. На первом Вселенском Соборе *св. Леонтий*, еп. Кесарийский, от лица Собора так говорил просившему вразумления философу; «веруй во единого Бога Отца, неизреченно рождающего Сына, и Сына, от Него рожденного, и Духа Св., от того же Отца исходящего и собственного (т. е. единосущного) Сыну». На втором Вселенском Соборе Церковь исповедала в самом символе веры исхождение от Отца, «со Отцем и Сыном споклоняема и славима», т. е. единосущного Им обоим Духа

Святого. На следовавших Вселенских Соборах этот символ всегда читался так, как читается доселе в Православной Церкви. На них не возникало и мысли о дополнении чем-либо учения символа о Св. Троице. Это исходило из того убеждения отцов соборов, что символ «в совершенстве учит об Отце, Сыне и Св. Духе» (IV Всел. Соб.). Согласно с учением Вселенских Соборов исповедуема была вера в исхождение Св. Духа и на соборах поместных, — не только на восточных, но и на западных.

3. Писания древних отцов и учителей церкви. Древнейшие учителя церкви, как восточные, так и западные (исключение — блаж. Августин и западные его почитатели), говоря об ипостаси Духа Св., или прямо относили исхождение Его к одному {стр. 166} Отцу, обычнее вовсе *не упоминая* о Сыне, или, упоминая о Сыне, ясно различали отношение Духа к Отцу и Сыну, выражаясь так: «Дух Св. исходит от Отца и является чрез Сына», разумея под последним выражением временное явление Св. Духа в мир ходатайством Сына. Насколько решительным и общим у древних учителей было верование в исхождение Св. Духа от одного Отца, могут показывать возникшие на востоке в V-м веке недоумения и переписка по поводу употребленного *св. Кириллом Александрийским* недостаточно определенного выражения о Св. Духе, что Он есть *собственный* (ἰδιος) Сыну (в IX анаф. прот. Нестория). *Блаж. Феодорит* от своего лица и от лица азийских епископов писал на это: «если он (Кирилл) называет Духа собственным Сыну в том смысле, что Он *соестественен* Сыну и *исходит от Отца*, то мы с ним согласны и признаем изречение его православным; если же — в том, *будто Дух от Сына или через Сына имеет бытие*, то отвергаем изречение это, как богохульное и нечестивое. Ибо веруем Господу, Который сказал; *Дух истины, иже от Отца исходит*». Защищая себя, Кирилл отвечал (в пис. к Евоптию), что назвал так Духа Св. не в смысле, осуждаемом блаж. Феодоритом, а в том, что «хотя Дух Св. *исходит от Бога Отца*, по слову Спасителя, но не чужд и Сыну, ибо Сын имеет все Отчее». Блаж. Феодорит и прочие восточные епископы, получив такое объяснение, единогласно засвидетельствовали: «настоящее Кириллово послание украшается евангельским здравомыслием: ибо в нем Господь наш И. Христос признается совершенным Богом и совершенным человеком... и Дух Св. *не от Сына или через Сына имеющим бытие, но исходящим от Отца*, собственным же Сыну».

§ 34. Учение Римской Церкви об исхождении Св. Духа «и от Сына» и внесение его ею в символ веры. Отношение старо-католиков к этому учению.

I. Церковь Римская, не удовлетворившись учением откровения и древней церкви об исхождении Св. Духа от одного Отца, до {стр. 167}полнила это учение тем, будто Он исходит *и от Сына* (Filioque) [21]. Но такое учение западных христиан не имеет для себя оснований ни в Св. Писании, ни в Св. Предании, и само в себе заключает несообразности.

I. В *Писании* это учение не только не содержится ни буквально, ни по духу, но и явно противоречит ясным словам Спасителя о Св. Духе: *Иже от Отца исходит*. А слова Спасителя, без сомнения, суть достаточное и совершенное выражение истины. Защитники Filioque стараются устранить или ослабить значение этого свидетельства указанием на то, что Спаситель не сказал, что Дух Св. исходит от *одного* Отца и *не исходит* от Сына. Правда, Спаситель не сказал, что Дух {стр. 168} исходит от одного Отца, но это само собой очевидно. Послание Духа, которое поставлено в некоторую зависимость и от Сына, в речи Спасителя прямо и решительно отлучено от Его исхождения, почему умолчание об исхождении Св. Духа и от Сына может быть объясняемо только тем, что Сын — ни в каком

смысле *не причина* бытия Духа Святаго. Не сказано прямо ни здесь, ни вообще в Писании, и о *неисхождении* Св. Духа и от Сына, но нигде не сказано и о Сыне, что Он рождается от *одного* Отца и не рождается или не происходит от Духа Святаго. Однако умолчание об этом ни для кого не служит основанием к тому, чтобы допускать происхождение Сына и от Духа.

Защитники учения о Filioque утверждают, что в Св. Писании будто бы есть и положительные указания на исхождение Духа Св. и от Сына. Такие указания видят в словах Спасителя из той же беседы о Св. Духе: *Его же Аз пошлю вам от Отца* (Ин 15, 26)..., *от Моего примет* (16, 14)..., *вся, елика имать Отец, Моя суть* (16, 15), а также в тех местах Писания, в которых Дух Св. называется *Духом Христа* (Рим 8, 9), *Духом Сына* (Гал 4, 6). Но только посредством произвольных толкований и искусственных умозаключений (софизмов) можно придти к мысли, будто в них содержится восполнение в смысле Filioque прямого и ясного свидетельства Спасителя об исхождении Св. Духа от одного Отца. К таким умозаключениям действительно и прибегают защитники Filioque при объяснении указанных мест.

Так, при объяснении; *Его же Аз пошлю*, они делают такое умозаключение: «если Дух посылается от Сына, то, следовательно, и исходит, ибо иначе Сын не мог бы послать Его». Но такое умозаключение подобно следующему: «Писание свидетельствует, что и Сын посылается от Духа Св. (Ис 48, 16; 61, 1; Лк 4, 18. 21), следовательно, и рождается от Него»... Не такова, значит, мысль этих слов. Посланничество не то же, что исхождение.

Выражение Спасителя в той же беседе: *от Моего примет*, поясняют так: «от Меня, т. е. от Моего существа приемлет бытие, иначе — исходит». Но за выражением — *от* {стр. 169} *Моего примет* в речи Спасителя следует: *и возвестит вам*. Очевидно, таким образом, что Дух Св. примет от Сына Божия, Который уже был Учителем апостолов, то, что возвестит им, т. е. истину и учение, как о том и выше сказано (13 ст.), а не бытие, но это относится не к вечному происхождению Духа Св., а к внешней деятельности Божией. К тому же и будущая форма глагола: *примет* (λήψεται), а не *приемлет*, показывает, что здесь речь не о личном свойстве Св. Духа.

При объяснении слов: *вся, елика имать Отец, Моя суть*, рассуждают так: «Отец имеет свойство изводить Духа Св., следовательно, тоже свойство имеет и Сын». Но если бы такое рассуждение было правильным, то следовало бы признать правильным в такое: «Отец имеет свойство быть нерожденным ни от кого, следовательно, и Сын не рожден ни от кого... Отец имеет свойство рождать Сына, следовательно, и Сын имеет свойство рождать Сына»... С другой стороны, так как Сам Сын сказал Отцу; *вся Моя Твоя суть* (Ин 27, 10), а Он имеет свойство рождаться от Отца, то, не следуют ли отсюда и такие заключения, что и Отец имеет свойство рождаться от Отца, равно и такое: воплощение принадлежит Сыну, следовательно, принадлежит оно и Отцу. Но так как такие заключения и рассуждения крайне несообразны, то слова Спасителя: *вся, елика имать, Отец, Моя суть*, необходимо понимать с ограничением, именно: только о том, что касается существа божественного, которое обще у всех лиц Св. Троицы, но не о личных свойствах, которые несообщимы.

Что касается наименования Духа Св. *Духом Сына, Духом Христовым*, то так Он именуется не потому, что происходит от Сына, а по единосущию с Ним, потому далее, что Он есть тот самый Дух, Который постоянно почивал во Христе и исполнял Его, как нашего Искупителя (Ис 11, 2–3), и, наконец, потому, что ниспосылается на нас ради заслуг Христовых.

Вообще же, при взгляде на доказательства из Писания, представляемые в защиту Filioque, нельзя не видеть, что это уче{стр. 170}ние образовалось независимо от Писания и лишь потребность обосновать его на Писании вынуждает искать в Писании подтверждающих его свидетельств, а за отсутствием таковых, — прибегать к явно насильственным толкованиям изречений Писания. При подобном толковании Писания, очевидно, можно доказывать какую

угодно мысль, напр., и ту, что Дух Св. происходит и от апостолов, ибо и апостолы изводили Духа (Деян 8, 18), Такой способ толкования Писания богословами Римской Церкви применяется впрочем по отношению не только к Filioque, но при обосновании и всех других отступлений Римской Церкви от древне-церковного учения.

2. Не имеет оснований для себя учение об исхождении Св. Духа и от Сына и в Св. Предании. Мысль, что Дух Св. исходит и от Сына, явилась только с V века в качестве частного мнения немногих, и только у западных писателей. Доказательства, представляемые западными в подтверждение того, будто учение об исхождении Св. Духа и от Сына — учение древне-церковное, на самом деле не доказывают этого. Это достаточно ясно и неоспоримо показано богословами Восточной Церкви [22]. Свидетельства, приводимые из писаний древних отцов и учителей церкви в доказательство древности этого учения, частью явно искажены и повреждены, частью не настолько ясны и определены, чтобы неопровержимо доказывать, будто древние отцы учили о Духе Св. так, как ныне учит Римская Церковь, частью неправильно объясняются, а иные даже вовсе не принадлежат тем древним учителям, которым усвоятся (из подложных или неподлинных произведений). Прямые и подлинные свидетельства об исхождении Св. Духа и от Сына находятся только у писателей западных, и то начиная с Августина и у его почитателей.

Также же малодоказательными являются и ссылки на учение {стр. 171} Соборов. В подтверждение учения об исхождении Св. Духа и от Сына могут быть указываемы и указываются только на Соборы Толедские и другие, бывшие в Испании, вносившие в свои исповедания веры Filioque, и на Собор Аахенский при Карле В. в 809 г. Но все эти Соборы — Соборы Поместные, бывшие на одном Западе, и при том поздние. Что же касается ссылок еще на соборы Лионский (1274 г.) и Флорентийский (1439 г.), на которых будто бы и греки исповедали вместе с латинами правоту учения латинского о Св. Духе, то по своему характеру, цели и побуждениям оба эти собора вовсе не Вселенские Соборы, и не были приняты ни в свое время, ни после всею Православною Церковью; Вселенскими (XIV и XV Вв. Соб.) они именуется западными писателями совершенно неосновательно.

3. Наконец, и само в себе западное учение о Св. Духе заключает многие несообразности. Так, им, по замечанию патр. Фотия (в его «Окр. посл.»), вводится во Св. Троицу два начала: одно для Сына и Св. Духа, а другое для Св. Духа, и таким образом единоначалие разделяется на двоеначалие, чем нарушается догмат о единстве Божиим. При том же ни откуда не видно и не следует, для чего бы Дух Св. исходил и от Сына, когда один Отец есть достаточная причина исхождения Св. Духа. Далее, оно ведет к мысли о последовательности во времени рождения и исхождения в Боге, к признанию, что Отец первоначально рождает Сына, а Дух Св. исходит от Отца и уже родившегося Сына, следовательно, после Сына. Но всякая преимственность или последовательность во времени по отношению к бытию божеских ипостасей, конечно, должна быть отвергнута; такая последовательность возможна и есть на самом деле только в проявлениях или откровениях миру лиц Св. Троицы. Можно усматривать в этом учении и другие несообразности, напр., слияние ипостасей Отца и Сына (савеллианизм) мысли о большем единстве Отца с Сыном, чем Духа с Отцом и др.

Примечание. Невозможность обосновать учение об исхождении Св. Духа и от Сына ни на Св. Писании, ни на Св. Предании, побуждает защитников этого учения искать опоры {стр. 172} для этого учения в чисто рассудочных соображениях. Но очевидно,

что незаконно и неуместно усвоить разуму такое значение, чтобы в зависимость от него поставлять самую судьбу истин веры, как догматов, особенно таких, каков догмат о Св. Троице. Тем не менее воззрение, что догматы веры могут быть основываемы и на чисто рассудочных соображениях, отражается и на самом изложении догмата о Св. Троице в *катихизисах Римской Церкви* [23].

II. Исказив вселенское учение о личном свойстве Св. Духа Римская Церковь внесла это искажение и в Никео-Цареградский символ веры. Поэтому восьмой член этого символа в ней читается так: «(верую) и в Духа Святаго, Господа животворящаго, *уже от Отца и Сына исходящаго* (qui a Patre Filioque procedit)». Но такое изменение символа ничем не может быть оправдано. Делать этого Церковь Римская не имела права даже и в том случае, если бы учение о Filioque было истиною, а не заблуждением, ибо древне-вселенская Церковь признавала этот символ неприкосновенным, не подлежащим никаким изменениям в виде ли сокращений или прибавлений. Поэтому и сама она не делала к нему никаких добавлений, хотя поводы к тому во времена Вселенских Соборов и открывались, напр., на III Всел. Соборе — для внесения в символ «Приснодевы и Богородицы», на IV-м — учения о двух естествах, на VI-м — о двух волях во Христе. Тем более, конечно, незаконно внесение в символ учения ложного, мнения частного, а не всеобщего верования церкви. Незаконность этого тем более усиливается, что Церковь Римская — церковь *частная* (поместная), а дополнение ею допущено в символе Церкви *Вселенской*. Сознание непопозволительности изменять символ довольно долгое время не чуждо было даже и представителям самой Западной Церкви. {стр. 173} Папа Лев III, по-видимому, хотя и разделял учение о Filioque, но решительно отверг предложение послов Аахенского Собора прибавить к символу это слово. Для охранения в целостности символа на будущие времена он приказал вырезать его на двух серебряных досках (на одной — по-гречески, а на другой — по-латыни) без всякого прибавления, и положил их в храме при гробнице апостолов Петра и Павла, как бы под их защиту, с такою подписью: «я, Лев, положил это по любви к православной вере и для охранения ея», Папа Иоанн VIII в послании к патриарху Фотию назвал даже сообщниками Иуды тех, которые впервые внесли это прибавление в символ, обещал искоренить самое это мнение, допущенное по безрассудству, просил только дать на это некоторое время, так как мнение уже глубоко укоренилось. Легаты Иоанна VIII на Константинопольском Соборе 879 г., вместе с греческими епископами, произнесли анафему против тех, кто дерзнул бы повреждать святой символ веры своими прибавлениями.

III. Учение о Filioque так твердо укоренилось в сознании западных христиан, что не могли и не могут доселе вполне отрешиться от него и *старокатолики*. На Боннских конференциях (1874–1875 гг.) они признали за истину то положение, что «касательно исхождения Св. Духа не может быть *никакого другого догмата*, кроме содержащейся в Никео-Цареградском символе истины: *Дух от Отца исходит*, что поэтому в Западной Церкви незаконно сделано к символу прибавление Filioque и что, следовательно, это прибавление должно быть устранено из области догматических истин». Но в то же время старокатолики не признают и того, будто прямо противоположное Filioque воззрение: «Св. Дух ни в каком смысле не исходит и от Сына», представляет догматическую истину. Встречающееся у отцов церкви выражение: «το Πνεύμα εκπορεύεται δι' Υιού», по их мнению, будто бы свидетельствует, что древние учителя усвоили некоторое участие и Сыну в изведении Св. Духа, в качестве вторичной причины, в смысле некоторого посредничества в акте

исхождения Св. Духа от Отца, как начала, причины и источника Божества. {стр. 174} Это, заявляют они, не есть догматическая несомненная истина, но, с другой стороны, нельзя у ней отнять значения научной вероятной истины («философского догмата»). Вот это-то положение об участии Сына Божия в акте исхождения Св. Духа они желали бы удержать в своей вероисповедной системе в качестве богословского *мнения*.

Православное сознание не может согласиться с воззрениями старокатоликов по вопросу об исхождении Св. Духа во всем их объеме, — не может признать имеющими для себя твердую историческую опору ни то утверждение, будто в древней церкви не составляло догмата учение об исхождении Св. Духа от *одного* Отца, ни то, что древняя церковь допускала какое-либо посредническое участие Сына, хотя бы в качестве вторичной причины, в вечном исхождении Св. Духа от Отца. Что же касается старокатолического заявления, что они хотели бы удержать в своей вероисповедной системе остатки филиоквистических представлений в форме частного мнения (теологумена, философского догмата), то с православной точки зрения не всякого рода богословские мнения допустимы. «Богослов, как и всякий христианин, — говорит преосв. митр. Макарий (в Догм. Богосл. § 4), — может иметь свои личные мнения, лишь бы эти мнения были согласны с существом догмата, которое определено Церковью, со всеми другими догматами и вообще с учением Церкви и основывалось хотя сколько-нибудь на откровении». Но мнение старокатоликов о Сыне Божием, как о второй причине или сопричине бытия Св. Духа, не удовлетворяет этим требованиям и потому не может быть допущено, так как оно личное свойство Отца *переносит* до некоторой степени и на Сына, и не согласно с учением об Отце, как *единой причине* Сына и Духа. а как составляющее глубочайшую тайну веры, данную в откровении, учение об исхождении Св. Духа от Отца не может быть подтверждено или развиваемо философским анализом, в смысле восполнения богооткровенного учения учением о Filioque. {стр. 175}

§ 35. Отношение догмата о Св. Троице к разуму

I. Учение о Св. Троице есть глубочайшая *тайна внутренней жизни* Бога, живущего во свете неприступном. Разум ограниченный не только не в состоянии сам по себе открыть ее, но не может вполне понять и усвоить ее и после откровения ее Богом.

Но это не значит, будто учение о триединном Боге совершенно *чуждо человеческому уму*, и потому если может быть принято мыслящим разумом, то не сознательно и разумно, а слепой верой. В тайне о Св. Троице есть *сторона светлая, постижимая и удобоприемлемая* без всякого противоречия законным требованиям мысли. Понятна и доступна нашему разумению *общая мысль* этого догмата. Это мысль о внутренней жизни Бога вне отношений Его к миру, о самооткровениях этой внутренней божественной жизни. Бог един, но не одинок, — *solus, sed non solitarius*, по выражению одного учителя церкви. Существо единого Бога составляют: Отец, Сын и Дух. Они раздельны, как особые лица, и нераздельны по существу. Следовательно, в существе Божием есть самостоятельная, независимая от мира личная жизнь, и есть условия для ее проявления, есть как бы особые, различные «образы» существования в бытии Божием — *τρόλοι ὑλάρξεως* в Боге, как глубокомысленно говорили, выясняя догмат, отцы церкви. Есть образ бытия под формой «отчества», — это как бы средоточие внутренней Божией жизни; есть образ бытия под формой «сыновства» или «рождения», и образ бытия под формой «исхождения». Сверх этого положительного значения догмат о Св. Троице имеет весьма важное *отрицательное значение* (метафизическое). Учением о трех лицах в Божестве

устраняются недоумения и трудности, с какими, по-видимому, неизбежно встречался человеческий разум при решении вопроса о личности божественного беспредельного Духа. В самом деле, если Бог есть личность и «одинок» или единоличен, то в чем состоит Его внутренняя жизнь вне отношений к миру? Что делал Бог от вечности и что делает Он в вечности? Все эти и подобные вопросы о {стр. 176} жизни Божества в Самом Себе разрешаются учением о Св. Троице, и это решение чуждо тех недостатков, какие присущи всем естественным попыткам ума человеческого проникнуть в тайну божественной жизни. Плодом этих попыток являлись обыкновенно или признание божественной жизни жизнью полного покоя и неподвижности, т. е. *деизм*, или, чтобы избежать этого, признание мира вечным проявлением и самораскрытием Божества, т. е. *пантеизм*. Христианское учение о триединном Боге, исключая крайности этих воззрений, заключает в себе то, что есть истинного в деизме, т. е. единство Бога и Его бесконечное расстояние от мира, Его творения, но в то же время допускает и тот момент истины, который в пантеизме является извращенным и искаженным, — именно идею вечной плодоносной жизни и присносущной (имманентной) деятельности в Божестве, потому что всякая жизнь есть деятельность.

Догмат о Св. Троице имеет и существенное *жизненное* значение для верующего христианина. Давая разуметь, что Бог не есть отвлеченная верховная Сила, перед которой надобно только преклоняться, но живое и личное всесовершеннейшее Существо, этот догмат служит опорой для всего христианского настроения и поведения человека. Ибо если Бог есть полнота всесовершеннейшей личной жизни, есть сама Любовь и Премудрость, то, значит, перед Ним можно раскрывать свою душу, подобно тому, как мы раскрываем ее перед человеком, существом личным же, уповать на Него во всех обстоятельствах жизни, как на свое прибежище и защиту (Пс 90), не бояться под Его покровом идти и *посреде сени смертных* (Пс 22, 4).

II. Совершенную противоположность изложенному воззрению на отношение догмата о Св. Троице к здравому разуму составляет воззрение древнейших и новейших противников этого догмата. Многим из древних еретиков, а в новейшее время социнианам и рационалистам догмат о Св. Троице представляется заключающим в себе внутренние *противоречия* и противоречия законам нашего мышления, и потому таким, который не может быть принят мыслящим разумом сознательно и ра{стр. 177}зумно, без насилия человеческой мысли. Но такое мнение совершенно неосновательно.

Как на главную трудность и противоречие законам логики и математическим аксиомам в учении о Троице издавна указывают на невозможность мыслить троичность лиц в единстве существа. Говорят: «одно не три, и три — не одно; если только один истинный Бог и между тем каждое лицо Божества — Бог, то такое учение необходимо приводит или к савеллианизму, или к тритеизму: к последнему в том случае, когда различие между божественными лицами реальное, действительное, а к первому в том случае, когда различие мыслимое, идеальное». Нетрудно видеть неосновательность подобного рассуждения. Делаящими приведенное возражение отношение *существа и лица* принимается в одинаковом смысле как для *бесконечной*, так и для *конечной природы*, откуда и выводится, что должно признавать или единство природы и лица в Боге, или трех богов. Но это заблуждение. Различие существа и лица, которое наш рассудок непременно полагает во всех конечных существах, должно находиться и в Боге, но не в том же именно, а только в *аналогическом* виде. В Боге различие между существом и лицом сообразно с чистейшей духовностью и безусловной простотой существа Божия. Вообще же приведенное возражение было бы невозможно, если бы учение о Троице рассматривалось как учение о таинственной жизни

Бесконечного Духа, к которой обычные понятия о конечном бытии неприменимы.

Делаются разнообразные возражения и против учения о *различии лиц в Божестве по их личным свойствам*. Но все возражения этого рода исходят из того, что отличительные особенности лиц Троицы, — отчество, сыновство и исхождение, мыслятся подобными и существующими с такими же ограничениями, как в конечных существах, напр., понятие рождения божественного сближается с понятием рождения в мире конечном, исхождение, по невозможности определить отличие его от рождения, отождествляется с рождением и пр. Против принятия учения, напр., о *рождении Сына* от Отца указывают, что допу{стр. 178}стить рождение в Боге значит бестелесного Бога признать телесным, против *вечности* рождения, — что понятия быть рожденным и вечно рожденным — понятия несовместимые, что если однако же Сын вечен и пребывает с Отцом, то это значит утверждать, что Он не Сын, а брат Отцу и др. Подобного же характера и возражения против *исхождения Св. Духа*, напр., следующие: если Дух получил бытие из существа другого лица, то и о Нем можно и даже должно сказать, что Он рожден, а в таком случае нужно признать, что у Бога Отца два Сына, а Дух и Слово суть два брата (Сын, следовательно, и не единокровен) и пр. Такого рода рассуждения и возражения крайне неразумны и недостойны Бога. Что такое в Боге рождение и исхождение, этого мы не можем знать, хотя и научены полагать между ними различие. Это термины только аналогические, за которыми скрывается неведомая нам жизнь Божества.

III. Тайна о Св. Троице отчасти может быть даже и уяснена и приближена к человеческому пониманию. Это возможно при посредстве *подобий* (аналогий) из мира конечного. Употребление некоторых возвышенных и таинственных аналогических образов в учении о Св. Троице можно находить и в самом Св. Писании, напр., в наименованиях Отца — *Светом*, Сына Божия — *Премудростью Божиею*, *Словом*, *Сиянием славы Божией*, Духа, — *Дыханием уст Божиих*. Одно из подобий, основывающееся на этих образных выражениях Писания о лицах Св. Троицы, внесено и в самый символ веры для объяснения тайны рождения Сына, — *Света от Света*. В Писании же (Пс 32, 6), начало и основание аналогии — слова и дыхания, под которыми православной восточной церковью представляется совместность и одновременность происхождения Сына и Духа Св. от Бога Отца.

Древнейшие учителя церкви подобия тайны Св. Троицы указывали и в природе видимой и в богоподобной душе человеческой. Из явлений видимой природы, как на приближающие несколько к нашему уразумению непостижимое таинство веры, можно указать, напр., на следующие: на солнце, которое действием испускания лучей светит и греет, на три горящие све{стр. 179}тильника, разливающие один и тот же свет, на равносильный треугольник, на то, что в мире вещественном всякое тело имеет три измерения — широту, долготу и глубину, время, в котором тела развиваются или изменяются, также слагается из трех необходимых моментов — настоящего, прошедшего и будущего, и мн. др. Но все такие подобия очень далеки от сущности предмета, так как заимствуются из области, не имеющей ничего общего с духовно-личным бытием. Совершеннейшее откровение триединства Божия есть созданный по образу Божию дух человека, и потому в нем преимущественно можно находить подобия троичности. Со времен блаж. Августина и по его примеру к подобиям из нашей личной духовной жизни преимущественно и обращаются, чтобы по возможности уяснить догмат о Троице, раскрывая это подобие так или иначе. Так, указывают, как на аналогию, — на то, что в личном духе человеческом, при его духовном *единстве*, есть *три силы* — разум, воля и чувство. Пытаются дать объяснение той же тайны и из нравственной стороны существа Божия. *Бог есть любовь*. Поэтому Отец имеет нравственную необходимость проявлять во вне Свою благодать, — рождает Сына, Который есть предмет Его любви. а так как это

взаимодействие любви между Отцом и Сыном лишило бы Их самостоятельности в отношении одного к другому, — ибо любовь состоит в тождестве и слиянии субъекта любящего с объектом любви, — то существует третье лицо, которое приводит Их жизнь в гармонию, примиряет и объединяет: это — Дух. Представляют объяснение троичности лиц в Божестве и по аналогии с тройственными актами человеческого *самосознания*. Самосознание необходимо предполагает отличие своего «я» от «ты» и «он». Подобные тройственные акты саморазличения должны быть и в божественном самосознании, только эти акты в Божестве являются уже не актами в собственном смысле этого слова, а лицами, ибо в Боге самосознание и бытие равны друг другу, совпадают.

В известной степени все эти подобия могут приближать к нашему разуму тайну божественной жизни, но только приближать, а отнюдь не имеют значения существенных доказательств ее. {стр. 180} Но и для разума полезны эти сравнения или подобия только при благоразумном пользовании ими, с ограничениями их соответствия с Существом бесконечным, и под неперменным условием при проведении их подчинения разума *церковному определению догмата*.

Часть вторая.

О БОГЕ В ОТНОШЕНИЯХ ЕГО К ТВАРЯМ.

Бог в отношении Его к миру и людям есть *Творец и Промыслитель* мира, *Спаситель* человека (*Искупитель и Освятитель*) и, наконец, *Судия и Мздовоздаятель*. Раскрытие этих истин веры составляет содержание второй части Догматического Богословия.

Отдел первый.

О Боге, как Творце мира.

I. Общее учение.

§ 36. Происхождение всего существующего от Бога чрез творение.

Первым действием Божиим в отношении Его ко всему бытию конечному было сотворение самого этого бытия. Бог, учит Церковь, есть «Творец небу и земли, видимым же всем и невидимым». Что Бог есть единственный Виновник и Первопричина мира, как совокупности всего бытия конечного, а не возник мир каким-либо образом сам собой, беспричинно или случайно, эта истина признается и естественным разумом человека, не озаренным светом откровения. Она с необходимостью вытекает из самого понятия о Боге, как существе неограниченном и самобытном. И потому все, допускающие бытие Божества, при{стр. 182}знают, что мир произошел от Бога. Но истинный, сообразный с высочайшими совершенствами существа Божия, ответ на вопрос о самом *способе*, каким Бог произвел мир, дает только откровение в своем учении о происхождении от Бога всего существующего в пространстве и времени *через творение*.

Под именем сотворения в богооткровенном учении разумеется такое действие всемогущества Божия, которым произведено все существующее вне Бога не из чего — либо, а из *не сущих*, единственно свободным действием воли Божией. Отсюда, — веровать в Бога, как Творца неба и земли, значит признавать, что мир, т. е. совокупность всего бытия конечного, создан Богом не только *по форме* (или образу своего существования), но и *по материи* (или по сущности своей) из совершенного небытия. Учением о происхождении мира чрез творение отрицаются все другие возможные предположения о способе происхождения мира, высказывавшиеся в древности и ныне, именно: учение *дуалистическое* — об образовании Богом мира из готовой, от вечности существовавшей материи, учение *пантеистическое* — о произведении Богом мира из собственного Своего существа и, тем более, учение *материалистическое* — о самообразовании мира из вечной материи.

Откровение возвещает истину о Боге, как Творце мира, в самых первых своих словах: *в начале сотвори Бог небо и землю* (Быт 1, 1). Словами *небо и земля* священными писателями обыкновенно обозначается весь объем бытия сотворенного (напр., Пс 148, 1–10; Деян 14, 15), то же, что у апостола словами — *видимое и невидимое* (Кол 1, 16). Это все Бог *сотвори* — *bara* (creavit). Словом *bara* в евр. яз. обозначаются творческие действия Божии в отличие от действий человеческих. Оно содержит в себе понятие не просто образования, формирования из готового вещества (в последнем случае употребляются синонимические с *bara* слова, именно: *asah* — делать и *jazar* — образовать), а создания творческого (из не сущих). В частности, что и бытописатель этим словом обозначает мысль о творческом происхождении неба и земли (из ничего), видно из связи и состава его речи. В связи со словом *в начале*, {стр. 183} т. е. когда еще ничего не было, *сотвори* — *bara* несомненно выражает мысль о творении из ничего.

Та же истина повторяется во всех писаниях Ветхого Завета. Веру в Бога, как Творца мира, исповедует Иов, когда говорит: *кто убо не разуме во всех сих* (т. е. в тварях), *яко рука Господня сотвори сия* (Иов 2, 9)? Псалмопевец говорит: *в началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся яко риза обетшают, и яко*

одежду свиеши я, и изменяется. Ты же тойжде еси (Пс 101, 26–28). Пророки постоянно напоминали об этой истине своему народу ввиду склонности евреев к почитанию суетных и ничтожных богов (напр., Ис 51, 13; Иер 10, 11–12; Дан 14, 5 и др.).

В позднейшее время возвышеннейший образец исповедания веры в Бога Творца явила благочестивая мать Маккавеев. Убеждая во время гонения Антиоха к терпеливому мученичеству за веру отцов одного из сыновей своих, она выразила исповедание этой веры так: *молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в них, видящ, уразумееш, яко от не сущих* (εξ οὐκ ὄντων) *сотвори сия Бог* (2 Мак 7, 28), — *от не сущих*, т. е. все создано одною силою всемогущества Божия, а не из какого-либо готового начала (οὐκ ἐξ ὄντων, — *не из чего-либо*, как сказано в Алекс. списке кн. Маккавеев, в Вульгате — *ex nihilo*).

В Новом Завете во всей силе подтверждается ветхозаветное учение о творении, но с тем восполнением, что показывается участие особенно Сына Божия в деле творения. Так, о Боге говорится, что Он *нарицает не сущая, яко сущая*, т. е. несуществовавшее призывает к бытию (Рим 4, 17; сн. Быт 17, 5). О Сыне Божиим еванг. Иоанн учит: *вся Тем быша* (πάντα, т. е. все, что ни существует, следовательно, и материя), *и без Него ничтоже бысть* (усиление и подтверждение прежней мысли). *еже бысть* (Ин 1, 3; сн. Апок 4, 11). Ап. Павел говорит: *Тем* (Сыном Божиим) *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая* (Кол 1, 16; ср. Евр 3, 4).

{стр. 184}

О таком способе происхождения мира, т. е. *через творение*, сообщает нам только откровенная религия, из которой мысль о творении перешла и в т. н. естественные религии, напр., магометанство, а также и в философию. Естественный разум собственными усилиями не дошел до нее, и даже теперь, когда эта истина возвещается человеку с детства и кажется весьма простою и понятною, человек или извращает ее, или же не принимает ее всякий раз, как только отрывается от почвы откровения и отдается собственным умозрениям. Собственными силами человек мог лишь возвыситься до мысли, что Бог есть вообще Первопричина мира, его Художник или Мирообразователь, но не мог перешагнуть бездны, отделяющей бытие *от небытия*, иначе — возвысился лишь до идеи *мирообразования*, но не до идеи чистого *творения*, впадал и впадая при этом, как показывает история многообразных систем древней и новой философии, в дуализм, или в пантеизм, а при отвержении бытия Божества — и в материализм.

Что касается *возможности* происхождения всего существующего из совершенного небытия, то оно находит объяснение для себя во всемогуществе Божиим. Язычникам, знавшим только о Боге-Мирообразователе, но не возвысившимся до мысли о творении, еще древний апологет, св. *Феофил* Антиох., писал: «что было бы великого, если бы Бог создал мир из материи готовой? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что Он из ничего творит, что хочет, и так, как хочет» (К Автол. II, 4; сн. *Ирин.* Пр. ерес. 11, 10). По словам св. *Афанасия* «если Бог не Сам виновник вещества, а всякое существо творит из вещества готового, то ясно, что Он бессилен, потому что ничего действительного не в состоянии произвести без вещества, подобно тому, как и древоделатель, без сомнения, по бессилию, не имея у себя дерева, не может сделать никакой нужной вещи» (Сл. о воплощ. 2).

{стр. 185}

Если мир создан, значит, он некогда не существовал, и, следовательно, существует не от вечности. Творец и его творение и не могут быть совечными: причине производящей необходимо существовать прежде того, что от нее произошло. Таким образом за созданным нужно признать начальность или *временность*. Мало этого, Бог сотворил все существующее не только не от вечности, а во времени, но и *вместе с временем*, — формой бытия конечного и условного. Церковь и учит, что Бог есть «Творец не только вещей, но и самого времени и века, в который вещи получали бытие» (Прав. исп. 33).

Откровение утверждает истину о временности миротворения, когда упоминает прямо о начале вселенной: *в начале сотвори Бог небо и землю*, и указывает, что ее некогда не было: *прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней* (Пс 89, 3), или — *ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть* (Ин 17, 5). Творение самого времени усвояется Богу в словах апостола о Сыне Божиим: *Им же и веки сотвори* (Евр 1, 2; ср. Притч 8, 22–23).

Здравая мысль может убеждаться в том, что мир не безначален, из наблюдаемой в нем *изменяемости*, из постоянного возникновения и возрастания, распада и разрушения (Пс 101, 26–28). Что изменяемо, то не может быть вечно; изменение совершается во времени и не может быть представлено без начала. И, напротив, то составляет общепризнанную истину: «что существует от вечности, то должно вечно и оставаться таким, каким оно от вечности существует», т. е. должно быть вечно неизменяемым, и при том — не только по существу, но и по состоянию. Поэтому являлось бы несообразностью со здравым мышлением допускать вечность мира, подверженного постоянным изменениям во всех своих частях. С другой стороны, признавать безначальность или вечность мира значило бы признавать его в этом отношении равным Богу. Но «если Бог не {стр. 186} один вечен, замечает, *Тертуллиан*, в таком случае Он и не Бог» (Прот. Гермог. 4; Прот. Марк 1, 15). Тогда неизбежны или дуалистические или пантеистические представления о Божестве, одинаково ложные. В этом особенное значение откровенного учения о временности мира и превосходство его перед учением (материализма и пантеизма) о вечности мира.

§ 38. Образ божественного творения мира

Образ творения Богом мира непостижим для нас. На всегдашнем опыте мы видим только происхождение из готового материала, но не видим происхождения чего-либо из совершенного небытия. Усвоить тайну творения мы можем только верою. *Верою разумеваем совершится веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых видимым быти* (Евр 11, 3), учит апостол. Вера, по мысли апостола, вводит нас в уразумение того, как действием всемогущества Божия *века* (τοὺς αἰῶνας), т. е. времена, ставшие существовать только с появлением зависимых от условий времени существ, а следовательно, и весь сотворенный мир, *от неявляемых* (μὴ φαινόμενων), т. е. из существования их от вечности в уме Божиим только в одном мысленном и сокровенном виде, стали быть *видимыми*, т. е. проявилась и осуществилась в действительности мысль Божия о создании мира при отсутствии всякого внешнего готового материала.

Не объясняя существа тайны творения, откровение дает разуметь, что образ творения мира вполне сообразен с свойствами всесовершеннейшего существа Божия. Оно учит, что творение не вызвано было какими-либо непредвиденными Богом, случайными и внешними причинами, но от вечности предопределено Им же Самим. *Разумна* (ведомы) *от века суть Богови вся дела Его* (Деян 15, 18; сн. Дан 13, 42). Миротворение, следовательно, есть только

осуществление вечных умопредставлений (идей) Божиих о мире, в которых Он созерцал от века все будущие Свои создания.

Далее, мир сотворен Богом по изволению Его свободной {стр. 187} воли, а не по какой-либо необходимости. *Вся, елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, в морях и во всех безднах* (Пс 134, 6; сн. Пс 113, 11; Апок 4, 11). Иначе и невозможно представлять творение мира, как действием свободной воли Божией. Если бы не было в Боге свободного желания сотворить мир, то Он и не сотворил бы его, потому что по отношению к действиям Божиим немислимо ни внешнее, ни внутреннее принуждение. Внешнее принуждение немислимо, ибо Он единый самобытный и всемогущий. Но не могло быть в Боге и внутреннего принуждения к творению, ибо Он, как существо всесовершенное, а потому всеблаженное, не имел нужды в каком-либо ином, отличном от Себя бытии, для восполнения Своего совершенства и блаженства. Предположение о внутреннем принуждении Бога к созданию мира необходимо ведет к ложным понятиям о Боге и мире в смысле пантеистическом.

Наконец, все сотворено Богом без малейшего затруднения и каких либо препятствий, согласно Его вечным умопредставлениям о мире и определениям Его воли. Это предполагается самым понятием о всемогуществе Божиим. Писание свидетельствует о творчестве Божиим: *рече Бог: да будет, — и бысть* (Быт 1 гл.); *Той рече, и быша, Той повеле, и создашася* (Пс 148, 5; сн. Ис 40, 22–23). Под творческим словом Божиим, конечно, должно разуметь не что либо подобное слову человеческому, но именно выражение всемогущей воли Божией. *Бог нарицает не суцая, яко суцая.*

Итак, Бог сотворил мир по вечным первообразам (идеям) Своим о нем, совершенно свободно, всемогуществом воли Своей. В образах от века предначертан был план мироздания, свободная воля благоволила в определенное время осуществить этот план, действие всемогущества Божия вызвало из небытия в бытие сообразный с вечными первообразами мир.

§ 39. Побуждение и цель творения

Воле Божией, как воле всесовершеннейшего Существа, не свойственно действовать без достойных побуждений (произвольно или {стр. 188} по случайным влечениям чувства), а всемогуществу высочайше Премудрого — без целей. *Не вотще сотворих ю, —* говорит Бог о земле (Ис 45, 18). *Не всуе сотворил естъ вся, елика сотворих в нем, (Иерусалиме), глаголет Адонаи Господь* (Иез 14, 23). Итак, что же побудило Бога к созданию мира и для какой цели он создан? *Божия никтоже вестъ, точию Дух Божий,* Следовательно, о побуждениях и цели творения мы можем знать только из откровения Божия.

Православной церковью откровенное учение о побуждениях и цели творения преподается так: «должно верить, что Бог,... будучи благ и преблаг, хотя Сам в Себе пресовершен и преславен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати» (Пр. Исп. 8; сн. Катих. 1 чл.). Таким образом, побуждением к творению мира служила бесконечная благодать Божия, или желание иметь причастников славы Своей вне Своей внутренней жизни, а целью творения — *блаженство тварей и слава Творца.*

Любовь породила в Боге желание сотворить мир и подвинула Его к осуществлению этого желания. Другого, наиболее достойного Божества побуждения к творению, трудно и представить. Благодать и любовь есть как бы самая сущность Божия. *Бог любви естъ. Никто же благ, токмо един Бог* (Мк 10, 18). Поэтому и воля Его блага и желает только добра. Но

любви не свойственно оставаться замкнутою, не проявляться во вне. Напротив, одно из основных свойств любви или благодати — сообщать свои блага возможно большему числу существ и в возможно большей мере. По бесконечной благодати Своей Бог и создал мир с бесчисленными родами способных к принятию благ конечных видов и форм жизни и сообщил им столько и таких благ, сколько и какие может принять конечное живое существо по самой своей природе. И Писание, обращая наши взоры на самые творения, приглашает видеть и исповедывать в творении дело благодати Божией: *благ Господь всяческим и щедроты, Его на всех делах Его* (Пс 144, 9; см. Прем 11, 25–27). *Исповедайтесь Господеву, {стр. 189} яко благо, яко во век милость Его* (Пс 105, 1 и след.; см. 135, 5–9).

Сообразно с побуждением и цели творения. Бог все сотворил для блаженства тварей и великой ради славы Своей. Что *блаженство* тварей составляет одну из целей творения, ясно из того побуждения, по которому Бог благоволил создать мир. Откровение удостоверяет в этом, когда учит, что все действия Божии в отношении к миру — промышление, искупление, спасение человека — имеют целью блаженство тварей. Этим показывается, что блаженство тварей было и целью творения.

Но последняя, общая, высочайшая цель сотворенного бытия есть *слава Божия*. По ясному учению откровения, — все сотворенное назначено быть откровением славы Божией во вне, т. е. отображением совершенств Божиих, выражением во внешнем бытии Его вечной силы и Божества, и существует во славу Божию. У пророков вся природа представляется славящею Бога или призывается к прославлению Его: *небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс 18, 2); *вся земля исполнена славы Господа Саваофа* (Ис 6, 3). Человек создан также во славу Божию и для откровения совершенств Его (Сир 17, 7–8, 10–11; Ис 43, 7; 61, 3). Вся жизнь и существование его должны быть направлены к одной цели — славе Божией: *прославите убо Бога в телесех ваших и в душах ваших, яже суть Божия* (1 Кор 6, 20); *аще ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся во славу Божию творите* (1 Кор 10, 31; см. Мф 5, 16). Жизнь ангельская представляется непрерывным и неумолкаемым славословием в честь и похвалу Бога (Ис 6, 3; Пс 102, 20; Апок 4, 8). Наконец, и в отдельных действиях Божиих в отношении к миру и человеку последняя цель их есть слава Божия. Спаситель свидетельствует, что величайшее дело любви божественной — искупление человеков — имеет целью славу Божию: *ныне прославился Сын человеческий, и Бог прославился о Нем*, говорил Он в прощальной беседе с учениками (Ин 13, 31; см. 8, 50, 54; 17, 1, 4). Точно также и второе пришествие Господа на землю будет ради славы Его: *приидет* (Спаситель {стр. 190} мира) *прославится во святых Своих и дивен быти во всех веровавших* (2 Сол 1, 10). Короче, все действия Божии имеют одну цель — Его бесконечную славу, или проявление Его вечных совершенств во временном и внешнем бытии: *вся содела Господь Себе ради* (по переводу некоторых с еврейского — «чтобы соответствовало Ему» — Притч 16, 4), говорит Мудрый. По словам апостола: *всяческая Тем и о Нем* (εἰς Αὐτόν — для Него) *создашася* (Кол 1, 16); *Его же ради всяческая и Имже всяческая* (Евр 2, 10); *яко из Того, и Тем, и в Нем* (εἰς Αὐτόν) *всяческая* (Рим 11, 36). Все направлено к тому, *да будет Бог всяческая во всех* (1 Кор 15, 28).

Слава Творца в соединении с совершенством и блаженством тварей есть общая и последняя цель всего сотворенного бытия. Само собой понятно, что этой целью не исключаются и особые, частные цели для отдельных видов сотворенных существ, — для мира ангельского, земли и земных тварей, для человека. Но эти частные цели подчинены указанной последней и высочайшей цели.

Примечание. — Сотворение мира *ради славы Божией* не стоит в каком-либо противоречии с учением о сотворении всего *для блаженства тварей*. По существу — это не две цели, а только две стороны одной и той же цели, рассматриваемой с разных точек зрения и в различных отношениях. Слава Божия не есть что-нибудь подобное славолочию человеческому. Бог ищет Себе славы не так, как ищут ее люди: Его слава неразрывно соединена с блаженством тварей, — она и есть их совершенство и блаженство. Насколько тварь усваивает или отображает славу Божию или Его совершенства, в чрез то приобщается к Творцу, источнику истинного совершенства и блаженства, на столько возможно и блаженство ее.

§ 40. Главные виды и порядок творения

Бог призвал к бытию трех родов тварей: мир духовный, мир вещественный и человека. О порядке, в каком получили бытие разные виды тварей, в откровении предлагается такое учение.

{стр. 191}

Прежде всех других тварей создан Богом *мир невидимый*, духовный, — царство бесплотных духов. О порядке происхождения бесчисленного множества существ мира духовного, т. е. созданы ли они единовременно, или же различные степени их постепенно получали бытие, — в восходящем или нисходящем порядке, откровение не сообщает. Затем Бог сотворил *мир чувственный*, история происхождения которого в порядке восхождения от менее совершенных форм бытия к более совершенным изложена в начале кн. Бытия. Закончилось миротворение созданием *человека* (мужа и жены), который по телесной своей природе примыкает к миру чувственному, есть высший его член, венец творения, а по душе — к миру сверхчувственному, духовному. В нем соприкосновение и соединение двух миров, — мира чистых духов и мира чистой материи (малый мир — микрокосм).

II. Учение частное.

I. Творение мира невидимого или ангельского

§ 41. Понятие об ангелах. Бытие сотворенных духов или ангелов. Всеобщность веры в их бытие и оправдание ее соображениями разума.

I. Первое место по времени сотворения и высшее по совершенствам своей природы в сотворенном бытии принадлежит миру духовному или ангелам Божиим.

Наименование «ангел» (ἀγγέλос, евр. maleach), по производству слова, есть наименование служения, должности, а не природы, и означает собственно *посланника* или *вестника*. Поэтому в Св. Писании оно усваивается иногда людям, то как человеческим посланникам или вестникам (напр., Быт 32, 3; Чис 20, 14; Суд 11, 12; Ис 18, 2 и др.), то как посланникам или вестникам Божиим. В последнем смысле пр. Малахия Предтечу Господа И. Христа называет *ангелом* (3, 1), каковое название подтверждает. И. Христос: *сей есть, о нем же есть писано: се аз посылаю ангела Моего перед лицом Твоим* (Мф 11, 10). Сам Сын Божий, являвшийся в Ветхом {стр. 192} Завете в образе Ангела Иеговы, у того же пророка именуется *Ангелом*

завета (Мал 1, 3). Наименование ангела усвоится и некоторым другим пророкам (2 Пар 36, 15–16; Агг 1, 13), священнику Господа Саваофа (Мал 2, 7), равно и апостолам (Лк 9, 52), а в откровении св. Иоанна — и епископам, как преемникам апостольским (Апок 2, 1; 8, 12; 1, 20). Прилагается это наименовавшие даже к стихиям мира, как орудиям воли Божией, напр., в словах Псалмопевца: *творяй ангелы Своя духи* (Пс 103, 4). Но в собственном смысле ангелами в Св. Писании называются особенные создания Божии, отличные от человека и видимой природы, существа личные (а не какие-либо бездушные силы природы), одаренные разумом и свободой, бесплотные и бессмертные, превосходнейшие человека, но служебные в отношении к Богу.

II. Вера в бытие ангелов основывается на свидетельстве откровения о том, что они действительно существуют. И это понятно. Ангелы, как существа бесплотные, стоят вне и выше тех условий и опытов, которые ведут к убеждению в бытии существ и предметов мира вещественного.

Ветхозаветное откровение предполагает и утверждает бытие мира ангельского в повествованиях о многочисленных явлениях ангелов людям (обычно в человеческом образе) для возвещения им воли Божией и вообще для исполнения Его велений. Так, для охранения пути к древу жизни Господь *поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся* (Быт 3, 24). Ангелы извели Лота из Содома (Быт 19 гл.). Иаков в одном случае (в сонном видении) во множестве видел ангелов, по лестнице восходящих на небо и нисходящих на землю (Быт 28, 12), в другом случае (в бодрственном состоянии) — целые полки ангелов (Быт 32, 1–2). *Под распоряжением ангелов приняли* (Деян 7, 58; ср. Втор 33, 2) израильтяне закон Моисеев. Давид видел ангела, по повелению Божию поражавшего его народ (2 Цар 24, 16), ангел же поразил ассириян за гордость Сеннахирима (4 Цар 19, 35). Исаия пр. видел серафимов, окружающих престол Господень и от одного из них принял очищение (Ис 6 гл.). Пр. Да{стр. 193}ниилу было видение тысячи тысяч служащих Ветхому деньми и тьмы тем предстоящих Ему ангелов (Дан 7, 10). Пр. Иезекииль удостоился видеть многоочитых херувимов (Иез 10, 8–22). В других упоминаниях Ветхого Завета об ангелах они изображаются хвалящими Бога (Пс 148, 2) и слугами Божиими (Пс 102, 2), говорится о них, что они предстоят перед лицом Господа, когда Ему бывает угодно объявлять Свою волю (Иов 1, 6; 2, 1), что ангелы ополчаются вокруг боящихся Господа и избавляют их, охраняя их на всех путях их (Пс 33, 8; 90, 11) и пр.

Примечание. Рационалисты подвергают своеобразным перетолкованиям ветхозаветные свидетельства об ангелах. Особенно распространено мнение (среди противников подлинности библейских книг), будто вера в ангелов была заимствована евреями из персидской религии Зороастра во время и после вавилонского плена, а до этого времени не было у них ясного учения о духах. Но если бы действительно персидская религия имела влияние на *появление* в Библии учения об ангелах, то это учение должно было бы находиться только в тех книгах Ветхого Завета, которые появились со времен вавилонского плена. Между тем учение об ангелах проходит, начиная от кн. Бытия, через всю священную письменность. Но относить происхождение всего ветхозаветного Писания ко временам возвращения иудеев из плена значило бы прямо противоречить исторической очевидности. Большая часть *канонических книг* была написана еще до времен Зороастра При том же чужеземным, языческим влияниям иудеи стали

подвергаться позднее вавилонского плена, и только иудеи рассеяния. Независимость библейского учения о духах от влияний религии Зороастра доказывается и тем, что оно существенно отличается от учения персидского. Там в основе учения о духах лежит дуализм, и эманатизм, а в библейском учении — понятие о творении единого Бога. В частности, *черты различия* между учением Зороастра (Зенд-Авесты) и библейским учением о духах следующие. 1) Духи религии Зороастра имеют происхождение от двух начал: добрые от Ормузда (иначе — Агурамазды), источника добра и света, злые — от Аримана (Анграмайния), источника зла и мрака. По библейскому же учению все духи сотворены единым Богом, и со{стр. 194} творены добрыми. 2) Все духи, созданные Ормуздом и Ариманом, как и сами вожди их, — не бестелесны; между ними есть духи мужского и женского пола. По библейскому же учению духи суть существа бесплотные; разделения на полы между ними нет. 3) Духи Зороастровой религии не отделены по своей природе от своих творцов; как происшедшие из их света или тьмы, они тождественны с ними по природе. С другой стороны, они сливаются, смешиваются и с видимым миром: добрые и чистые духи Ормузда олицетворяют собой положительную сторону бытия и жизни, а духи Аримана — отрицательную. Между тем, по библейскому учению ангелы отделены от Бога и мира. 4) Духи персидской религии не суть свободные существа. Злые духи — злы по природе, как порождение Аримана; они явились такими с самого начала своего бытия. Но и духи Ормузда являются крепкими в добре не вследствие свободного совершенствования в добре, а только как порождение доброго начала. Библейское учение совсем иное. Наконец, 5) в персидской религии добрые духи имели широко развитый культ. Им, как одинаковым по природе с Ормуздом, воздавалось почти такое же поклонение, как и Ормузду. Но в Библии прямо запрещается такое поклонение ангелам, которое прилично только единому Богу. Таким образом, по существу своему учение Зороастра о духах совершенно иное, чем библейское, и, следовательно, последнее нельзя признавать заимствованным из персидской религии.

Новозаветное откровение утверждает истину бытия мира духовного также, прежде всего, указаниями на многочисленные случаи явления ангелов людям. Так, ангел возвестил Захарии зачатие неплодной Елизаветой Предтечи (Лк 1, 11) и св. Деве Марии — бессеменное зачатие Спасителя (Лк 1, 26); многочисленное воинство ангелов воспевало славу рождения Спасителя (Лк 2, 13); ангел разрешил недоумение Иосифа (Мф 1, 20) и повелел ему с младенцем Иисусом и матерью Его бежать в Египет (Мф 2, 13); ангелы служили Иисусу Христу по искушению Его в пустыне (Мф 4, 11); ангел явился для укрепления Его в саду Гефсиманском (Лк 22, 43), ангелы отверзли гроб Его (Мф 28, 2) и возвестили женам о воскресении Его (Ин 20, 12), а апостолам при вознесении Его на небо — о вто{стр. 195}ром Его пришествии (Деян 10, 10–11). Ангелы разрешили узы и вывели апостолов из темницы (Деян 5, 19; 12, 7–15). Ангел явился Корнилию и преподал ему наставления (Деян 10, 3–6); ангел возвестил ап. Павлу во время морского путешествия, что ему должно предстать перед кесаря (Деян 27, 23–24).

Находится в Новом Завете немало и таких свидетельств, в которых положительно (догматически) утверждается бытие ангелов. Так И. Христос, объясняя притчу о плевелах (Мф 13, 37–39), говорил: *сеявший доброе семя есть Сын человеческий, а село (поле) есть мир! доброе же семя сии суть сынове царствия, а плевелы суть сынове неприятели, а враг,*

всёявый их, есть диавол!... а жателы ангелы суть. Чтобы побудить Своих учеников не презирать ни одного из малых, верующих в Него, И. Христос указывал: *ангелы бо их выну видят лице Отца Моего* (Мф 18, 10). Вразумляя саддукеев, отвергавших бытие ангелов и воскресение мертвых, Он говорит: *прельщаетесь, не ведуще Писания, ни силы Божия. В воскресение бо ни женятся, ни посягают, но яко ангелы Божиы на небеси суть* (Мф 22, 30), а говоря о Своем втором пришествии, учил, что *Сын человеческий приидет во славе Своей и Отчей и святых ангел* (Лк 9, 26; сн. Мф 25, 31).

Апостолы об ангелах учат, что ангелы сотворены Сыном (Кол 1, 16), приносят Ему благоговейное поклонение, как Творцу своему и Богу (Евр 1, 4–14) и покорны Ему (1 Петр. 3, 22), что они следят за всем, что происходит в церкви Божией на земле (Евр 3, 10), посылаются на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр 1, 14) и пр.

Есть мнение (рационализма), будто И. Христос и апостолы говорили об ангелах, как действительных существах, только приспособительно к понятиям своих современников, не желая разрушать ложных народных верований в их бытие, унаследованных из Ветхого Завета, а сами не признавали их бытия. Но подобное предположение несообразно с достоинством и величием личности И. Христа, безусловною Его святостью и высотой {стр. 196} всего Его учения. Точно также несообразна и с нравственными качествами Его учеников и образом их действий мысль, чтобы они могли намеренно неточными выражениями поддерживать в верующих заблуждение, или намеренно умалчивать об истине. И. Христос однажды утверждал бытие ангелов перед саддукеями, отвергавшими оное (Лк 20, 36; Мф 22, 29), а ап. Павел — перед колоссянами, воздававшими ангелам неподобающее служение (Кол 2, 18–19). В обоих случаях был повод высказать учение об ангелах без приспособления к народным верованиям, однако в обоих случаях определенно утверждается их бытие.

III. Верование, что помимо видимого мира есть другой, невидимый, вышечувственный мир, мир духов, содержится не только в богооткровенной религии, но было распространенным как в древне-языческом мире (у египтян, персов, арабов, финикийцев, греков, римлян и др.), так находится и ныне во всех естественных религиях (у индийцев, китайцев, магометан), не исключая и религий африканских, американских и австралийских фетишистов. Можно даже сказать, что оно есть почти столь же всеобщее верование, как и вера в бытие Бога. Всеобщность этого верования, перешедшего, без сомнения, в религии разных народов из религии первобытной и потом более или менее искаженного, ясно показывает, что оно имеет в своей основе истину и соответствует потребностям разумно-нравственной природы человека.

Убеждение человечества в бытии мира чистых духов, высших человека, но низших Бога, вполне согласно и с началами здравого мышления. В древнем мире разделяли его не только простые язычники, но и философы (напр., Сократ, Платон, Аристотель, Плутарх, Цицерон и особенно неоплатоники). В период христианский это учение признавалось и признается также всеми благомыслящими учеными и многими философами (напр. Локком, Лейбницем), как имеющее для себя оправдание и в соображениях здравого разума. Соображения эти обыкновенно заимствуются: из понятия о Боге, как Творце мира, восхотевшем в Своем создании отобразить Свою славу, и из наблю{стр. 197}дения над мировой жизнью, над ее устройством, над положением человека в области мироздания.

Сущность первого соображения такова. Бог в творении мира восхотел открыть Свои совершенства. Но в возможно наивысшей степени совершенства Божия отображаются только в чистом, бестелесном духе, в чувственном же мире и в людях образ Божий является в закрытом телесностью виде. Отсюда необходимо допустить, что кроме мира видимого и

человека, Бог создал еще мир высших духовных существ, свободных от телесности, в которых образ Божий является в более чистом, светлом и близком к своему Первообразу виде.

Второе соображение таково. Наблюдение показывает, что совокупность земных существ и предметов представляет собой как бы лестницу, имеющую разные ступени, по которым рядами поднимаются разные формы бытия, начиная с самой низшей и простейшей и кончая самою высшею, сложнейшею. Между этими формами нигде нет скачков или пустых промежутков; напротив, при переходе от одной формы к другой везде замечается удивительная постепенность. На высшей ступени земного бытия является человек. Какое же положение занимает человек в области мироздания? По своей телесной природе он есть член видимого мира, но только член самый высший, заключительный. Но по своему сознанию, разумности и нравственной личности, короче, по своему духу, — выходит из области видимой природы. В этом последнем отношении человек есть исключительное существо в видимом мире. Такая исключительность положения человека на земле и может служить основанием для заключения о бытии мира чистых духов, различных по степеням совершенства. К признанию бытия мира духовного ведет именно следующее заключение по аналогии: если *под* человеком существует чисто вещественная природа, так и *над* человеком должен быть непременно мир разумных существ, чистых духов, соединительным звеном между которыми (миром духов и материей) служит человек; или иначе: если материя проявляется в бесчисленных формах, то и духовное начало должно быть проявлено не в одной только форме {стр. 198} человеческого духа, а в разных высших человеческого духа формах, т. е. ангелах. Далее (продолжим аналогию), если ряд земных существ и предметов представляет как бы лестницу постепенно возвышающихся форм бытия, то естественно думать, что мир невидимых разумных существ, в соответствие этому, также составляет из себя лестницу, разные ступени которой занимают по своему относительному достоинству невидимые существа — ангелы, идущие к Богу в постепенно возвышающемся порядке. Без бытия ангелов постепенно возвышающаяся лестница существ, наполняющих вселенную, вдруг обрывалась бы в человеке, так как высший духовный мир не имел бы своего завершения и законченности.

Но *возможно ли бытие чистых духов?* Что бытие их возможно, что они действительно существуют, доказательством этого служит бытие духа человеческого; дух человека хотя соединен с телом, но может существовать отдельно от тела, и во всяком случае составляет особую, отличную от всего вещественного сущность. Если возможно существование духа человеческого, то возможно и действительное существование бесплотных духов. Отрицание бытия царства чистых духов (ангелов) служит более или менее осязательным признаком отвержения духа вообще, как самостоятельного, отличного от тела начала, равно и личного бессмертия. Саддукеи действительно и говорили, что *нет ни воскресения, ни ангела, ни духа* (Деян 23, 8).

§ 42. Происхождение ангелов от Бога. Время их сотворения.

I. Ангелы не самобытны, но имеют бытие свое от Бога. Все они *сотворены* Богом, а не как либо иначе получили свое бытие от Бога, напр., не чрез истечение из божественного существа. Особенно прямо и ясно выражена истина происхождения ангелов от Бога чрез творение в Новом Завете, именно в следующих словах ап. Павла о Сыне Божиим: *Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти всяческая Тем и о Нем соз*{стр. 199}*дашася* (Кол 1, 16). В

Ветхом Завете нет столь прямых указаний на сотворение ангелов, хотя тварное их происхождение предполагается как общим учением о Боге, едином Творце всего существующего, так и учением о самих ангелах, как служебных духах. В объяснение того, почему Моисей, подробно изложивший историю мироздания, умолчал о создании ангелов, древние учителя указывали на склонность евреев к многобожию, могшую привести их к обоготворению ангелов.

II. Когда ангелы сотворены Богом? В Св. Писании с полной ясностью это не указано. Древними учителями церкви поэтому были высказываемы неодинаковые мнения по этому вопросу. Православной церковью принято мнение, что ангелы сотворены Богом прежде всех других тварей, и вообще мир духовный прежде мира вещественного. (Прав. исп. 18; Кат. I чл.).

В Св. Писании некоторое основание для такого мнения можно находить в словах Бога к Иову: *кто же есть положивый камень краеугольный на ней (на земле)? Егда (сотворены) быша звезды, восхвалиша Мя гласом велиим вси Ангели Мои*, или иначе, по переводу с еврейского — *кто положил краеугольный камень ея*, т. е. земли, *при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божию* (евр. *benei Elohim*, в перев. LXX — *πάντες ἄγγελοι Μου*) *восклицали от радости?* (Иов 38, 6–7)? Здесь, во-первых, под положением краеугольного камня нельзя разуметь что-либо иное, кроме положения основания земли, устройства первых начал ее, а следовательно, и под утренними звездами нельзя разуметь звезд видимого мира, которых еще не было при основании земли, а нужно понимать разумные существа, или ангелов, которые названы утренними звездами потому, что составляют первое создание Божие, предшествовавшее, подобно утренним звездам видимого мира, дню стройного бытия вселенной. Во-вторых, под именем *сынов Божиих*, о которых говорится здесь, также нельзя разуметь кого-либо другого, кроме ангелов Божиих; так они названы выше в той же книге Иова дважды (1, 6; 2, 1); людей же, которые также иногда именуется в Писании сынами Божиими, в то время еще не было. {стр. 200} Таким образом, ангелы хвалили Бога уже тогда, когда полагались основания земли. Отсюда можно выводить, что творение ангелов предшествовало образованию мира вещественного.

Мнение о сотворении ангелов прежде мира вещественного было господствующим и в древней церкви. Особенно замечательно выражение этого мнения у св. Григория Богослова: «так как для Благости недовольно было, — говорит он, — упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы благодетельствованных было как можно больше (ибо сие свойство высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, *ангельские и небесные силы*. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Так произошли *вторые светлости*,... сотворен Богом *умный мир*... Поелику 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» (Сл. 38). Св. И. Дамаскин, принимая мнение Богослова о времени творения ангелов, добавляет: «я соглашаюсь с Богословом: ибо приличнее было сперва сотворить умную сущность, потом чувственную, и после уже из той и другой сущности человека» (Точн. изл. в. II, 3).

§ 43. Природа и свойства ангелов.

О природе и свойствах ангелов содержится в откровении и преподается церковью такое учение: ангелы суть бесплотные духи, одаренные свойственными духу силами — умом, свободной волей и чувством, совершеннейшие души человеческой, но ограниченные по

своей природе и ее свойствам.

I. Ангелы суть духи. Апостол прямо называет добрых ангелов *служебными духами* (πνεύματα, — Евр 1, 14). Падшие ангелы и Спасителем (Мф 12, 43; 8, 16) и Его апостолами (Еф 2, 2) также по своей природе именуется *духами* — πνεύματα.

Ангелы суть духи *бесплотные* или *бестелесные*. В Писании ангелам нигде не приписывается телесность не только свойственная людям в условиях настоящей жизни, но даже и телесность в прославленном, одухотворенном виде. Если бы свойственна была ангелам какая-либо телесность в строгом смысле, такое умолчание Писания было бы необъяснимо. Между тем, есть в Писании и некоторые не прямые указания на бестелесность ангелов. Так, И. Христос, отвечая на вопрос саддукеев о воскресении мертвых, говорил: *в воскресение ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии на небеси суть* (Мф 22, 30), *ни умрети бо тому могут* (Лк 20, 36). В словах Спасителя отрицается в природе ангелов телесность в грубо-чувственном виде, с ее разрушимостью, но не усваивается и телесность прославленная, ибо имеющие воскреснуть люди только уподобляются ангелам, а не отождествляются с ними, т. е. не будут ангелами или не изменятся в ангелов. Ап. Павел называет ангелов *невидимыми* (Кол 1, 16), т. е. не имеющими ничего уловимого для чувства зрения, и противопоставляет их плоти и крови: *несть наша брань к крови и плоти, но к духовом злобы поднебесным* (Еф 6, 12). Наконец, и самое наименование их духами — πνεύματα — ведет к заключению о бестелесности их природы. *Дух плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (Лк 24, 39), пояснял Спаситель Своим ученикам, когда они Его явление по воскресении приняли за явление духа.

Наряду со свидетельствами, предполагающими бесплотность ангелов, в Писании указываются многие случаи явления ангелов людям в чувственных образах, обычно в человеческом образе (иногда с крыльями, см., напр., Дан 9, 21; Апок 8, 13; 14, 6), упоминается о языке ангельском, которым они славят Бога, окружая Его (Ис 6, 1–3; Кор 13, 1), усваивается им многоочитость, крылатость (Иез 1 гл., Ис 6 гл.); манна, ниспосланная с неба евреям, называется хлебом ангельским (Пс 77, 25), а о мужах, явившихся Аврааму, и прямо говорится, что они ели (Быт 18, 8). Ошибочно было бы отсюда выводить, что ангелы и по природе своей не бестелесны. Чувственные образы, в которых они являлись людям, не принадлежат им существенно, есть только временное их состоя{стр. 202}ние, а не постоянное бытие, подобно тому, как являлся людям видимо и Сам Бог. «Когда ангелы, — говорит св. И. Дамаскин, — по воле Божией являются достойным, то являются не такими, каковы сами по себе, но в *некоем преобразованном виде* (εν μετασχηματίσμῳ), так что видящие могут их видеть. Преображаются же они, во что бы только не повелел Господь Бог, и таким образом являются людям и открывают им божественные тайны» (Изл. в. II, 3). Сообразно с этим должно смотреть и на принятие ими пищи во время явлений людям. Нужды в вещественной пище они не имеют. Но если ангелы могут принимать тело, то могут принимать и пищу. Под хлебом ангельским должно разуметь, конечно, не вещественную пищу, а особенную, духовную, слабым подобием которой была ниспосланная с неба манна. Языки ангельские, многоочитость, крылатость — это образные представления присущих ангелам духовных свойств.

Древние отцы и учителя церкви, за немногими исключениями, учили об ангелах, как существах бесплотных. Обычными наименованиями ангелов у них были наименования их существами «бестелесными», «бесплотными», «духовными», «чистыми духами», «светозарными, невидимыми ангелами» и т. п. Мнение, которым предполагалось бытие в ангелах тела, подобного или близкого к чувственному телу человека, было высказываемо очень немногими (апологетами, Оригеном, Тертуллианом), но оно было отвергаемо, как

противное Писанию, нечестивое и неразумное. Однако бестелесность природы ангелов и авторитетнейшие древние учителя церкви понимали в смысле *относительной* бесплотности, именно, что они бестелесны только по сравнению с нами, облеченными грубой и тяжелой плотью. «Ангел есть существо, одаренное умом, свободное, бестелесное», говорит св. *И. Дамаскин*. «Бестелесным же и невестественным называется ангел *по сравнению с нами*. Ибо все в сравнении с Богом, единым несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество всецело (ὄντως) невестественно и бестелесно». Поэтому же ангелы «хотя и не имеют грубой телесности, но также *имеют вид и* {стр. 203} *ограниченность*, свойственную своей природе», (Изл. в. II, 3 и 12; Сл. 3 о иконах, 24; сн. Григорий Богослов. Сл. 38). Некоторые же из древних учителей мысль об относительной бестелесности ангелов понимали и выражали в том смысле, что ангелы хотя не имеют в собственном смысле тел (бесплотны и невидимы), но имеют некоторого рода вещественную оболочку огневидную и воздухообразную (так думали на основании Пс 106, 4; Евр 1, 7), не имеющую ничего общего с видимыми, чувственными телами (напр. *Василий Великий*. О Св. Духе, к Амфил. 16 гл.; сн. сл. Иоанна. еп. Фессал., читанное на VII Всел. Соб.). Однако мысль о такой оболочке ангелов есть только предположение и *частное мнение*.

II. Как существа бесплотные, ангелы менее, чем люди, стеснены условиями *пространства* и находятся в зависимости от места совсем иначе, нежели мы и всякое тело. Подтверждением этому служит необычайная скорость и быстрота, с которой ангелы переносятся с места на место. Но как существам ограниченным, им, конечно, нельзя усвоить совершенной независимости от условий пространства, или вездесущие. Они находятся только там, где действуют. «Ангелы ограничены, — говорит св. *И. Дамаскин*, — ибо когда находятся за небе, не бывают на земле, и когда Богом посылаются на землю, не остаются на небе, и не могут в одно время быть и действовать здесь и там. Впрочем, не удерживаются ни стенами, ни дверями, ни запорами, ни печатями» (Изл. в. II, 3).

Ангелы менее зависимы, чем существа, облеченные плотью, и от условий *времени*. Они одарены бессмертием (Лк 20, 36). Но и эта независимость, как и бессмертие, не безусловны, а относительны. В их духовной жизни происходят перемены: постепенное усовершенствование в добре, в познании истины, в любви. а такого рода изменимость в духовной жизни ангелов предполагает и зависимость их от условий времени. Точно также, хотя они и бессмертны, «но бессмертны», как замечает св. *И. Дамаскин*, «не по естеству, а по *благодати* (т. е. благодати Творца, даровавшего им при самом их создании бессмертие по природе), ибо все, имеющее начало по естеству, {стр. 204} имеет и конец» (Изл. в. II, 3). Как и все созданные существа, они всецело в своем бытии зависят от Бога.

III. Как существа духовные, ангелы обладают свойственными духу силами: разумом, свободной волей и чувством. Силы духа, с какими создал Творец духов бесплотных, откровение представляет столько совершенными, сколько не были совершенными силы и в первозданном человеке. Псалмопевец свидетельствует, что человек создан *малым чим* умаленным *от ангел* (Пс 8, 5).

В частности, ум ангелов в Писании изображается столько совершенным, что их ведение представляется образцом необычайного ведения, какое сообщается избранным из людей (2 Цар 14, 20). Они *выну видят Отца небеснаго* (Мф 18, 10) и ведение их по сему должно представлять во всех отношениях совершеннейшим человеческого.

О могуществе и силе воли ангелов ап. Петр учит, что *ангелы крепостию и силою болии суще*, т. е. превосходят все земные начальства и власти (2 Пет 2, 11; сн. Пс 102, 20). О силе

ангелов свидетельствуют и действия, какие совершаемы были ими в разные времена, как, напр., избиение ангелом в одну ночь всех первенцев египетских (Исх 12. 23; 4, 24), избиение также в одну ночь 185 тыс. ассирийского войска (4 Цар 19, 35), поражение иерусалимлян при Давиде (2 Цар 24, 15–17).

О глубине и силе их чувства свидетельствовал Сам Спаситель, когда говорил: *радость бывает пред ангелы (у ангелов) о едином грешнице кающемся* (Лк 15, 10).

Но хотя и высоки духовные совершенства ангелов, однако их силы ограничены, как ограничена их природа вообще. Об ограниченности их ума Писание свидетельствует, когда указывает, что существо Божие ведомо только Духу Божию (1 Кор 2, 11), следовательно, не ведомо и для ангелов, что они не знают вполне великой тайны нашего искупления (Еф 3, 10) и доселе стараются проникнуть в нее (1 Пет 1, 12), не знают дня и часа второго пришествия Христова (Мк 13, 32), даже не распространяется знание их на тайны сердца человеческого (3 Цар 8, {стр. 205} 39; Иер 17, 9; 2 Пар 6, 30). Подобная же ограниченность свойственна ангелам и со стороны их воли и чувства. Так, могущество ангелов не простирается до того, чтобы они своей силой могли творить чудеса; только один Бог может творить чудеса Пс 71, 18). Прав. Иов исповедует что Бог и в ангелах усматривает *нечто стропотно* (Иов 4, 18), а следовательно, как совершенства воли ангелов, так и движения их чувства не простираются до святости совершенной.

§ 44. Число ангелов. Небесная иерархия. Семь высших ангелов.

I. Ангелы существуют в неисчислимо великом множестве. Поэтому Писание не определяет и приблизительно их числа, но только дает разуметь, что оно весьма велико. Так, патр. Иаков видел целые ополчения ангелов Божиих (Быт 32, 1–2); тьмы ангелов были посредниками при законодательстве на Синае (Втор 33, 2; сн. Деян 7, 53; Гал 3, 19). Пророк Даниил видел, что когда *Ветхий деньми седе на престоле Своем, то тысящи тысящ* (т. е. миллионы) ангелов *служаху Ему и тьмы тем* (миллиарды) *предстояху Ему* (Дан 7, 9–10). Новозаветный тайнозритель также видел *окрест престола Божия и слышал глас ангелов многих, и бе число их тысяща тысящами* (Апок 5, 11). *Множество вой небесных* восхваляли рождение Спасителя мира (Лк 2, 13) и они же тьмами будут сопровождать Его при втором Его пришествии (Иуд 1, 14; Мф 16, 27; 24, 25, 31). И. Христос, когда ап. Петр обнажил меч на Его защиту, сказал, что по молитве Его могли бы предстать на помощь Ему более, нежели двенадцать легионов ангелов, если бы то было Ему угодно (Мф 26, 53).

На основании таких указаний Писания древние отцы и учителя церкви утверждали, что «бесчисленно блаженное воинство премирных умов» (О неб. иер. 14). «Существуют, — говорит св. И. Златоуст, — мириады мириад ангелов, существуют и тысячи тысяч архангелов, престолы, господства, начала, власти, бесчисленные сонмы бестелесных сил и неисповедимые роды {стр. 206} их» (Пр. аном. II, 4. Сн. блаж. Феодор. Сокр. изл. бож. догм. 7 гл.). Для нагляднейшего представления неисчислимого множества ангелов некоторые из них пользовались известным образом притчи Спасителя о потерянной овце (одной из ста), отыскивая которую владелец оставил в пустыне девяносто девять овец (Лк 15, 4–5; Мф 18, 12). Под одну заблудившейся овцою разумели всю полноту человеческого рода, а под остальными девяносто девятью овцами всю полноту непричастного греху ангельского чина. «Сочти, как многочислен народ римский, — говорит св. Кирилл Иерусалимский, — сочти, сколько варваров, которые теперь еще живы, и сколько их умерло за сто лет, сочти всех от Адама до сего дня. Велико число сие, но и оно еще мало; потому что еще больше ангелов.

Они — девяносто девять овец, а человечество — одна сотая овца». (Огл. поуч. XV, 24).

Ангелы, существующие в таком неисчислимом множестве, все получили бытие действием творчества Божия (Кол 1, 16), а не возросли до такого числа путем постепенного размножения. В словах Спасителя саддукеям: *в воскресении ни женятся, ни посягают, но яко ангелы Божии на небеси суть*, отвергается возможность для ангелов размножения посредством рождения. Но так как число их не может уменьшаться и через смерть, ибо *умрети они не могут*, то ясно, что ангелы в самом начале созданы были Богом в том неисчислимом количестве, в каком угодно было Творцу, чтобы они всегда существовали.

II. Все бесчисленное множество ангелов составляет особого рода царство, в котором царствует Сам Бог, как истинный Царь всего сущего. Между членами этого царства есть высшие и низшие по достоинству и степени приближения к Богу ангельские чины, вообще есть особого рода *иерархия* или священноначалие, подобно тому, как существует неодинаковость дарований и положений в мире человеческом и степенное разнообразие во всем мире чувственном. В Св. Писании указываются следующие девять степеней небесной иерархии: *серафимы* (Ис 6, 2), *херувимы* (Быт 3, 24; Исх 25, 18–22; Пс 79, 2; 17, {стр. 207} 11; 98, 1; Ис 37, 16; Иез 1, 10 и 11 гл.; 41, 18–25; Апок 4, 6–8; 5, 8–14), *силы* (Еф 1, 21; Рим 8, 38), *престолы, господства, начала, власти* (Кол 1, 16; Еф 1, 21; 3, 10), *архангелы* (1 Сол 4, 16; Иуд 9) и *ангелы* (1 Пет 3, 22; Рим 8, 38).

Церковь, в лице отцов и учителей церкви, всегда признавала степенное различие между ангелами и разделение их на классы. С особенной отдельностью выражено древнеотеческое учение о чинах ангелов в книге «*О небесной иерархии*», известной под именем сочинения Дионисия Ареопагита. Изложенное здесь учение о девяти чинах ангельских вошло и в символические книги православной церкви (Прав. исп. отв. 20). Упоминаемые в Писании девять чинов ангельских в названном творении разделяются на три иерархии (ἱεράρχια) и каждая иерархия на три лика (χόροι). Порядок их, по степени совершенств их богосозданной природы и приближения к единому во Св. Троице Богу, таков:

Высшая иерархия (ἐπάρχια):

Серафимы (евр. Seraphim).

Херувимы (евр. cherubim).

Престолы (θρόνοι, throni).

Средняя иерархия (μεσάρχια):

Господства (κυριότητες, dominationes),

Силы (δυνάμεις, exercitus),

Власти (ἰξουσία, potestates).

Низшая иерархия (υπάρχια):

Начала (ἀρχαί, principatus),

Архангелы (αρχάγγελοι),

Ангелы (ἄγγελοι).

Такое разделение чинов ангельских писатель книги «*О небесной иерархии*» (VI, 2) производит от своего наставника, ап. Павла. То же разделение ангельских чинов на три тройственные степени приводится (на основании учения в кн. «*О неб. иерархии*») св. И. Дамаскиным (Изл. в. II, 3) и св. Григорием Двоесловом (На ев. Ин II, 34).

Все исчисленные степени мира ангельского указаны в Писа{стр. 208}нии. Но обнимаются

ли ими все чины ангельские? В древности было мнение, что не обнимаются, и что есть многие другие имена и лики, которые нам не открыты в жизни настоящей, а соделаются известными уже в жизни будущей. Так, св. *И. Златоуст* говорит: «есть ангелы и архангелы, престолы и господства, начала и власти; но не одни эти сонмы существуют на небесах, а бесконечные полчища и неисчислимые племена, которых не может изобразить никакое слово. Откуда же известно, что кроме этих сил *есть много других, которых мы не знаем по именам?* Павел, сказав о первых, упоминает и о вторых, выражаясь о Христе так: *посадил Его превыше всякого начальства и власти и силы и всякого имени, именуемаго не точию в веце сем, но и во грядущем* (Еф 1, 21). Видите ли, что есть некоторые имена, которые будут известны там, а теперь неизвестны?» (Пр. аном. IV, 2. Сн. Ориг. О начал. I, 5; блаж. Феодор. и Феофил. На Еф 1, 22).

Основанием разделения ангелов на степени и чины служит различие совершенств богосозданной природы ангелов, иначе — большая или меньшая крепость духовных сил их, полученных при творении. Указание на это можно видеть в словах апостола Павла о Сыне Божиим: *Тем создана быша всяческая... аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая* (следовательно, и другие, кроме исчисленных, ангельские степени) *Тем и о Нем создашася* (Кол 1, 16). Если созданы чины ангельские, значит разделение на чины не явилось когда-либо после. Поэтому церковью (на V Вс. Соб.) было осуждено мнение Оригена, будто все ангелы первоначально по своей природе и силам были равны и будто степени между ними явились после того, как некоторые из них пали.

Сообразно с совершенствами богосозданной природы и положением разных ангельских чинов в небесной иерархии отцы церкви представляли их ведение и взаимные отношения. Просвещаются они, по словам св. *Григория В.* «соразмерно с их естеством и чином» (Сл. 28). «Престолы, херувимы, серафимы поучаются от Бога, как высшие и ближайшие к Богу, а от {стр. 209} них поучаются и низшие чины», говорит св. *Афанасий*. «Просвещают они друг друга, — рассуждает св. *И. Дамаскин*, — по преимуществу чина или естества». Такое учение вошло и в Православное исповедание веры» (отв. на вопр. 20), в котором говорится: «они (ангелы) поставлены в таком порядке, что низшие ангелы получают просвещение и благодеяния Божии чрез высших». Сообразно с этим, должно думать, совершаются и тайны священноначалия в мире ангельском, но в точности об этом знает один Бог, виновник их иерархии, знают также и они сами. (О неб. иер. VIII, 1; IX, 2).

III. В Св. Писании, кроме упоминания о девяти чинах ангельских, усвоятся некоторым из ангелов, — наивысшим, — собственные имена. Имена указывают прежде всего их занятия, но вместе дают видеть и свойства этих ангелов. Св. Писание указывает таких имен пять (два — в канонических и три — неканонических книгах), а два имени указываются Преданием. Сии семь высших ангелов по имени и «порядку в чину своем» (св. *Димитрий Рост.*) суть: *Михаил*, которого имя с еврейского значит: кто яко Бог, или, — кто равен Богу (Дан 10, 13; 12, 1; Иуд 9 ст.; Апок 12, 7–8), *Гавриил* — муж Божий, сила Божия (Дан 8, 16; 9, 21; Лк 1, 19, 26), *Рафаил* — помощь, исцеление Божие (Тов 3, 16; 12, 12–15), *Уриил*, — огонь или свет Божий (3 Езд 4, 1; 5, 20), *Салафиил* — молитва к Богу (3 Езд 5, 16). К этим же ангелам причисляются еще *Иегудиил* — славитель Бога или хвала Божия, и *Варахиил* — благословение Божие, коих имена не встречаются в Св. Писании [24]. Эти ангелы в церковно-богослужебных песнопениях называются *архистратигами небесных воинств*. Они, по верованию церкви, ближайšie к величеству Божию, превыше всех небесных чинов, непосредственно предстоят престолу триипостасного Божества, и, по изволению Божию, управляют всеми чинами и иерархиями ангельскими (*Димит. Рост. Чет.-Мин. под 8 нояб.*). В откровении Иоанна

Богослова находится упоминание о них в такой связи речи: *бла{стр. 210}годать вам и мир от Сущаго, и иже бе, и грядущаго, и от седми духов, иже перед престолом Его суть* (1, 4; сн. 8, 2).

II. Творение мира видимого

§ 45. Моисеево сказание о творении мира вещественного. Исторический его характер

I. В откровении учение о происхождении мира вещественного содержится в священной истории мироздания, которой начинается Писание, т. е. в бытописании Моисеевом (Быт 1 гл.). Полнее и подробнее, чем в этом бытописании, не говорится о происхождении мира ни у одного из священных писателей не только Ветхого, но и Нового Завета; восполнение этого сказания у позднейших священных писателей состоит только в более ясном, чем у Моисея, указании на участие в деле творения всех лиц Св. Троицы. Отсюда, при раскрытии учения о Боге-Творце мира видимого, требуется выяснение характера и смысла этого повествования.

II. По сказанию Моисея, вселенная со всем живущим на ней получила бытие не по единому мановению всемогущего Творца, а через неоднократные творческие действия Божии. Спрашивается: представляет ли собой повествование Моисея о постепенности миротворения действительную *историю* миротворения, или это есть иносказание, в котором свободно изображается свящ. писателем возможный или более или менее вероятный порядок мироздания для более наглядного выражения той мысли, что Бог есть Творец мира? Еще в древности был высказываем взгляд на повествование Моисея, как на *иносказание*. Но с особенной настойчивостью стали отвергать исторический характер этого повествования в новейшие времена, под влиянием новейших открытий в области естествознания, будто бы непримиримых с этим сказанием при буквальном понимании его.

Но такой взгляд на сказание Моисея должно признать неосновательным. Сказание это содержит изображение действительно совершившейся *истории миротворения*, происходившей именно с той постепенностью и последовательностью, какая указывается священным бытописателем. Правильность такого понимания под{стр. 211}тверждается взглядом самого Моисея на свой рассказ, принятием его за историю последующими священными писателями, равно и древними его истолкователями.

Моисей смотрел на свой рассказ, как на историю. Он поместил его в самом начале своей исторической книги. Если вся его книга — историческая, то, конечно, также должно смотреть и на повествование о миротворении. Моисей ничем и не подает повода смотреть на него иначе. Между тем, если бы он передавал не историю, а свои личные предположения и воззрения на мир, или ходячие предания, то, конечно, упомянул бы об этом, или дал бы чем-либо заметить это. Главное же, — на этом повествовании основаны законы о субботнем покое (Исх 20, 8–11; 31, 12–17) и о юбилейных празднествах, каковые законы не могли бы иметь обязательной силы, если бы не основаны были на исторической истине.

Как на подлинную историю миротворения смотрели на повествование Моисея и позднейшие священные писатели Ветхого Завета, равно и новозаветные. Это можно видеть из многочисленных их свидетельств, подтверждающих достоверность Моисеева сказания о миротворении (см. напр. Пс 32, 6, 9; 103, 19; 148, 4; 2 Пет 3, 5; 2 Кор 4, 6; Евр 4, 3 и др.). Сам Спаситель на повествовании о сотворении человека утверждал нерасторжимость брака, как божественного установления, и порицал развод (Мф 19, 4–6), а ап. Павел отсюда же выводит правила, определяющие поведение и взаимное отношение в супружестве мужа и жены (1 Кор

11, 3–12; Еф 5, 28–31 и др.).

За историю принимали повествование Моисея и иудейские толковники (за исключением Филона), не выражая сомнения в его божественном происхождении. Такое же понимание было господствующим и в древнеотеческом учении о миротворении и в древнеотеческих толкованиях и беседах на Шестоднев.

«Никто не должен думать, — говорит, напр., св. *Ефрем Сирин*, — что шестидневное творение есть иносказание» [25].

{стр. 212}

Новейшие защитники мнения об иносказательном характере Моисеева повествования о миротворении против принятия его за подлинную историю миротворения указывают преимущественно на невозможность будто бы согласить это сказание с выводами естественных наук. Древность, говорят, не обладала столь широкими и точными сведениями о природе, почему и возможно было тогда смотреть на библейский рассказ, как на чистую истину. Но открытия новейшей науки разрушают этот взгляд, почему и в сказании Моисея должно признать богооткровенной только мысль, что Бог — Творец мира, а все остальное в нем есть плод человеческих соображений. Нельзя признать основательным такое рассуждение. Если Библия и природа суть два органа откровения, если чрез ту и другую Бог говорит к человеку, если обе они суть как бы книги, писанные рукою Бога, чтобы человек читал в них истину, то не может быть противоречия между тем, что сообщает Библия, и тем, чему учит природа.

Необходимо, однако же, помнить, что сказание Моисея не есть обыкновенное историческое повествование. Так как свидетелем творения никто из людей быть не мог, то предмет его мог быть открыт только Самим Богом. Оно есть откровение Божие, которое дано было, без сомнения, не только пророку Моисею, но и первым людям.

§ 46. История сотворения мира вещественного

Излагая историю миротворения, Моисей различает два главные вида творения: творение *общее*, первоначальное, состоявшее в создании самого вещества мира (т. н. creatio prima), и творение *частное* или образовательное (creatio secunda), последовавшее за общим и состоявшее в произведении из первосозданного вещества силою и премудростью Творца же различных видов творений в течение шести чрезвычайных времен, {стр. 213} названных в бытописании «днями». *Живый во век созда вся обще.* (Сир 18, 1), говорит премудрый сын Сирахов, имея ввиду этот первый вид творения, а о шестидневном образовании всего чувственного мира творчески-устроительной деятельностью Божией из этого первовещества другой мудрец Ветхого Завета говорит: *всесильная рука Божия сотвори мир от безобразного вещества* (εξ ἀμορφου ἰλης — Прем 11, 18).

Творение общее

Бытописатель повествует: *в начале сотвори (bara) Бог (Elohim) небо (schamaim, — множ. ч., небеса) и землю. Земля же бе невидима, и неустроена: и тма верху бездны, и Дух Божий ношашеся верху воды* (1–2 ст.). Первым творческим действием Божиим в произведении вселенной было сотворение неба и земли. Под «землею» Моисей несомненно разумел не

землю в собственном смысле, созданную позднее, а находившееся первоначально в состоянии смешанности и неустроенности вещество, из которого последовало дальнейшее мирообразование. Но что должно разуметь под *небом*? Слова «небо», «небеса», кроме значения космического (т. е. употребления их в Писании для обозначения неба атмосферического и астрономического), имеют в Ветхом Завете еще значение символическое, переносное. Под *небом* нередко понимается в Писании мир горний, вышечувственный (2 Кор 12, 2), место пребывания Бога (Пс 67, 34; Мф 6, 9; Ин 6, 38; Евр 8, 1 и др.), ангелов (Пс 148, 1–2; Мф 18, 10; Еф 1, 20 и др.), называемых воинством небесным, (3 Цар 22, 19; Лк 2, 13 и др.), и святых Божиих (4 Цар 2, 11; Мф 6, 20; 19, 21 и др.). Есть мнение, что в переносном смысле употреблено слово «небо» и в начале кн. Бытия, именно под *небом* понимают здесь *небеса небес* (3 Цар 8, 27, 30, 39), или мир невидимый, ангельский, созданный прежде мира видимого. Но такое понимание не имеет решительных оснований. Знаменитые древние толкователи Шестоднева (напр. Василий Великий, Григорий Нисский, Златоуст, бл. Феодорит, Ефрем Сирий, И. Да{стр. 214}маскин) разумели под первозданными *небом* и *землю* все видимое мироздание, а не понимали слово *небо* в несобственном, духовном смысле. В соответствии с первоначальным состоянием земли и под первозданным *небом* правильнее разуметь такое же состояние смешанности и неустроенности первовещества мира, из которого образованы позднее все небесные тела. Небеса и землю, т. е. общий состав всего мира видимого, Бог — *сотворил* (*bara*), — произвел из ничего.

Возникшая первоначальная *земля* (собственно всемирное вещество) была *невидима и неустроена* (евр. *tohu vabohu* — безвидна и пуста), т. е. была безобразною, пустою, безжизненной массой. Первоначальное вещество, таким образом, было едва возвышающимся над ничтожеством, чуждым всякого определенного устройства. Такое первое состояние вещей именуется далее *бездною* (евр. *tehom* — пространство воды, изумляющее своею глубиною или обширностью), или как бы безграничным морем, а также *водами*, чем показывается, что «из известных родов тел мировое первовещество наиболее приближалось к свойству жидких тел» (Зап. на кн. Бытия, митр. Филарета). Вся эта бездна или изумляющая пустота находилась в совершенной тьме, так как света еще не существовало. *И Дух Божий* (*Ruach Elohim*) — Божественный зиждительный Дух, начало всякой жизни (Пс 103, 30; 32, 6), третье лицо Св. Троицы, *ношашеся верху воды*, т. е. над безобразною, безжизненной массой. Слово *ношашеся* (*merachepet*) в переводах с подлинного текста, по объяснению св. *Василия Великого*, употреблено вместо слова «согревал, оживотворял», по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому живительную силу (На Шест. 2 бес). Таким образом, Дух Божий носился над безобразною и безжизненной массой (парил над *водами*), чтобы вдохнуть в нее жизненные силы, предуготовить те формы жизни, которые имели быть вызваны к бытию последующим творческим словом.

Творение частное

Творение частное или образовательное состояло в произведении Богом из первозданного мирового вещества действием Его всемогущего слова разнообразных частных видов творения в постепенности шести творческих дней.

Первый день. (3–5 ст.). — Начало творческой седмице положено созданием света. *И рече Бог: да будет свет: и бысть свет* (евр. *or*), или, как говорит апостол, *свет воссиял из тьмы*

бездны (2 Кор 4, 6). Под светом, первым произведением божественного слова, разумеется световое вещество или материя, отличная от носителей света, светящихся тел, созданных позднее. Свет первым был вызван из первозданного вещества и отделен от него, как первое обнаружение жизненных сил, вложенных в него Божественным Духом. И это потому, что свет и соединенная с ним теплота (евр. «ог» совмещает в себе два значения — *света* и *теплоты*) есть первое и главнейшее условие органической жизни в мире: без света и соединенной с ним теплоты не может развиваться ни растительная, ни животная жизнь; и для неорганических соединений влияние света в большинстве случаев необходимо. — Родство и связь между явлениями света и теплоты видит и естествознание. Естествознанием признается, что теплота и свет вызываются движением частей вещества и представляют собой, так сказать, вид движения. Это может несколько уяснить для нас сущность творчества Божия в первый день мира. Слова Творца: *да будет свет*, можно понимать именно так, что Господь премудро-всемогущим словом Своим сперва привел в состояние движения первовещество, само по себе, без постороннего толчка, неспособное придти в движение, а затем и чрез то пробудил в нем вместе с теплотою и другими явлениями, свет. Таким образом, Бог является сначала Творцом инертной материи, а затем и ее Перводвижителем.

Второй день. (6–8 ст.). — Во второй день по творческому повелению Божию явилась *твердь* (евр. *gakia*) *посреде воды*. {стр. 216} Евр слово *gakia* (от глагола *гак* — растягивать, распространять) значит протяжение, растяжение воздушного пространства, которое, как атмосфера, окружает, подобно шатру (Пс 103, 2), или прозрачному покрывалу (Ис 40, 22), земной шар и отделяет его от прочих тел вселенной, — то же, что ныне обозначается неопределенным выражением *небо*, *небесный свод*. Сотворением тверди положено разделение *между водами, которая под твердию, и между водами, которая над твердию*. Дело творения во второй день, таким образом, можно представлять так: в неизмеримо громадной, не имевшей определенного очертания, массе первозданного вещества совершилось разделение на части, т. е. на тела небесные; пространство, образовавшееся между частями разделенного целого, стало их *твердью*. С признанием, что, по творческому повелению *да будет твердь посреде воды*, стало совершаться образование мировых тел, должно думать, что во второй день получила отдельное существование в определенном очертании и объеме, с окружающей ее атмосферой, и наша планета, — земля: но она все еще есть *воды под небесами* или *под твердию*, как и другие тела — *воды над твердию* (сн. 2 Пет 3, 5; ср. 10 и 12 ст.).

Третий день. (9–13 ст.). В третий день по «слову Творца произошло разделение или расчленение неопределенного доселе целого земного тела на *воду и сушу* (подробнее изъяснено в Пс 103, 6–10) и возникла *первая жизнь* на суше, — растительная. *И рече Бог: да соберется вода, яже под небесем, в собрание едино, и да явится суша; и бысть тако*. Как произошло собрание в известные вместилища земных вод и возникновение суши, бытописание не сообщает нам. Можно представлять творческое действие третьего дня предположительно так. Над земным телом была уже очищенная от паров атмосфера, но сама земля все еще была *водами*. По творческому повелению, — сгустившееся и постепенно охлаждавшееся вещество в одних местах поднималось, в других опускалось; возвышенные места обнажались от воды, делались сушею, а углубления и впадины наполнялись сливавшейся в них водой и образовывали из себя реки и моря (Пс 23, 2). Земля и море суть {стр. 217} две составные части земного шара и с их разделением вполне было закончено его образование.

С появлением суши стала возможной жизнь растений. Другие условия для существования растительного царства уже были (свет и теплота, воздух, влажность). Вторым творческим действием третьего дня и было создание растительного царства. Произвести растения Бог повелевает земле: *да прорастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод, ему же семя его в нем по роду на земли: и бысть тако*. Не следует однако предполагать здесь явления т. н. самозарождения. Сама из себя, без всяких семян и своими естественными силами, почва не может производить никаких растений, даже самых несложных. Растения могли явиться и действительно произросли только по творческому велению Божию. Творец повелевает земле произвести растения, а не просто повелевает им быть, потому, что начала происхождения их Им же Самим были вложены в ее матернем недре (можно думать, действием Духа Божия, носившегося над первозданной бездной). Земля по творческому слову Божию произрастила *зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерева, приносящая плод, в котором семя их по роду их*. Эти три класса обнимают все виды растительного царства. Замечательно при этом перечисление новосотворенных видов растительного царства, сначала простейших, а затем и более сложных и совершенных. Можно думать, что последовательность в описании указывает и на последовательность самого творения видов растительного царства, по по роду их, т. е. в разнообразных определенных формах.

Четвертый день. (14–19 ст.). В четвертый день были сотворены солнце, луна и звезды, — вообще небесные тела. Творческое повеление о бытии этих тел изображается словами: *да будут светила* (евр. *таог*) *на тверди небесней*. Это выражение указывает не на первоначальное творение, т. е. из ничего, а на творческое образование предметов. Основная материя не только для земли, но и для неба и небесных тел создана была в начале (небеса и воды над твердью); образование не{стр. 218}бесных тел, можно думать, совершалось одновременно с образованием земли и в том же последовательном порядке. В четвертый день лишь закончено творческое образование этих тел, подобно тому, как в третий день закончено творческое образование нашей планеты. Вместе со своим полным образованием они стали с четвертого дня по особому творческому повелению *светилами для земли* — носителями первозданного света, его возбудителями или орудиями (таково именно значение евр. *таог*, в отличие от *ог*, — света первозданного), чем до этого времени они не были, — одни стали т. н. самосветящими телами (солнце и неподвижные звезды), другие — сияющими заимствованным светом (напр., луна и прочие планеты или т. н. темные тела) [26].

Пятый день. (20–23 ст.). — В пятый день было положено начало творению царства животных: сначала были созданы обитатели вод, а потом в тот же день и обитатели воздуха.

При создании обитателей вод, Бог сказал: *да изведут воды гады душ живых... и бысть тако*. Выражение: *да изведут* (евр. *jeschrezu* — *да закишат воды*) значит собственно: «да наполнится вода живыми существами», способными жить в ней, но не действием сообщенных веществу сил, а действием творческого повеления Божия: *и сотвори* (*вага*, — глагол, употребляемый только там, где указывается на творение в собственном смысле) *Бог* (прямое отрицание мысли о способности материи производить жизнь) *киты великия* (евр. *taninim* — большие морские чудовища, что применимо как к рыбам большого размера, так и к чудовищным ящерам, {стр. 219} саврам и пр.) *и всяку душу животных гадов* (евр. *scherez* — пресмыкающихся или многоногих, от *scharaz* — ползать, копошиться, кишеть, обнимает собой всех водных животных, — от величайших до самых малых), *яже изведоша воды по родом их* [27].

К пятому дню относится творение и обитателей воздуха. Божие воззвание о бытии их выражено словами: *и птицы да полетят над землею по тверди небесной*. «По ближайшему же предложению слов Моисея, Божие воззвание, — объясняет преосв. митр. Филарет, — гласит так: *и летающее* (следовательно, не только птицы, но и насекомые) *да летает по земли по тверди небесной*». Сотворил (bara) Бог обитателей воздуха по роду их.

Шестой день. (24–25 ст.). В шестой день получили бытие животные земные и человек, венец земных тварей. *И рече Бог: да изведет земля душу живую по роду, четвероногая и гады, и звери земли по роду*. Творец животных есть Бог, Который образовал их из земли (2, 10), как и людей (2, 7). Созданных из земли (т. е. из земных стихий) земных животных бытописание разделяет на три класса: это, во-первых, *скот* (евр. *behema*) — четвероногие животные, наиболее способные к приручению, которые, будучи приручены, называются домашними; во вторых, *гады* (евр. *remes*) земли — собственно ползающие, или все малые животные,двигающиеся без ног или с помощью ног едва приметных (напр., черви, бескрылые насекомые); в третьих, *звери земные* (евр. *haija* {стр. 220} *haarez* — звери скитающиеся), т. е. дикие, на воле живущие животные. Этими классами обнимаются все виды земных животных. Созданы (евр. *asah*) они были по роду их.

Такова библейская история создания мира видимого. Из этой истории сами собой открываются следующие общие догматические положения.

I. Небо и земля и все воинство их, иначе — весь вещественный мир со всем живущим на нем обязан Творцу не только бытием своим, но и частным образованием и совершенством своим. Бог есть Творец основных стихий мира вещественного — первовещества мирового. Он же есть Создатель и Устроитель и величественного и благоукрашенного мира (космоса) из первозданной материи. Действием творчества же Божия получили бытие и совершенства природы все существа, живущие в воде, воздухе и на суше, каждое по роду своему.

II. Мир создан не мгновенно, не единократным творческим действием Божиим, но, кроме создания в начале небес и земли, полное образование его совершилось в течение шести дней. Какие это дни, обыкновенные ли или какие-либо особые времена (однако не многомиллионные эпохи, предполагаемые натуралистами, утверждающими саморазвитие мира), которых продолжительность только Богу известна, а от нас сокрыта, — то и другое одинаково мыслимо при понятии о мироздании, как творческом действии Божиим. Но «дни творения показывают истинный порядок непосредственных действий Творческой Силы, совершившихся в определенное время» (Зап. на кн. Быт).

III. Порядок миротворения состоял в постепенном восхождении от общего к более и более частному, от простейшего к более и более сложному, от низших степеней жизни к высшим, вообще — от менее совершенного к более и более совершенному, причем каждое звено в цепи созданий Божиих является приготовлением к высшему и в высшем имеет ближайшую цель свою. Во всей же истории мироздания нельзя не видеть приготовления к созданию такого существа на земле, которое могло бы понимать чудеса творения Божия и разумно поль{стр. 221}зоваться сотворенным, т. е. человека, поставленного царем природы, созданием которого и завершилось творчество Божие.

К священной истории мироздания весьма близкое отношение имеют науки, занимающиеся исследованием устройства земли и тел небесных и того, что в них и на них находится (астрономия, геология, биология, палеонтология и др.). Со стороны этих наук делалось и делается на одну страницу Моисеева сказания о миротворении множество самых разнообразных возражений; в нем усматривают и противоречия выводам опытной науки, и внутренние несообразности. Но невозможно допустить, чтобы существовало действительное противоречие между Библией и естествознанием. Бог не мог писать на страницах Библии противное тому, что Он написал в великой книге вселенной. Пользуясь светом разума, науки не могут достигнуть точных заключений, которые были бы противны учению Библии. В том же случае, когда Библия и естествознание, по-видимому, противоречат друг другу, то это противоречие или несогласие между ними всегда оказывается мнимым, происходящим от того, что неправильно читают или Библию, или книгу природы, или обе эти книги.

В действительности священная история мироздания в главном и существенном не только не стоит в противоречии с учением естествознания, а, напротив, подтверждается и разъясняется им. Это можно признать достаточно твердо установленным. Так, естествознанием признается, что мир не был от начала таким, каким видим его теперь, что образование его совершалось постепенно и имеет свою историю, откуда следует, что он существует не от вечности, а появился во времени. Это же утверждает и Библия. Далее, по научным предположениям, ныне вообще принятым, все элементы вещества, входящие в состав мировых тел, первоначально были рассеяны в пространстве вселенной и не имели определенной формы, были в {стр. 222} газообразном состоянии; химический состав тел небесных и земных, образовавшихся из безобразной массы вещества, в сущности один и тот же, но только находится в различных сочетаниях и состояниях. Такое предположение, очевидно, находится также в полном согласии с библейским учением о сотворении в начале всемирного вещества, безобразном его состоянии (*tohu vabohu*) и образовании из него небесных тел и земли. — Мир, по учению новейшей астрономии, представляет собой совокупность систем (бесчисленного множества их), частью подобных нашей солнечной системе, частью состоящих из двойных или же сгученных звезд и туманностей (миллионов звезд или солнц и систем их), — систем, с математической правильностью расположенных в пространстве и движущихся, по-видимому, около одного общего центра. Такое утверждение астрономов является лишь разъяснением библейской мысли о неисчислимости звезд небесных (Быт 15, 5; 22, 17). О способе образования небесных миров в астрономии нет столь твердо установившегося учения, которое бы не имело против себя весьма существенных возражений с естественно-научной точки зрения. Это и понятно, ибо по отношению к этому вопросу возможны лишь гадания, изменяющиеся в зависимости от успехов самого естествознания. До последнего времени наиболее правдоподобно объясняющей образование небесных систем казалась т. н. Канто-Лапласова гипотеза. Но эта гипотеза даже замечательно согласна с библейским учением. Не заключают противоречий с Библией по существу и новые опыты построения истории образования небесных тел (Фая, Лигондэ и др.), имеющие в основе ту же гипотезу. Встречающиеся вообще по этому вопросу разногласия между Библией и естествознанием касаются не столько существа, сколько тех или иных подробностей, которые не имеют религиозного значения и относятся к области ученой любознательности. То же можно сказать и об отношении библейского учения к естествознательному по вопросу

об образовании нашей планеты. Библейское учение об этом кратко. Оно сообщает только о внутреннем расчленении целого состава земли или целого ее зародыша на воду и сушу, и творческом приведении ее в такое {стр. 223} состояние, что на ней могла явиться жизнь. Но, разумеется, этим вовсе не отрицаются гадания ученых естествоведов, что земля в истории постепенного своего образования соответственным ей образом могла проходить предполагаемые ими ступени, общие всем частям мира, начиная от первоначального огненно-жидкого безразличного состояния ее планетной массы до постепенного образования на ней твердой коры и различных ее слоев (геологических формаций), пока пришла, наконец, к последнему своему состоянию. Библией отрицается прямо лишь то, что все это могло совершаться *только* действием естественных механических сил природы, без участия всемогущества и премудрости Творца. Наконец, в главном и существенном согласно с библейским учение естествознания и о времени и последовательности происхождения растительной и животной жизни на земле.

Согласуясь в главном, библейское повествование часто представляет поразительное согласие с естественно-научными выводами и во многих *подробностях*. И чем более делает успехов естествознание, тем сближение его с Библией делается все теснее и теснее; многое, что прежде казалось в библейской космогонии противоречащим естествознанию, теперь оказывается, напротив, весьма согласным с более точными и широкими исследованиями. Для подтверждения этого можно указать несколько примеров. Так, в прежнее время, когда в физике господствовала гипотеза об истечении света из самосветящихся тел, в Моисеевом сказании о творении многие находили ту несообразность, что в нем говорится о сотворении света в день первый, а солнца — в день четвертый, и о существовании дней и ночей до появления солнца. В новейшее время явилось другое мнение о свете (теория волнения Гюйгенса), почти общепринятое теперь, по которому свет есть род тончайшей жидкости (невесомой материи), разлитой в пространстве, называемой эфиром, а вовсе не истечение от солнца и других светил небесных. Волнистые движения этого эфира, которые могут быть вызываемы различными причинами, а не солнцем только, и производят в нас ощущение света. Через это само собой не только разрешилось казавшееся прежде неустрашимым противоречие между Библией и наукой, но уяснилось и делаемое Моисеем тонкое различие между «Светом» (ог) первого дня и «светилами» (маог) четвертого дня. Вместе с этим разъяснилось и недоумение о существовании трех дней прежде сотворения солнца. — Другой пример. Некогда казалось несообразным со свидетельством науки и опыта утверждение Библии о появлении на земле растений прежде солнца, ибо растения обычно развиваются лишь при действии на них солнечных лучей. Но новейшие исследования показали, что и в этом библейское сказание предупредило открытия естествознания. Установлено, что возможна растительная жизнь и без действия солнечных лучей, но лишь при существовании вообще света и теплоты (каковые и были до появления солнца), что электрический свет владеет всеми качествами, необходимыми для развития, и даже были опыты (Фаминцына с альгиями) выращивания растений лишь при сильном свете газовой лампы. Остатки же растений, находимые в каменноугольной формации (каменный уголь образовался от погребения первобытных лесов под осадочными слоями), удостоверяют, что первобытная растительность и развивалась при отсутствии разнообразия климатических влияний, а также прямого влияния лучей солнца (при действии лишь рассеянного света). — Или еще пример. Не так давно было время, что считалось сомнительным, чтобы человек появился на свет в один период с вымершими допотопными животными, и более решительные последователи школы Кювье прямо отвергали существование человека до потопа. Ныне же считается установленным, что человек явился в один и тот же творческий период с высшими

животными, и существование человека допотопного признается бесспорным. По этим примерам можно судить, как преждевременны бывают уверения о непримиримых противоречиях между Библией и естествознанием по тому или другому вопросу.

Понятно отсюда, как должно смотреть на те разности или противоречия между ними, какие указываются односторонними приверженцами опытной науки. Одни из них совершенно произвольны, ибо не основываются на точных данных науки, каковы {стр. 225} напр. астрономические и геологические исчисления продолжительности мирообразования в сотни тысяч и даже миллионы лет, разности, содержащиеся в учении о т. н. произвольном зарождении организмов и теории трансформации или эволюции (иначе — дарвинизм), другие легко могут быть устранены (разности, указываемые геологией и палеонтологией относительно времени и последовательности появления растительного и животного царств), — если не теперь, то в будущем. Над соглашением разностей последнего рода давно уже трудятся и геологи и богословы, и ими представлено несколько опытов такого соглашения. Таких опытов, или, как принято называть их, *гипотез*, — четыре: потопная, восстановления или реставрации (реститутивная), идеалистическая и гипотеза собственно соглашения (конкордистическая или гармонистическая), или иначе — гипотеза дней-эпох. Ни одна из этих гипотез не дает достаточных во всех отношениях разъяснений тем разностям, какие существуют между геологическими данными и библейским учением. Но самое существование опытов соглашения показывает, что такое соглашение достижимо. Много уже достигнуто для разъяснения этих разностей. Очень желательно, конечно, теперь же установить такое соглашение, но едва ли настало для того время. И геология, и палеонтология еще принадлежат относительно к наукам новым, равно и изъяснение библейского текста есть дело далеко неоконченное. Лучше, поэтому, подождать, чем прибегать к таким соглашениям, от которых непременно страдает всегда или учение библейское, или естественно-научное. Надеяться на такое соглашение есть достаточно оснований. История открытий в области естествознания показывает, что чем более наука обогащается ими, тем сближение ее с Библией становится теснее и теснее. Будет время, когда и те несущественные разности, какие находят ныне, устранятся, и Библия и природа, как откровение единого Бога, будут читаемы и понимаемы людьми одинаково.

{стр. 226}

III. Творение рода человеческого

§ 48. Сущность и смысл Моисеева сказания о происхождении первых людей

I. Истинное познание о своем первоначальном происхождении человек может иметь только из откровения Божия. В откровении наиболее полно возвещается об этой тайне, как и о происхождении мира вещественного, в бытописании Моисея (Быт 1, 26–27; 2, 7, 18–24).

По сказанию Моисея, человек создан в шестой день творения, но после создания всех земных тварей, после того, как земля была устроена и приспособлена для его обитания и жизни. Образ творения человека знаменательно отличается от образа создания всех прочих тварей. Тогда как прежде все являлось просто по творческому слову: *да будет*, созданию человека предшествовал совет Божий: *и рече Бог (Elohim): сотворим человека*. Это — совет в Самом триипостасном Боге, т. е. между лицами Св. Троицы, а не совет Бога с ангелами, «совет», можно полагать (на основании употребления этого слова в Св. Писании иногда в

значении: предведение и предопределение, напр., Деян 2, 23; Еф 1, 11), не о сотворении только человека, но и о воссоздании его после имевшего последовать грехопадения Агнцем, закланным прежде сложения мира (1 Пет 1, 20). Далее, предыдущие твари хотя и отражали бесконечные совершенства Создателя, но ни одно из них не получило такого свойства, чтобы в самой своей природе иметь некоторое сходство с Своим Создателем. В лице же человека, по определению Творца, должно было явиться на земле существо богообразное и богоподобное. *сотворим человека по образу и по подобию Нашему*. Наконец, по совету Своему Бог творит человека не единым словом и единократным действием Своего всемогущества, как созданы прочие земные твари, а некоторым особенным действием, именно: Сам берет персть земную и из нее образует тело человека: *и созда Бог человека, персть взял от земли; потом в приуготовленное таким образом тело вводит душу, и не просто творческим — да будет, или повелением земле* {стр. 227} *известить душу живу, но Сам вдыхает ее дуновением уст Своих: и вдуваю в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу.*

Спустя некоторое время по сотворении Адама, Бог, также по особому определению «совета» во Св. Троице, и особым творческим действием создал жену, образовав ее тело, в знамение единства ее с мужем, из ребра его. Бытописатель о создании жены повествует так: *и рече Господь Бог (Elohim): не добро быти человеку единому: сотворим ему помощника по нему... И наложит Бог изступление на Адама, и успе: и взя едино от ребр его, и исполни плотию вместо его. И созда Господь Бог ребро, еже взя от Адама, в жену, и приведе ю ко Адаму.*

Такова богооткровенная история сотворения человека. Нельзя не видеть превосходства содержащегося в ней учения перед измышленными самим человеком гаданиями о своем первоначальном происхождении и достоинстве. Библия не низводит человека в разряд животных, как то мы видим в материалистических учениях древнего и нового времени, но и не приравнивает его к Богу, что делает пантеизм. Как созданный *из персти земной*, человек по телесной природе своего существа и по внешней жизни принадлежит к миру видимому, материальному, и есть лишь венец и завершение всего земного творения. Но по духовной своей природе он возвышен над всею земною природою: его душа есть *дыхание уст Божиих*, т. е. она хотя и не есть в собственном смысле часть дыхания или существа Божия, но она богоподобна, почему человек может быть называем, как и называется в Св. Писании, *родом Божиим* (Деян 17, 28).

II. Ставят вопрос: библейское повествование о сотворении человека есть ли подлинная история сотворения первого человека, или же это только внешняя оболочка, свободный вымысел священного писателя для более наглядного выражения заключающихся в нем божественных, догматических истин, — просто метафора, аллегория, в которой нет соответствия описываемого с действительностью? Странно было бы думать, что книга истории {стр. 228}ческая, какова книга Бытия, начинается аллегорией. Очевидно, как сказание о сотворении мира вещественного есть история, так и рассказ о сотворении человека — не аллегория, или вымысел, а подлинная история. Как на историю смотрел на свой рассказ и сам Моисей. Это видно из самого тона или характера этого повествования, его простоты и некоторых подробностей (особенно из приводимых слов Адама по сотворении жены — 2, 23), а еще более из находящихся в книгах Моисея родословных таблиц, по которым генеалогию многих лиц можно провести от Моисея до Адама. Как на историю, смотрели на повествование Моисея и последующие священные писатели. Все главные мысли этого повествования повторяются как в Ветхом, так и в Новом Завете, а в Евангелии у Луки родословие Самого И. Христа возводится к Адаму (3, 38). И. Христос на повествовании о происхождении первоначальной четы утверждал закон о нерасторжимости брака (Мф 9, 4–6;

Мк 10, 6–8). Древние толкователи кн. Бытия также усвоили ему историческое значение. К аллегорическому пониманию его склонялась только очень немногие из школы Александрийской, более других — Ориген.

III. В новейшем естествознании известного направления положительному учению откровения о сотворении человека всемогущею волей Творца противопоставляют гадания о «естественном происхождении» его, путем постепенного перерождения или преобразования низших форм животной жизни в высшие, так что своими отдаленными предками человек должен считать пресмыкающихся, рыб, птиц, четвероногих, а ближайшим родоначальником своим какое-либо обезьянообразное животное (дарвинизм). *Василий Великий* по поводу однородных же учений о происхождении человека древней языческой философии дает такое выразительное предостережение: «убегай бредней угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собой, и говорить о себе, что они были некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами, однако же со всем усилием готов утверждать, что, когда писали сие, были бессмысленнее рыб» (На Шест. 8 бес). Приговор строгий, но вытекающий из самого существа подобных учений, приравнивающих образ и подобие Вечной Мудрости на земле к бессловесному и неразумному животному.

§ 49. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого

Бог, сотворив мужа и жену, дал им благословение на размножение своего рода: *и благослови их Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполните землю* (Быт 1, 28). И это благословение, как благословение всемогущего Творца, не осталось бездейственным. Адам и Ева явились действительно родоначальниками всего человеческого рода. Все народы, на всем земном шаре, при всем различии языка, образования, цвета кожи, телесных и духовных дарований, суть потомки единой первоизданной четы и потому представляют собой *единый по духу и телу человеческий род*.

I. В откровении истина о происхождении всего человечества от одной первоизданной четы возвещается как в Ветхом, так и в Новом Завете.

а) В кн. Бытия, как бы для большего утверждения этой истины, трижды повторяется повествование о происхождении всех людей от одной четы. Изобразив таинственный совет о сотворении человека, бытописатель повествует о совершении его: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их; и благослови их Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ей* (1, 27–28). Указание бытописателя на сотворение *одного* мужа и *одной* жены, в связи с указанием на единственный богоустановленный способ размножения людей, — путем рождения, и с данным на это благословением Божиим, дает понять, что первоизданные муж и жена предназначены быть родоначальниками всего человечества. Подробнее ту же истину бытописатель утверждает в повествовании о самом образе творения как мужа, так и жены (2 гл.). Он указывает, что Адам был первый и единственный прародитель всех людей, коему никто не предшествовал на сотворенной земле: *до Адама человек не бывше делати землю* (ст. 6). Как причину со{стр. 230} творения жены, бытописатель представляет, что на земле в то время *не обретется помощник, подобный ему* (ст. 20), почему и сотворена *первая* жена, которая ясно называется прародительницей всего рода человеческого: *нарече Адам имя жене своей жизнь, яко та мати всех живущих* (3, 20). — Наконец, в родословной таблице допотопных патриархов (5 гл.)

снова утверждается сотворение одной четы — мужа и жены, и от них производится весь человеческий род, погибший, за исключением Ноя и его сыновей, в волнах потопа.

Но что и все послепотопное человечество, распространившееся по всей земле, произошло через Ноя от одной первозданной четы, это бытописатель показывает в родословии сынов Ноевых (Быт 10 гл.). От Ноя и его сыновей он производит все множество разнообразных ныне по племенным особенностям народов (каковы, например, потомки Мисраима, Хуса, Сима и Иафета), и вообще о всех народах земли, заключая исчисление племен, говорит: *сия племена сынов Ноевых по родом их, по языком их: от сих разсеяшася острови языков на земли по потопе* (32 ст.). Под именем *островов язык* евреи вообще разумели все отдаленные и отделенные от Иудеи морем страны (Ис 11, 11; Соф 2, 11), которые получали жителей от одного потомства Адамова через сынов Ноевых: *от сих разсеяшася по всей земли* (Быт 9, 19).

Согласно с повествованием Моисея изображается происхождение всех людей от Адама во всем Ветхом Завете. Так, приводимое в кн. Паралипоменон родословие людей ведется от Адама, как родоначальника всех людей (1 Пар 1–8; ср. родословие И. Христа у Лк 3, 23–38). Товия в молитве к Богу исповедует: *Ты сотворил еси Адама и дал еси ему помощницу Еву, утверждение* (т. е. дал подпорою) — *жену его. От тех родися человеческое семя* (Тов. 8, 6; сн. Прем 10, 1).

Примечание. Некоторые из противников учения о происхождении всего рода человеческого от одной первозданной четы, известные под именем *преадамистов*, утвер^{стр. 231}ждают, ссылаясь преимущественно на кн. Бытия, что будто бы до Адама существовала человеческая раса, которая была сотворена в шестой день, вместе с животными. Предполагают, что она явилась одновременно на всей земле и что она не была поглощена потопом. От нее произошли язычники. Что же касается Адама и Евы, то они лишь предки иудеев. Они были сотворены после седьмого дня и поселены в земном раю, откуда были изгнаны за преслушание, — а позднее их потомки, за исключением Ноя, погибли в водах потопа. Другие люди, язычники, также согрешили, — только через нарушение естественного закона. Но в Библии нет и не может быть действительных доказательств преадамизма; приводимые же доказательства основываются на превратном изъяснении Писания. Так, преадамисты утверждают, что рассказ в Быт 1, 27 об одновременном происхождении первой четы человеческой совершенно отличен от повествования Быт 2 гл. о происхождении сначала Адама, потом Евы, поселенных в раю, и что *человек* первой главы кн. Бытия не есть *Адам* второй главы той же книги. Но на самом деле повествование 2-й главы не только не противоречит первой, а напротив, служит ее необходимым дополнением и разъяснением: в первой главе говорится вообще о создании первых людей, мужчины и женщины, а во второй — это общее сказание дополняется объяснением самого способа и времени создания сначала одного мужа, а потом жены. Указывают далее на данную Адаму заповедь — *хранити рай* (2, 15). Если рай нуждался в охране, то, следовательно, заключают преадамисты, существовали помимо Адама с Евой и другие люди. Но такое заключение ошибочно. Рай требовал своей охраны не от людей, а от неразумных животных, которые, забегая в рай, могли вносить в него беспорядок и повреждения, равно как и самому человеку этой заповедью давался урок бережного и осторожного обращения с врученным ему достоянием. Важнейшее доказательство

своих мнений преадамисты видят еще в истории Каина и Авеля (Быт 4 гл.), в следующих указаниях Библии: 1) Авель занимался пастушеством, а Каин земледелием, но пастырь при стаде необходим для защиты стада от воров и грабителей, а земледелие предполагает предварительное изобретение необходимых орудий, существование некоторых искусств и пр.; все же это будто бы ведет к мысли о существовании лю{стр. 232}дей, происшедших не от Адама; 2) Каин, по совершении братоубийства, перед бегством своим из страны Едема, выражал опасение, что всякий, кто встретится с ним убьет его, что также будто бы доказывает существование людей, которые не были детьми Адама; 3) Каин имел жену и 4) построил город в земле Нод, в котором, и поселился. Действительно, эти данные ведут к заключению, что тогда уже существовало немало людей на земле, но из них не следует, что это были не потомки Адама. Бытописатель указывает, что кроме Каина и Авеля, а затем Сифа, Адам еще *роди сыны и дочери* (5, 4), и, правильнее думать, — родил между рождением Каина и смертью Авеля. до рождения Сифа — утешителя от Бога (4, 25), родившегося по убиении Авеля. а Сиф родился на 230 г. (по тексту LXX) жизни Адама. Если теперь отнести рождение Каина к 30-му году жизни Адама, то будет ясным, что ко времени бегства Каина (т. е. в течение ок. 200 л.) потомство как Адама, так и его детей и внуков, при особенной действенности благословения Божия на размножение и при долголетию патриархов, могло получить значительное распространение и населить не только две, но и более стран земли; в это время могли быть открыты потомками Адама первоначальные удобства общежития и простые орудия для обработки еще девственной почвы земли и для построения зданий. Отсюда разрешаются и все недоумения преадамистов, основанные на истории Каина и Авеля. Пасение овец Авелем могло иметь целью отыскание лучших пастбищ, защиту скота от хищных зверей и пр. Когда Каин выражал опасение быть убитым, очевидно, он опасался кровной мести со стороны потомков же Адама: мнимые преадамисты, как чуждые всякого племенного родства с родом Адама, не могли иметь и побуждений мстить братоубийце. — «Кого Каин имел женою», спрашивает *блаж. Феодорит*. — «Очевидно сестру; тогда не служило это к обвинению, потому что не запрещал этого никакой закон» (На Быт 44). Относительно же *города*, построенного Каином в земле Нод, должно заметить, что это не был город в настоящем смысле слова. «Городом» (евр. *ir* — место убежища, защиты) евреи называли всякое селение, огражденное стенами, а такое ограждение нужно было Каину или для защиты от диких зверей, или, что вероятнее, от ожидаемого нападения и отмщения за кровь Авеля. В построении же такого города, как и в заселении его, Каину могло {стр. 233} способствовать его собственное потомство, с которым он удалился и которое могло быть довольно многочисленным.

Наконец, думают находить основание для мысли о происхождении различных племен рода человеческого от различных прародителей в родословии сынов Ноевых (Быт 10 гл.). Племена и народы, исчисляемые здесь, принадлежат только к т. н. *белому* поколению человеческого рода, о других народах, существенно отличных от кавказской расы, каковы негрская и монгольская расы, Моисей будто бы ничего не говорит в описании племен, происшедших из рода Адамова. Это доказывает отличное и раздельное от описанного в XI гл. кн. Бытия происхождение этих неизвестных ни Моисею, ни народу израильскому племен. Но, во-1-х, особенная цель этого родословия, — изображение состояния и судеб церкви

Божией на земле, не позволяет в нем искать полной этнографической генеалогии народов, а потому из умолчания Моисея нельзя выводить, что он не знал о их существовании, или что они не принадлежат к потомству Адама. Во-2-х, в записи Моисея не исключены из потомства единого родоначальника ни племена черных по цвету кожи народов, как можно видеть из упоминания о потомках Хуса (потомством Хуса считают племена эфиоплян — Быт 10, 6–7; сн. Иер 13, 23; страна Хус — Эфиопия; Иуд 1, 10), ни кочующие племена т. наз. монгольского племени, одним из родоначальников которых был, по мнению толкователей, Магог (Быт 10; 2; сн. Иез 38, 6; 1 Мак 4, 47). В-3-х, учеными исследованиями и сохранившимися у разных народов преданиями все более подтверждается, что все человеческие племена имеют одно общее отечество — среднюю Азию, откуда расселились по всем частям света, а отсюда следует, что и произошли они от одного родоначальника — Адама чрез Ноя и его сыновей.

Находятся ясные свидетельства о происхождении всего человеческого рода от одного праотца и в Новом Завете. Бог, учит апостол, *сотворил есть от единыя крове весь язык человекь, жити по всему лицу земному, уставив предучиненная времена и пределы селения их* (Деян 17, 26). Но самым важным подтверждением истины единства человеческого рода в Новом Завете служит учение о грехе первородном, распространившемся на всех людей чрез посредство {стр. 234} телесного происхождения всех от единого: *единым человеком, — учит апостол, — грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша... Якоже единаго прегрешением во вся человеки вниде осуждение, такожде и единаго оправданием во вся человеки вниде оправдание* (Рим. 5, 12, 18).

II. Церковь неизменно исповедывала и исповедует истину о происхождении всех людей от единой первозданной четы, как одну из основных истин христианства. Учение церкви о грехе первородном, о его всеобщности, о смерти, как следствии греха Адамова, равно о необходимости искупления для всего рода человеческого и всеобъемлющем значении искупительных заслуг И. Христа, — основывается непосредственно на истине происхождения всех от одного праотца и без нее не имело бы точки опоры. Эта же истина лежит в основе возвещаемого церковью учения о всеобщей любви, братстве и равенстве народов. Верой в единство человеческого рода вызваны лучшие стремления, развившиеся особенно в христианском мире, каковы: о просвещение диких народов, об освобождении поработанных и угнетенных племен, об установлении мирных международных отношений и пр. Отрицание этого единства соединено с отрицанием братства народов и их духовного союза.

III. Учение о единстве человеческого рода и, в частности, о происхождении всех людей именно от одной четы подтверждается и положительными данными естественных наук.

Прежде всего решительные доказательства единства человеческого рода можно находить в данных *анатомии и физиологии*. Эти науки удостоверяют, что к какому бы роду и племени ни принадлежали люди, все они имеют одинаковое анатомическое строение тела: ни одной лишней кости, ни лишнего позвонка, или зуба не находят ни в каком человеческом племени. По отношению к главнейшим отправлениям жизни и законам животной экономии между всеми племенами наблюдается полное сходство: у всех племен одинаковы средняя продолжительность жизни, средняя скорость биения пульса, средний рост людей,

продолжительность бремяношения, образ рождения, возрастания, употребе{стр. 235}ния пищи, способность к беспрепятственному местообитанию по всему земному шару и пр. Здесь причина того примечательного явления, что от смешанных браков людей, принадлежащих самым различным племенам, может происходить плодородное потомство. И это обстоятельство — новое доказательство единства человеческого рода.

Данные *психологии* также свидетельствуют о единстве человеческого рода. Между людьми всех рас в их духовных свойствах существует сходство. Все люди, к какому бы роду и племени они ни принадлежали, одинаково обладают всеми основными духовными способностями, каковы разум, воля или свобода и чувство, одинаково проявляют чувство религиозное, нравственное и дар слова, все имеют способность к постепенному духовному усовершенствованию. В этом отношении между людьми существует разность в степени духовного развития, различие же в степени ничего не говорит против единства человеческого рода. Неодинаковая степень развития наблюдается у людей, принадлежащих к одному и тому же народу и даже к одному и тому же семейству.

Нельзя, наконец, не видеть подтверждения истины о единстве человеческого рода в *сходстве религиозных преданий* о первоначальных временах в истории человечества у различных народов, с незапамятных времен отделенных друг от друга. Таковы сохранившиеся, хотя и не в одинаковой степени ясности и схождения с библейским сказанием, предания о древнейших событиях мира, — еще до времени рассеяния рода человеческого: о первой чете прародителей, их блаженной райской жизни, — о их падении, о потере первобытного блаженства, нечестии потомков прародителей, навлекших своими преступлениями казнь Божества, о долголетию первых людей и об исполинах первобытного мира, о всемирном потопе, о рассеянии народов, — предания о происхождении мира и человека, у некоторых народов даже с сохранением библейского порядка шестидневного творения. Замечательные черты схождения этих преданий между собой и с сказанием об этих временах бытописателя указывают на {стр. 236} общее их происхождение из одного источника, а через это на единство происхождения и местообитания первых людей.

Примечание. Некоторые, признавая *единство* человеческого рода, сомневаются в возможности как происхождения всех рас от *одной четы*, так и расселения людей из одного места по всему лицу земли, и потому допускают, что единый человеческий вид получил свое происхождение одновременно или последовательно в нескольких странах земли. Но все данные относительно размножения людей, какие имеются, не позволяют сомневаться в этой возможности. Это доказывают даже через простое математическое вычисление. Так, по вычислениям некоторых (Андр. Вагнера), от одной четы через 1600 лет уже мог произойти целый биллион людей, или, по другому исчислению (англич. Фоулера), через 50 поколений от одной первоначальной четы могло произойти несколько миллиардов людей. Но число всех людей на земле и в настоящее время едва превышает 1 000 миллионов. а Библия представляет и действительные примеры быстрого увеличения народонаселения, когда на то бывает благословение Божие, как, напр., размножение потомства Авраама в течение 405 л., от рождения Исаака до исхода евреев из Египта, по меньшей мере до двух миллионов (Числ I, 1–2, 45–46), происхождение от Измаила двенадцати народов (Быт 17, 20) и др... Разрешимо и недоумение относительно того, как человек мог заселить не только соединенные, но и разделенные большими пространствами материка и острова? Колыбелью человеческого рода по

свидетельству Библии и по всем научным данным была Средняя Азия. Отсюда расселение людей по Европе и Азии, разделенным только горной цепью, конечно, не представляло никаких затруднений. Точно также без затруднений могло совершиться и заселение Африки из Средней Азии (через Суэзский перешеек и Бабель-Мандебский пролив). Более затруднительным представляется то, какими путями могли проникнуть в Америку первоначальные ее поселенцы. Но и это недоумение при современных географических познаниях разрешимо. Если даже не иметь в виду вероятности предположения о нераздельности Америки с Азией в древние времена, то нет препятствий допустить, что в Америку из Азии люди могли проникнуть через Берингов пролив и цепь Алеутских островов (и теперь происходит живое {стр. 237} взаимоотношение между племенами Северной Америки этим путем), или через группу островов Тихого океана. Но что обитатели Америки — переселенцы, это ясно доказано изучением религиозных и общественных учреждений, преданий, языка, нравов и обычаев американских племен.

§ 50. Богоустановленный способ размножения людей. Разбор мнений о происхождении душ

I. Творец мира первоначальных мужа и жену сочетал союзом, по которому муж и жена — *едина плоть* (Быт 2, 24), и которого *человек не различает* (Мф 19, 5). С установлением брачного союза, Бог установил и способ размножения людей, *благословив* первоначальных мужа и жену, *глаголя: раститесь и множитесь*, т. е. на рождение ими из себя подобных себе. Такой способ происхождения людей является единственным и очевидным собственно по отношению к происхождению каждого человека по его *телесной* природе. Но таков ли богоустановленный способ происхождения людей и по их *духовной* природе?

II. Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только предположения. В откровении об этом не находится прямо выраженного учения. Поэтому еще в христианской древности по вопросу о происхождении душ высказано было несколько мнений, разделяемых и ныне. Таковы: а) мнение о предсуществовании душ, б) мнение о творении душ и в) мнение о рождении душ от душ родителей. Все эти мнения имеют свои достоинства и недостатки.

а) *Мнение о предсуществовании (praeexistentia) душ.* Мнение это древне-языческого происхождения. В языческих религиях оно стояло в связи с верованием в переселение душ. В христианском мире первоначально оно было высказано некоторыми из гностиков, а *Ориген*, усвоив это мнение из философии Платона, представил и опыт соглашения его с истинами христианского вероучения (в кн. «О началах»). По его представлению, все души созданы Богом одновременно при самом начале творения и с тех пор существовали в невиди{стр. 238}мом мире, как чистые духи; они никогда не вышли бы из своего небесного обиталища, если бы злоупотребление свободной волей не сделано необходимым для них очищение от греха в здешней земной жизни. Сообразно с степенью греховности, в наказание и для исправления, они посылаются Богом с неба на землю и соединяются с теми или иными телами при зачатии этих последних, и, соответственно с своим нравственным состоянием, обрекаются на неодинаково благоприятные внешние условия в здешней жизни. Мнение Оригена разделяли многие из его последователей. В новейшее время подобное же мнение повторено в философии и протестантском богословии, а также т. н. спиритуалистами.

Но это мнение есть не более, как только произвольное предположение; в пользу его нельзя указать на одного изречения Св. Писания, но противоречия его учению Писания видеть можно. Писание ясно учит, что грех вошел в мир человеческий вместе с преступлением Адамовым, а не прежде его. Примирить с этим учением учение о предсуществовании душ, очевидно, невозможно. Противоречит это мнение и внутреннему опыту. Если бы душа существовала в другом мире до перехода своего в этот мир, то помнила бы что-нибудь из прежнего своего состояния: забыть целую жизнь с ее действиями — не естественно; объяснить забывчивость новыми условиями ее жизни тоже нельзя. а между тем никакого воспоминания о прежней жизни нет в сознании человеческих душ. Еще непонятнее, как душа будет каяться целую жизнь в грехах, которых вовсе не помнит и не знает. Древние учителя церкви называли это мнение «нелепым и не церковным» (Григорий Богослов), «баснословным» (Феодорит, Григорий Нисский) и «еретическим» (бл. Августин), а церковь осудила его, как мнение неправое, на V Вселенском Соборе (1 анаф. против Оригена). Церковное же учение о происхождении душ в соборных актах выражено так: «церковь, наученная божественными писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом (τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι), а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена».

{стр. 239}

б) *Мнение о творении (creatinismus) душ.* По этому мнению души *творятся* Богом из ничего в то самое время, когда образуется тело. Принимавшим это мнение (Ириней, И. Златоуст, Кирилл Алекс., блаж. Феодорит, Лактанций, Иероним и др.), казалось, что сообразнее с высоким достоинством души признавать ее непосредственным творением Божиим, нежели имеющей какое-либо земное происхождение. К преимуществам этого мнения можно относить и то, что оно легко объясняет качественное разнообразие душ, — неодинаковость душевных талантов у разных людей, рождение в известные времена людей с редкими и необычайными дарованиями, в другие — с обычными или невыдающимися и под. Таковыми души творятся Богом по премудрым целям Его промысла. Тем не менее и к принятию этого мнения существуют значительные затруднения. Прежде всего, как примирить мысль о *новом творении* душ с свидетельством бытописателя, что после шести дней творения, *в день седьмой Бог почи от дел Своих*, т. е. от дел творения (Быт 2, 2)? Далее, этим мнением творческая воля Божия ставится в зависимость от действия страстей человеческих (плотской похоти) и даже как будто является в некоторых случаях потворствующей этим страстям (особенно рождение детей от незаконных или преступных связей). Наконец, это мнение разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собой и делает неизъяснимым переход нравственных свойств, а, следовательно, и греховной порчи, от родителей к детям. В самом деле, если каждая душа новое творение Бога, то откуда в ней зло?

Мнение о непосредственном творении душ Богом не имеет ясных оснований и в Св. Писании. Правда, в подтверждение этого мнения приводят некоторые изречения Писания, но они не заключают в себе прямо мысли о творении душ. Так, указывают на слова Екклезиаста: *и возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его* (12, 7); но здесь говорится не о происхождении души в каждом человеке, а вообще о происхождении ее от Бога, как виновника всего существующего во времени.

{стр. 240}

Несмотря на такие недостатки мнения о непосредственном творении душ Богом, оно в новейшее время явилось в Римской Церкви основой для догмата о непорочном зачатии Божией Матери (1854 г.), а вместе с этим и само получило догматический характер и даже

прямо значение догмата.

в) *Мнение о рождении (generatismus, или переведении — traducianismus) душ.* Этим мнением предполагается, что души переходят (или переводятся) преемственно от родителей к детям, когда образуется принадлежащее той или другой душе тело, или, — как от рождающего тела отделяется семя для образования из себя другого тела, так и от души отделяется особенное душевное семя, для образования из себя подобной же души. Первым поэтому источником или первой материей душ человеческих была душа первого человека — Адама. Мнение о таком происхождении душ первый высказал *Тертуллиан*, и оно было принимаемо «многими как на востоке, так и на западе» (Иерон. Пис. 78, к Мк). Это мнение, можно думать, более других согласуется с свидетельствами Писания и данными опыта. Так, Моисей о рождении Адамом Сифа говорит так: *и роди сына по виду своему и по образу своему* (Быт 5, 3). Слова эти можно понимать так, что Сиф — сын Адама и по телу и по душе. Спаситель говорит, что *рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от духа дух есть* (Ин 3, 6). Под плотью (σαρξ) должно разуметь здесь всего человека, каким он рождается от подобного ему. Отсюда можно выводить, что человек рождается от родителей и по телу и по душе. Далее, это мнение находится в полном согласии с церковным учением о наследственности прародительского греха. Опыт подтверждает это мнение сходством детей с родителями в совершенствах и недостатках, каковое простирается иногда очень далеко.

В качестве возражений против этого мнения выставляют: случаи поразительного несходства родителей с детьми, переход первородного греха к детям от таких родителей, которые очищены от него и освящены Духом Святым, а также и то, что и все личные, свободно нажитые грехи должны бы переходить {стр. 241} к детям, если бы их душа происходила от душ родителей. Находят также непримиримым это мнение с простотою и несложностью души (а посему неразрешимым и вопрос: происходят души детей от мужа или жены, или же от обоих вместе?) и с отсутствием в душе сознания о способности производить из себя подобную другую душу. Эти возражения однако не неустранимы с точки зрения этого мнения.

Но хотя мнение о рождении душ от душ родителей сравнительно более располагает в свою пользу, однако имеет нужду в восполнении со стороны мнения о творении душ. В этом восполненном виде и можно признать это мнение наиболее близким к истине и разрешать вопрос о происхождении душ таким образом. Души происходят не из ничего, а от душ родителей и при участии душ родителей. Можно думать, что родотворящая сила, данная людям благословением Божиим, — *раститесь и множитесь*, дарована им для произведения подобных себе не по телу только, но и по душе. Однако каждая рождающаяся душа не есть только простое повторение рода и вида (как в неразумной природе), или предшествующих личностей, — это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божия. Но произвести новое творение одни естественные силы не могут; тут необходимо участие высшей творческой силы. Таким образом, необходимо допустить, что каждая душа получает бытие не чрез рождение только, но и чрез особое действие творчества Божия.

§ 51. Состав природы человека

Человек по составу своей природы принадлежит двум мирам: по телу — миру видимому, вещественному, по душе — миру невидимому, духовному. Он не есть только тело, но не есть также и чистый дух: он — единство тела и духа. Учение о двухсоставности человеческой природы выражено в повествовании о самом образе сотворения человека.

Значение тела в составе человеческой природы. По откровенному учению, тело по сравнению с душой, есть низшая составная часть человеческой природы. Без души оно *мертво* {стр. 242} *есть* (Иак 2, 26), есть *прах*, чем и было действительно до оживления душой и становится по разлучении души от тела (Еккл 12, 7). Тем не менее, оно есть существенная составная часть природы человека, *храмина* (2 Кор 5, 1, 4; ср. 2 Пет 1, 14) и *сосуд души* (2 Кор 4, 7). Человек может жить и действовать в настоящем видимом мире не иначе, как в теле; без тела он и не есть полный человек (бестелесные существа — ангелы, а телесные, но без богоподобной души — бессловесные животные). Тело предназначено быть неразлучным спутником и сотрудником души во всех ее отправлениях и действиях, быть ее служебным орудием. Писание призывает человека действовать, *дондеже день есть*, т. е. пока продолжается земная жизнь; *приидет ночь*, т. е. прекратится земная жизнь, *егда никтоже может делати* (Ин 9, 4). На всеобщем суде каждый получит доброе или злое соответственно тому, *яже с телом содела* (2 Кор 5, 10). Союз души с телом есть союз вечный; смерть тела или разлучение от духа есть только явление временное, ибо все тела некогда воскреснут для вечной жизни с душой (Ин 5, 28; 1 Кор 15, 22, 44). Посему-то все христиане призываются представить *тела* свои в *жертву живу, святу, благоугодну Богу* (Рим 12, 1; ср. 1 Сол 5, 23). Таковые тела прославляются Богом и до всеобщего воскресения, — в чудесах нетления святых мощей.

Учение откровения о таком значении тела в составе человеческой природы содержит решительное осуждение как противоестественного аскетизма, исходящего из мысли о теле, как злом начале, так и ничем не сдерживаемого служения чувственности, а отсюда можно видеть, что это учение имеет существенное значение и для религиозно-нравственной жизни человека.

Бытие души в человеке. — С телом в природе человека чудным образом соединено начало невидимое, духовное. В Писании это начало называется то *душею* — ψυχή, anima, nephesh (евр.), то *духом* — πνεύμα, Spiritus, ruach (евр.). Бытие в человеке такого начала ясно утверждается как в Ветхом, так и особенно в Новом Завете.

{стр. 243}

1. В Ветхом Завете эта истина особенно ясно выражена в повествовании об образе сотворения души. По изображению Моисея, тогда как тело человека, равно и животных, Бог создал из земных стихий, при создании богоподобной человеческой души Он ничего не заимствовал из земных стихийных начал, а вместо этого употреблял одно Свое творческое дуновение (Быт 2, 7). Екклезиаст, соответственно тому, как говорится у бытописателя о происхождении человека, выражается о его кончине: *и возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже и даде его* (12, 7). Та же истина утверждается в многочисленных свидетельствах Ветхого Завета о бессмертии души, а также в изображении воскресения мертвых под видом возвращения души в тело (3 Цар 17, 21; Иез 37, 6, 8–9).

2. В Новом Завете о бытии души, как отличной от тела и высшей тела духовной сущности, утверждается яснее и чаще. И. Христос говорил своим ученикам: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить; убойтесь же паче могущаго и душу и тело погубити в геенне* (Мф 10, 28). О высоком преимуществе души человеческой перед земным и чувственным Он говорит: *кая польза человеку, аще мир весь приобрящет, душу же свою отщетит* (повредит душе)? *Или что даст человек измену* (выкуп) *за душу свою* (Мф 16, 26)? По поводу отягощения сном учеников Своих в саду Гефсиманском Он говорил: *дух бодр,*

плоть же немощна (Мк 14, 38), а в минуту смерти Своей воззвал к Своему Отцу: *Отче, в руке Твои предаю дух Мой!* (Лк 23, 46).

Много таких же свидетельств и в посланиях апостольских. Апостол Иаков пишет: *тело без духа мертво есть* (2, 26), чем показывает, что дух есть носитель жизни в человеке. Апостол языков внушает: *прославите убо Бога в телесех ваших, и в душах ваших, яже суть Божия* (Кор 6, 20). Он же учит, что дух в некоторых особенных состояниях может даже отрешаться от тела, так что человеку трудно сказать — в теле ли он тогда бывает, или {стр. 244} вне тела (2 Кор, 12, 2), что человек может жить личной и самостоятельной жизнью по разлучении с телом: *желание имый разрешитися и со Христом быти* (Филип 1, 21–23). Бытие души в человеке предполагается и новозаветным учением о всеобщем воскресении мертвых.

Мнение о трехчастном составе человека. — Духовное начало в человеке именуется в Писании то душою (ψυχή), то духом (πνεύμα). А у ап. Павла есть изречения, в которых и прямее различаются в духовной природе человека душа и дух, и полный человек представляется состоящим из *тела, души и духа*. Так, в Послании к Евреям апостол пишет: *живо бо слово Божие, и действенно, и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судително (судит) помышлением и мыслем сердечным* (4, 12), а благожелание Солунянам он выражает так: *Сам же Бог мира, да освятит вас всесовершенных (во всем): и всесовершенен ваш дух и душа и тело* (τό πνεύμα, καί η ψυχή, καί τό σῶμα) *непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится* (1 Сол 5, 23, сн. Фил 1, 27). Некоторые из учителей церкви первых веков христианства (напр., Татиан, Иустин, Климент Ал., особенно Ориген, Дидим) склонны были понимать учение Писания и особенно ап. Павла о душе и о духе в смысле двухсоставности духовной природы человека, а в отношении к целому человеку таким образом принимать трехчастное деление (дух, душа и тело, т. н. *трихотомия*). Более же решительно выражали мнение о трехчастном составе человеческой природы ариане, а Аполлинарий (младший) в этом учении нашел даже основу для своих еретических мнений о лице Богочеловека. Он различал в человеке тело, душу живую и душу разумную (ψυχή νοητική); место последней в воплотившемся Господе, по его мнению, заменило Божество. Но такое мнение о составе человеческой природы должно быть отвергнуто.

В откровении вообще нет учения о трехчастном составе человека, — из тела, души и духа. Когда откровение изображает {стр. 245} человека состоящим из тела и души, или из тела и духа, то под духом и душой понимает лишь только два разных названия одной и той же внутренней, невидимой стороны существа человеческого. В частности, в учении св. Павла душа и дух различаются не как две отдельно самостоятельные части духовной природы человека, но как только два направления или силы единой неделимой души. Душа — ψυχή в учении ап. Павла есть низшая сторона единого духовного начала в человеке, обращенная к земле и миру чувственному. Дух — πνεύμα — не особое подле души начало, та же душа, но только на высшей ступени ее жизни, на которой человек является существом нравственным и познающим Бога. Душевный человек, по мысли апостола, — это человек, занятый одними плотскими или житейскими расчетами, поставивший задачей своей жизни достижение временных целей, покоя и счастья земного, потому что высшее земной жизни ему недоступно, не считается им и существенно важным: *душевен человек* (ψυχικός άνθρωπος) *не приемлет яже духа Божия, юродство бо ему есть: и не может разумети, зане духовне востязуется* (ανακρίνεται — обсуждается — 1 Кор 2, 14). Духовный человек (πνευματικός άνθρωπος) — человек, преследующий цели высшие: уподобления себя Богу и прославление

Его, а средства для достижения этих целей употребляет также духовные: веру, таинства и благодать Св. Духа (Рим 1, 9; 8, 10, 16; 1 Кор 1, 10, 16 и др.). Сообразно с таким учением ап. Павла о душе и о духе должны быть понимаемы и приведенные изречения Евр 4, 12 и 1 Сол 5, 23. Дух и душа различаются в них только как две стороны или силы одной и той же духовной природы человека. В первом изречении это ясно из самого состава речи: слово Божие точно так проходит *до разделения души же и духа, как членов же и мозгов*; но члены и мозги суть только части одного и того же тела человеческого, а не отдельные части тела. На основании этого можно заключать, что и в благожелании Солунянам под духом разумеется не особая составная часть природы, но высшая способность той же души, и благожелание солунским христианам понимать так, чтобы они, {стр. 246} вместе с непорочностью тела и души, сохранили до дня пришествия Христова и свой дух — тот духовный строй жизни, который отличает возрожденного (духовного) человека от естественного.

Учение о двухсоставности, а не трехсоставности человеческой природы было общим учением и всех знаменитейших отцов и учителей церкви. «Ум (тоже, что дух) в человеке, — по словам св. И. Дамаскина — не что-либо отличное от нее (души), но чистейшая часть самой души. Ибо что глаз в теле, то ум в душе». Со времени же появления лжеучения Аполлинария мнение о трехчленном составе подверглось решительному осуждению. «По учению Аполлинария, — пишет блаж. Феодорит, — в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но божественное Писание признает одну душу, а не две; это ясно показывает история сотворения первого человека» (Сокр. изл. бож. догм. XI гл.).

Наконец, — наше непосредственное сознание свидетельствует нам о существовании двух только частей или начал в нашем составе, о духе или нашем «я», и о теле, его орудии, но ничего не говорит о бытии третьей какой-либо составной. части.

§ 52. Образ и подобие Божие в человеке

Человек создан по образу и подобию Божию. *В чем состоит образ Божий* в человеке? Так как Бог по природе Своей есть чистейший и совершеннейший Дух, то и образ Божий должно полагать в существе человеческой души. Внешним знаменем образа Божия в человеке, по указанию бытописателя, служила дарованная человеку царственная власть над всеми тварями земными (Быт 1, 26). Но понятно, что способность такого владычества относится к душе, а не к телу. В душе, а не в теле человека, полагали образ Божий и древние отцы и учителя церкви. Частнейшими чертами образа Божия в душе человека, по древне-отеческому учению, в особенности являются: духовность, как образ совершеннейшей простоты существа Божия, разум, как образ бесконечного ума Божия, сво{стр. 247}бодная воля, способная любить добро и быть святою, как образ бесконечно свободной воли Божией, которая есть высочайшая любовь и святость, бессмертие, как образ вечности Божией, дар слова, как образ Слова ипостасного.

Есть ли *различие* между образом и подобием Божиим в человеке? В св. писании даются основания для такого различения. Так, бытописатель указывает, что Бог в совете Св. Троицы определил создать человека *по образу и подобию Своему*, а о самом сотворении выражается: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его* (1, 26–27). Умолчание о создании человека *и по подобию*, без сомнения, не случайно. Можно думать, что этим дается указание на то, что образ Божий дарован человеку в самом сотворении, как нечто прирожденное духовной природе человека, а подобие дано только в возможности, есть только идеал, к

которому человек может приближаться путем раскрытия богодарованных сил и способностей своей природы.

В других местах Писания находятся указания, что образ Божий есть и в падшем человеке, напр., в словах Божиих к Ною: *проливаяй кровь человеку, в ея место его пролиется: яко во образ Божий сотворил человека* (Быт 9, 6; см. Иак 3, 9), или в словах ап. Павла, что *муж есть образ и слава Божия* (1 Кор II, 7), а между тем заповедуется христианам *облещися в новаго человека, созданнаго по Богу в правде и преподобии истины* (Еф 4, 24). Отсюда можно выводить, что не только в падшем человеке, но и в первозданном подобие Божие должно было зависеть от его свободы и деятельности, а дается человеку в самой природе его души только образ Божий, сохраняющийся и в падшем человеке, хотя в затемненном виде.

Делали различие между образом и подобием Божиим в человеке и древние отцы церкви. «Словом «по образу» означается сила ума и сила свободы, — говорит св. *И. Дамаскин*, — а словом «по подобию» — уподобление Богу в добродетели, сколько это возможно» (Изл. в. II, 12). «Быть по образу Божию, — рассуждает св. *Григорий Нисский*, — свойственно нам по первому {стр. 248} нашему сотворению, а быть по подобию зависит и от нашей воли... и существует в нас только в возможности, приобретается же на самом деле посредством деятельности» (Бес. на сл. «Сотворим человека»).

Итак, образ Божий в человеке есть сходство с Первообразом прирожденное и постоянное в нашей душе, хотя оно и может под влиянием греха затемняться, а подобие составляет задачу или цель человеческой жизни, которая может быть достигаема путем упражнения и совершенствования природных способностей человека по заповеди Спасителя: *будите вы совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть*.

§ 53. Совершенство творения

I. Вселенная, понимаемая в смысле совокупности всего сотворенного бытия, со всеми отдельными видами сотворенных существ — ангелами, земными тварями, человеком, создана Творцом вполне совершенной, т. е. соответствующей тому назначению, какое определено для нее Творцом. Творение Совершеннейшего и не может не быть совершенным. Ибо если Бог бесконечно всемогущ, премудр и благ, то ничто не могло воспрепятствовать Ему сообщить Своему творению надлежащее совершенство. И откровение показывает, что мир при своем начале действительно соответствовал творческим мыслям о нем. Созданное в каждый из шести дней творения Самим Творцом было признаваемо хорошим, а по окончании шестидневного творения *виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело* (Быт 1, 31). Премудрый свидетельствует: *всяческая, яже сотвори Бог, добра во время свое* (Еккл 3, 11; см. Прем 11, 25; Сир 39, 21). Даже о мире в настоящем его состоянии апостол учит: *всякое создание Божие добро* (1 Тим 4, 4). По свидетельству того же апостола, мир от начала создания своего никогда не переставал являть в себе, как зеркале, невидимое Божие, Его вечную силу и Божество, так что безответны те, которые не познают через мир Бога (Рим 1, 20). Псалмопевец изображает мир, как чудный и величественный орган откровения славы (Пс 18, 2), премудрости (103, 24) и благодати Божией (144, 9), и, вследствие такого отображения в мире совершенств Божиих, указывает на него, как на лучшее для людей училище истинного боговедения и богопочтения (Пс 85, 8–10; 91, 1–6; см. Ис 40, 26). Вместе с этим Творец каждой твари дал возможную для нее полноту жизни, совершенств, благосостояния. *Отец щедрот и Бог всякия утехы* (2 Кор 1, 3) *дает нам вся обильно в наслаждение* (1 Тим 6, 17). Псалмопевец с восторгом воспеваеет благодать Божию,

благословляющую плодородие земли (Пс 64, 10–14). Восхищенный явлением благодати Божией в мире, он исповедует: *благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс 144, 10). Даже по отношению к самым малым и ничтожным тварям Бог явил в устройении мира Своего попечительную любовь о их жизни и нуждах (Мф 6, 26; Пс 144, 15–16 и др.).

Но, с другой стороны, в откровении нет той мысли, утверждаемой оптимистами (напр., Платоном, Лейбницем и др.), чтобы настоящий мир был наилучший из возможных миров, какие только Бог мог создать. Напротив, оно учит, что нынешние *небо и земля мимоидет* (Мф 24, 35; см. 2 Пет 3, 10, 12), что будут *новое небо и новая земля, в них же правда живет* (2 Пет 3, 13, см. Рим 8, 20–21), т. е. лучший и совершеннейший настоящего мира. Думать же, что Бог и не мог создать никакого мира лучшего, чем настоящий, значило бы признавать всемогущество Божие ограниченным. Требуемое понятием о Боге совершенство творения, следовательно, должно понимать в относительном смысле, — не в том, чтобы созданный мир был совершеннейшим из возможных миров, какие только Бог мог создать (такой мир был бы равным Богу), но в том, чтобы он был устроен соответственно своему назначению и отражал в себе совершенства Творца настолько, насколько то возможно при известных условиях и законах его бытия, а это качество и имеет наш мир, как целесообразно и разумно устроенное целое.

II. Против учения о совершенстве творения высказываются воз{стр. 250}ражения и недоумения. Нельзя, говорят, признать совершенным творением Божиим такой мир, в котором мы видим целый ряд явлений зла, целое царство могущественных злых духов, разрушительные действия природы, страдания тварей, болезни, скорби, беззакония человека, постоянные проявления несправедливости, страшное владычество смерти. Сторонники пессимистического мировоззрения, обращая исключительное внимание на явления зла физического и особенно нравственного, даже утверждают, что зло и страдание есть необходимый удел мирового бытия, и потому небытие мира лучше его бытия, а иными, в виду тяжких и разнообразных проявлений собственно физического зла, допускается, что Сам Бог, предвидя грехопадение прародителей, с самого начала преднамеренно сотворил видимый мир с некоторыми несовершенствами, известными нам теперь, наперед приспособляя внешнюю среду к состоянию падшего человека. На эти и подобные рассуждения достаточно заметить, что в созданном Богом мире, и созданном по божественной благодати, не было и не могло быть зла; зло не может быть в числе дел Творца. Если же в настоящем мире мы видим целый ряд явлений зла, то это зло не явилось вместе с творением, а произошло впоследствии, и, следовательно, виновник его — не Творец мира (Посл. вост. патр. 4 чл.; Прав. испов. 31). По богооткровенному учению, явления зла в мире вещественном и смерть суть следствие и наказание греха или зла в соответственном смысле, явившиеся по грехопадении прародителей (Быт 3, 17–18), и посылаются Богом для уврачевания греха, а грех, или нравственное зло, есть дело нравственно-свободных существ, ангелов и людей, злоупотребивших своей свободой вопреки намерениям Творца. Существование в мире явлений зла поэтому имеет отношение к Богу не как к Творцу, а только как к Промыслителю мира. Неверно в частности, и то положение, будто сумма зла и страданий превышает сумму добра и счастья и потому небытие мира лучше, чем его бытие. По свидетельству опыта, в жизни отдельных личностей счастливых состояний больше, чем бедствий и страданий, почему каждый человек привязан к жизни и самоубийство есть явление исключительное и противоестественное (Еф 5, 29). {стр. 251} История же человечества, свидетельствуя о постепенном развитии и усовершенствии мира, показывает, что и во всем мире происходит хотя медленный, но постоянный перевес добра над злом.

Существование мира при преобладании над добром зла — начала разрушения и беспорядка, было бы и невозможно. Главное же, — мир в настоящем его состоянии есть место воспитания и подвига для людей, и потому служит только переходной ступенью к другому, лучшему и совершеннейшему миру, имеющему явиться по силе искупительных заслуг Христа — Богочеловека вместе с прославлением самого человека (Рим 8, 19–22).

Отдел второй.

О Боге Промыслителе мира

Сотворивши мир, Бог не оставил его самому себе, но имеет постоянное попечение о сохранении бытия Своего создания и достижении им своей цели, иначе, — непрерывно *промышляет* о нем. Промышление (или иначе — провидение) Божие объемлет весь сотворенный мир, видимый и невидимый, но по отношению к существам разумно-свободным, каковы ангелы и люди, в откровении указываются некоторые особенные действия промысла Божия. Посему, сообразно с существом откровенного учения о промысле Божиим, изложим учение: I) о Боге-Промыслителе *вообще* и II) о Боге-Промыслителе *в частности* в отношении к существующему миру духовному и к человеку.

I. Общее учение.

§ 54. Понятие о промысле Божиим? его действия и виды

«Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благости Божией, которым Бог *сохраняет* бытие и силы тварей, *направляет* их к благим целям, всякому добру *вспомоществует*, а возникающее через удаление от добра зло пресекает, или исправляет и обращает к добрым последствиям» (Катих. о 1 чл.).

{стр. 252}

В понятии о промысле Божиим дается указание, что промысл Божий открывается преимущественно в двух действиях: *сохранении* и *управлении*. Сохранением мира называется то действие промысла Божия, которым как весь мир и все существа, в нем находящиеся, так и силы всех существ с их деятельностью, поддерживаются в бытии. Управление Божие состоит в том, что Бог все действия и события как в мире вещественном, так и в мире нравственном направляет к предположенной Им цели творения.

Действия промысла Божия обнимают не только великие предметы мира, не только роды и виды существ, равно общие силы и законы природы, но простираются и на малые вещи, на все неделимые и частные явления природы. Бог «от малого до великого знает все в точности, и о всяком творении в особенности *промышляет*» (Пр. Исп. 29). Отсюда разделяют промысл Божий на два вида: *общий* и *частный*. Общий промысл — тот, который объемлет мир весь вообще, как совокупность всех родов существ с действующими в них силами и законами, частный — тот, который простирается на частные предметы и явления, на частные существа и на каждое из неделимых, как бы они малыми ни казались.

§ 55. Действительность промысла Божия

Убеждение в действительном бытии промысла Божия — убеждение столь же всеобщее в человеческом роде, как убеждение в бытии Божиим, как и самая религия. Без веры в промысл невозможна никакая религия. Эта вера лежит в основе всех отношений человека к Богу, которые называются религиозными. Наглядным свидетельством всеобщности веры в Бога-Промыслителя служит молитва, посредством которой человек стремится войти в живое общение с Божеством; молитва не могла бы возникнуть без уверенности в непосредственной близости Бога к миру и Его промыслительном попечении о мире.

I. В откровении истина о непосредственном промыслительном действовании Божиим выражена ясно. Оно свидетельствует, {стр. 253} что Бог *почи в день седьмый от всех дел Своих, яже сотвори* (Быт 2, 2), т. е. от дел творения. но не остался бездеятельным и безучастным зрителем Им сотворенного мира. И. Христос, отвечая иудеям, обвинявшим Его (на основании неправильного понимания Быт 2, 2; Исх 20, 10) в нарушении субботнего покоя, говорил; *Отец Мой доселе делает, и аз делаю* (Ин 5, 17). Здесь ясно различаются два действия Бога на мир: одно окончившееся — это, очевидно, есть творение мира, другое продолжающееся — это есть промысление о мире. Ап. Павел говорит о Сыне Божиим, что Он *носит всяческая* (φέρων τὰ πάντα) *глаголом силы Своя* (Евр 1, 3), что *Тем создана всяческая...*, и *всяческая в Нем состоятся* (τὰ πάντα ἐν Αὐτῷ συνέστηκεν — Кол 1, 16–17). Мировая жизнь в этих изречениях апостола представляется имеющей основание и цель своего бытия в Боге: Бог стоит к ней в таком отношении, что как бы держит ее, носит в Себе и Своим невидимым соприсутствием миру удерживает все от разрушения и уничтожения, однако не сливаясь с миром, но пребывая *над всеми* (ἐπι πάντων — Еф 4, 6), т. е. в особой области бытия, непричастной мировой жизни.

Но не отдельные только изречения, а и все вообще Писание свидетельствует о промыслительном действовании Божиим в мире. Оно и само по себе служит свидетельством промысла Божия о мире и человеке. Ибо оно есть чрезвычайное средство промысла Божия, устрояющего спасение человека.

II. Не может не признавать действительного бытия промысла Божия о мире и здравый разум, имеющий правильные понятия о Боге и мире.

Бог есть Существо личное, всесовершенное. Понятие о Боге, как Существе *личном*, предполагает живое, деятельное обнаружение Его свойств. Полная и живая личность не может только сознать, что вне ее, но имеет потребность любить или не любить вне ее существующее, и действовать так или иначе на то, что вне ее, словом, она не может быть в безразличных и безучастных отношениях к соприкасающемуся с нею миру. а поэтому, если и для человека невозможно безразличное {стр. 254} и безучастное отношение к окружающему его миру, то тем более невозможно такое отношение к миру, как Своему творению, со стороны Бога. Понятие же о Боге, как Существе *всесовершеннейшем*, предполагает, что деятельность Божия есть деятельность непрекращающаяся, вечная, ибо Существо всесовершеннейшее уже в силу бесконечной полноты Своей жизни не может не быть вечно деятельным во всем, что входит в круг действительного бытия, обязанного Ему, как Творцу, своим происхождением. Таким образом, на основании самого понятия о Боге нельзя представить, чтобы Бог, проявив высочайшие совершенства: всемогущество, премудрость, благость и другие в создании мира, после этого разобщился с миром, прекратил Свое обнаружение в нем.

Мир своими свойствами также ведет к признанию необходимости промысления Божия. Существенными свойствами мира являются его *ограниченность* и *несовершенство*.

Ограниченность мира состоит, во-первых, в том, что он *несамобытен* по своему происхождению, имеет независимую от него причину своего бытия, т. е. создан Богом. Как таковой, мир и в продолжении своего бытия вполне зависит от Верховной Причины его бытия, ибо действие не может существовать отдельно и независимо от причины, его производящей, подобно тому, как, напр., пламя не может существовать отдельно от горючих материалов, которые его производят, растение — без почвы, воздуха, света, условияющих его жизнь. Во-вторых, ограниченность мира состоит в том, что, как бытие несамобытное,

мир не есть бытие *необходимое*, — т. е. как целый мир, так и каждый частный предмет может быть и не быть. Мир не есть *необходимое* проявление божественной природы. Но если таков характер мира и он при всех переворотах и изменениях продолжает существовать, то это показывает промыслительное сохранение его силою Создателя. Без действия всесохраняющей силы Божией мир не мог бы существовать и одного мгновения, — все бы тотчас разрушилось [28].

{стр. 255}

С ограниченностью мира соединяется его *несовершенство*. несовершенство выражается в постоянной его изменяемости. Кроме того, в нем наблюдаются и другие недостатки, в области как чувственного, так и духовного бытия. Сюда относятся все виды нравственного зла и производимые влиянием злой воли свободных существ расстройств в видимом мире. И если при таких несовершенствах мир в целом течении своего бытия обнаруживает стройность и благоустройство, то не указывается ли этим ясно, что жизнь мира управляется тем действием божественной воли, которое называется промыслом, и тем же действием направляется к достижению предназначенных целей. *Только через Господа все в мире может успешно достигнуть своего назначения* (Сир 43, 28) [29].

§ 56. Предметы божественного промысла

Промысл Божий простирается на все существующее в мире, на великое и малое, на мир невидимый и видимый, на общие мировые события и на частные незначительные проявления бытия и жизни, на весь род человеческий, на отдельные царства и народы и на каждого человека в частности, как и на каждое {стр. 256} живое существо, иначе — есть не только *общий*, но и *частный* промысл.

Для мысли человеческой нелегко представить промысл Божий столь всеобъемлющим и согласить с величием существа Божия промышление о малейших и даже кажущихся нечистыми тварях (напр., многие из насекомых). Промышление о малых вещах, даже о каждом человеке в частности, в древнем мире (языческом) казалось излишним и оскорбительным для величия Божия. Подобные же мнения повторялись и повторяются и в мире христианском. Но в основе подобного рода мнений лежит ложное, человекообразное представление о Боге. Нельзя почитать что-либо в сотворенном бытии недостойным промышления Божия по кажущейся для нас малости существ и предметов. Понятия о великом и малом — относительные; так мы измеряем вещи ограниченной мерой своего разума, но перед беспредельным величиим Божиим ничто не велико в мире, — и весь мир перед Ним *яко капля росы утренния, сходящая на землю* (Прем 11, 23), и *вси языцы яко ничтоже суть* (Ис 40, 17), — а перед беспредельной Его благостью не мало ничто, чему благоволил Он даровать бытие. Если не было недостойным величия Божия сотворение малых и незначительных существ, то не может быть недостойным Его величия и промышление о них (Прем 11, 25–27).

а) Промысл Божий обнимает всю вселенную и нашу землю со всеми ее силами и законами, — весь строй и порядок мировой жизни. Откровение учит, что Бог, как Творец, есть *Господь неба и земли* (Мф 11, 25), *верховный Царь и Владыка вселенной*. *В руце Божией еси концы земли и высоты гор Того суть* (Пс 94, 3–4; сн. 92, 1; 95, 10). Поэтому все во вселенной совершается по определениям воли Божией, как воли ее верховного Царя и Владыки. *Тебе, Господи, величество и сила*, — исповедует царь Давид, — *яко Ты всеми, яже на небеси и на*

земли, владычествуеши... Ты над всеми начальствуеши, Господи, начало всякого начала, и в руку Твою крепость и власть, в руку Твою милость, Вседержителю, возвеличити и укрепить вся (1 Пар 29, 11–12). {стр. 257} Он творит все, угодное Ему на небеси и на земли, в морях и во всех безднах (Пс 134, 6; ср. 113, 11–12). Отсюда, — происходящие в мире явления и вообще весь целесообразный строй мировой жизни не есть необходимое и неизбежное следствие самодействующих стихийных сил природы, но действие управляющего ими при посредстве установленных законов промысла Божия. Бог, по свидетельству Писания, *солнце Свое сияет... и дождит на праведныя и на неправедныя* (Мф 5, 45), *сено сельное, суще днесь... одевает* (6, 30), *указывает путь для молнии громоносной* (Иов 28, 26; 38, 25, 35), *изводит ветры от сокровищ своих* (Пс 134, 7) и пр. Частнее, все явления и перемены в мире вещественном сообразованы с путями промысла о человеке, — служат целям нравственного мироправления Божия. Поэтому не случайно происходят в мире те или другие стихийные бедствия. *Огонь и и град, снег, голоть, дух бурен творят слово Его* (Пс 148, 8; ср. Сир 39, 36). Он творит *ангелы Своя духи* (ветры) и *слуги Своя пламень огненный* (Пс 103, 4). *Господь одожди на Содом и Гоморр жупел* (серу) и *огнь от Господа с небесе*, которыми были истреблены эти города (Быт 19, 4–25). В зависимости от целей нравственного мироправления Божия поставляются в Писании не только частные и местные перемены, но и перемены в состоянии всего мира вещественного, как происшедшие (проклятие земли за грех человека и всемирный потоп — Быт 3 и 7 гл.), так и имеющие произойти (при открытии царства славы — Рим 8, 19–22).

б) Бог сохраняет бытие и жизнь всех тварей, как высших, так и низших. *В руке Его души всех живущих и дух всякаго человека* (Иов 12, 10). Сам Он *дает всем и живот, и дыхание, и вся* (Деян 17, 25). Без вседержавной же силы Божией все творения близки к разрушению и уничтожению. *Вся* (животные) *к Тебе чают дати пищу им во благо время, — говорит Псалмопевец. Давшу Тебе им, соберут; отверзшу Тебе руку, всяческая исполнятся благодати. Отвращу же Тебе лице, возьмутся: отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся; по{стр. 258}слеши Духа Твоего, и созиждутся, и обновииши лице земли* (Пс 103, 27–30; ср. Иов 34, 13–15).

в) Если не лишено Божия попечения каждое существо неразумной природы, то тем более служит предметом божественного промысла каждый человек. *О Нем бо живем и движемся и есмы* (Деян 17, 28). Нет Его воли, чтобы погиб и один человек (Мф 18, 14), даже один волос с головы нашей (10, 30). Он более родной матери печется о человеке, как Сам свидетельствует чрез пр. Исаию: *еда забудет жена отроча свое, еже не помиловати исчадия чрева своего? Аще же и забудет сих жена, но Аз не забуду тебе* (Ис 49, 25). Спаситель учил: *отца не зовите себе на земли, един бо есть Отец ваш, Иже на небесех* (Мф 23, 9). В нагорной беседе так Им изображается многопопечительная любовь Божия к каждому человеку (а также и к каждому даже незначительному созданию Божию): *воззрите на птицы небесныя, яко не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и Отец ваш небесный питает их: не вы ли паче лучши их есте?... Смотрите крин сельных, како растут: не труждаются, ни прядут. Глаголю же вам, яко ни Соломон во всей славе своей облечеса, яко един от сих. Аще же сено сельное, днесь суще и утре в печь вметаемо, Бог тако одевает, не много ли паче вас маловери? Не пецытися убо глаголюще: что ямы, или что пием, или чим одеждемся? Всех бо сих языцы ищут: весть бо Отец ваш небесный, яко требуете сих всех* (Мф 6, 26–32). *Не две ли птицы ценитеса единому ассарию? И ни едина от них падет на земли без Отца вашего, вам же и власи главнии вси изочтены суть. Не убойтеся убо: мнозех птиц лучши есте вы* (Мф 10, 29–31). Жизнь каждого человека, по изображениям Писания, есть непрерывный ряд действий многопопечительной

любви Божией к нему, устрояющей его судьбы, начиная от рождения и даже утробного образования (Пс 21, 10; 138, 15; Иов, 10, 11) до самой смерти. Он располагает всеми событиями, счастливыми и несчастливыми: *Господь мертвит и {стр. 259} живит, низводит во ад и возводит. Господь убожит и богатит, смиряет и высит* (1 Цар 2, 6–7). *Той болезни творит и паки восстанавливает* (Иов 5, 18). *От Господа исправляются стопы мужу* (Прем 20, 24), *от Господа сочетается жена мужу* (Притч 19, 14). Добрым действиям Он всеми способами способствует, *ибо любящим Бога вся воспомоществуют во благое* (Рим 8, 28). Но не лишены промышления Божия и люди нечестивые. *Бог, яко солнце сияет на злыя и благия, и дождит на праведныя и неправедныя*. Не желая стеснять дарованной им свободы, Он допускает и злые действия, но направляет их к благим последствиям, — спасению людей и славе Своего имени, примерами чего полна библейская история (напр., история Иосифа). Иногда же Он разрушает злые намерения и дурные планы (Исх 15, 9–10; Ис 8, 10; Пс 32, 10), иногда останавливает или ограничивает их, как остановил, напр., беззаконие Авимелеха (Быт 20, 6).

Но, хотя промысл Божий простирается на всех людей, — благочестивых и нечестивых, однако благочестивые удостоиваются особенного попечения Божия о себе. *Якоже щедрит отец сыны, ущедри Господь боящихся Его... Милость Господня от века и до века на боящихся Его, и правда Его на сынех сынов, хранящих завет Его, и помнящих заповеди Его творити я* (Пс 102, 13, 17–18). Весь псалом 90-й (Живый в помощи Вышняго,...) служит изображением особенного покровительства Божия уповающим на Бога среди скорбей и бедствий жизни. И. Христос верным Своим последователям обещал не только пребывание с ними *во вся дни до скончания века* (Мф 28, 20; сн. 18, 20) и вообще обилие благ духовных, но и особенное содействие в удовлетворении нуждам житейским: *ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся* (т. е. разные внешние блага) *приложатся вам* (Мф 6, 3), — как бы за труд и в воздаяние за искание царства Божия. Ап. Павел учит: *благочестие на все полезно есть, обетование имеюще живота нынешняго и грядущаго* (1 Тим 4, 8–11). В подтверждение этого Писание {стр. 260} представляет нам множество примеров особенного попечения Божия об избранных Его, напр., в сохранении от гибели во время потопа благочестивого Ноя с семейством, в истории Авраама, Иосифа, Давида, пр. Или и многих других благочестивых мужей, в Новом Завете — на всех апостолах. Однажды И. Христос спрашивал их: *егда посылах вы без влагища, и без меха, и без сапог, егда чесого лишени бысте? Они же реша: ничесоже* (Лк 22, 35; сн. 2 Кор 6, 9–10).

В действительности промыслительного попечения Божия об отдельных лицах может убеждать каждого и внимательное наблюдение и размышление об обстоятельствах жизни собственной и окружающих его лиц. Нет ни одной жизни человеческой, столь бедной, чтобы не было в ней особенных следов промысла Божия.

г) Обнимает промышление Божие и целые царства и народы. Бог есть верховный *Царь по всей земли* (Пс 46, 3, 8; 94, 3). Он, по образному представлению пророка, ведет *писание или перепись* народов, в которой записывается всякий новорожденный в том или другом народе (Пс 86, 6; сн. 138, 16; Ис 4, 3; Иез 13, 9). Не случайно возникают и исчезают с лица земли народы. Каждому народу премудрость Мироправителя предназначила и свое время, и свое место на земле, пределы бытия, размножения и степень благоденствия. *Бог, сотворивый мир и вся, яже в нем, сей небесе и земли Господь сый*, — учит ап. Павел, — *сотворил есть от единыя крове весь язык человек, жити по всему лицу земному, уставив передучиненная времена и пределы селения их* (Деян 17, 24, 26). Сообразно с целями Своего мироправления, Бог в определенные времена воздвигает в том или другом народе потребных мужей в качестве

орудий для выполнения мудрых целей Его управления народами. *В руке Господни власть земли, — говорит Мудрый, — и потребного воздвигнет во время на ней* (Сир 10, 4). Пр. Иеремии Сам Бог говорил: *прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя, и прежде неже изыти тебе из ложеся, освятих тя, {стр. 261} пророка во языки поставих тя* (Иер 1, 5). В том же смысле говорит о себе апостол, что он избран Богом на апостольское служение от чрева матери своей (Гал 1, 15).

Власть, без которой существование общества немислимо, происходит от Бога. *Владеет Вышний царством человеческим и ему же восхоцет даст е* (Дан 4, 22, 29; сн. Сир 10, 4), Он *поставляет цари и преставляет* (Дан 2, 21; сн. Иер 27, 5–6). Он дарует от Себя властителям или царям *державу и силу* (Прем 6, 4), *елеем святым помазует их* (Пс 88, 21; 1 Цар 12, 3–16; Ис 41, 1 и др.), так что *от того дне* носится над ними *Дух Господень* (1 Цар 16, 11–13). Наконец, Сам же Он и управляет через царей земными царствами: *Мною царие царствуют и сильнии пишут правду* (Притч 8, 15–16); *сердце царево в руке Божией* (Притч 21, 1). Поставляемые через царей, как помазанников Божиих, низшие власти поставляются Богом, почему повиновение власти есть повиновение Божью повелению и установлению: *всяка душа властем предержащим да повинуется, несть бо власть аще не от Бога: сущие же власти от Бога учинены суть. Тем же противляйся власти, Божью повелению противляется* (Рим 13, 1–2; сн. 1 Пет 2, 13–14). Поставляются они Богом, дабы выполнять промыслительные намерения Божии об обществах человеческих: *начальник Божий слуга есть — во благое для делающих добро и отмститель в гнев злое творящему... Князи... служители Божии суть во истое сие пребывающе* (Рим 23, 4–6).

Вера в управляющий царствами и народами промысл Божий находит для себя подтверждение и оправдание и в истории царств и народов. Из отдельных народов особенно богата событиями явного промысления о целом народе история богоизбранного еврейского народа. Но подобные события можно указать и в истории других народов древнего и новейшего времени, равно и всемирной истории. По открывающимся в истории следам мироправления Божия можно видеть, что вся история древнего мира была подготовлением к христианству, и к этой {стр. 262} именно цели — воссоединению с Богом — бессознательно направлялись усилия народов. В исторических же судьбах новейшего человечества (в христианский период истории) особенно видимы промыслительные действия Божии в направлении событий к усвоению человечеством благодати искупления и к христианскому воспитанию человечества, иначе к достижению им царства Божия, хотя никакой ум человеческий и не может постигнуть таинственных путей промысла в этом отношении (объяснить, напр., то, почему такие многомиллионные по населению государства, со своеобразной культурой, как Китай и Индия, остаются вне христианства).

Так всеобъемлющ промысл Божий! Очевидно, что только при таком понимании промысла Божия и самый догмат о Боге-Промыслителе может иметь для человека нравственно благотворное значение. При мысли же, что взор Творца обращен только на общую законосообразность мира и истории, но что Он не обращает внимания на отдельные существа и на малые предметы мира и явления в нем и, в частности, предоставил нас и нашу частную жизнь воле случая, — при этой мысли заботы человека о добродетели, о самоусовершенствовании, о борьбе с пороком и вообще проявлениями зла лишены необходимой точки опоры.

По образу промыслительного действия Божия в мире различают промысл Божий естественный и сверхъестественный.

Образ миропромышления Божия *естественный* проявляется в явлениях и событиях естественных, когда бытие и силы тварей поддерживаются Богом посредством дарованных миру сил и законов естественных, и судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, от Бога установленному, только под ведением и промыслительным надзором Божиим. На этот образ мироправления Божия указывает Писание, когда говорит: *основал еси землю, и пребывает; учинением Твоим пребывает день* (Пс 11, 90–91), — *поставил {стр. 263} их (солнце, луну и звезды) на веки и веки; дал устав, который не преидет* (Пс 148, 6; ср. 118, 89–91), или: *Бог солнце Свое сияет..., и дождит на праведных и неправедных* (Мф 5, 45), *с небеси дает дождь и времена плодоносна* (Деян 14, 17) и др. В мире нравственном к явлениям естественного промысла относится, когда, напр., за развратной жизнью следует расстройство здоровья и потеря спокойствия, по непреложному закону правды Божией, указанному Премудрым: *ими же кто согрешает, сими и мучится* (Прем 11, 17). Очевидно, в действиях естественного промысла Божия естественные силы природы, действуя по установленным для них законам, являются орудиями воли Божией, исполнителями Его миропромышлительных намерений.

В явлениях естественного промысла соприсутствие Божие миру и Его деятельность в нем закрыты постоянством и неизменностью мирового порядка, а потому не для всех ощутительны. С особенной ясностью открывается промысление Божие в событиях сверхъестественных, или *чудесах*, в которых, по словам церковной песни, «побеждаются естества уставы». В слове Божиим эти видимые обнаружения всемогущества Божия во вселенной называются *чудесами* (τέρατα, напр., Пс 138, 14; Евр 2, 4), т. е. событиями необычайными, удивительными, поразительными, также *силами* (δυνάμεις — Мф 11, 20–23; Мк 6, 5–14; Деян 4, 33 и др.) — для означения силы Божией, как действующей причины чудес, и *знамениями* (σημεῖα — Мф 11, 38–39; Ин 2, 11, 18 и др.), т. е. видимыми знаками, очевидными свидетельствами того, что в чудесах говорит и действует непосредственно, или в лице Своих посланников, Сам Бог. Чудеса, о которых говорит откровение, решительно свидетельствует, что бесконечная сила Божия действует в мире не только через сотворенные силы и законы, но также и помимо и сверх конечных, сотворенных сил и законов, вложенных Им в природу. Особенно это очевидно в чудесах, превышающих все известные силы и законы природы, каковы, напр., воскрешение мертвых, исцеление единым словом, иногда и заочно, больных, даже таких, как прокаженные (Чис 12, {стр. 264} 13–15; Мф 8, 3; Лк 17, 14), слепые от рождения (Ин 9 гл.), укрощение единым словом бури на море (Мф 8, 23–27), насыщение тысяч народа несколькими хлебами и рыбами (Мф 14, 15–21; 15, 32–39) и мн. др.

Кроме чудес к действиям сверхъестественного промысления Божия относится весь ряд сверхъестественных действий божественного домостроительства, который совершил и совершает Господь, особенно как Искупитель и Освятитель рода человеческого, каковы: воплощение Бога-Слова, действия Духа Святого в таинствах (напр., пресуществление в таинстве евхаристии), духовно-благодатное возрождение и освящение человека благодатью Божией и другие.

§ 58. Ложные учения о промысле. Разбор главнейших возражений против промысла

Разум человеческий, не озаряемый светом откровения, в учении о промысле встречает неразрешимые для себя затруднения и-или впадает в ложные представления о нем, или

совершенно отвергает действительность промысла. Так, древне-языческий мир ни в религии, ни в философии *не возвысился до истинного понятия о промысле* [30]. Но и в мире христианском уклонение разума от подчинения здоровой вере приводило как к извращению догмата о промысле, всего его содержания (напр., в дуалистическом гностицизме и манихействе) или частных его сторон (отрицание частного промысла Божия, учение {стр. 265} о несовместимости промысла Божия и свободы воли в связи с мыслью о безусловном предопределении), так и к совершенному отрицанию действительности промысла. Однако в христианском мире открыто выступили с возражениями против промысла Божия в позднейшее время, — в XVIII в. английские и французские философы, известные под именем деистов, а в ближайшее время — пантеисты и материалисты. По воззрению деистов мир, как произведение всесовершенного Творца, устроен так прекрасно, что не может иметь нужды в попечении о себе Бога, подобно тому, как хорошо устроенная машина не требует постоянного вмешательства в ход ее со стороны устроившего ее мастера. Промышление о мире было бы со стороны Бога поправками Самого Себя, восполнением допущенных при создании недосмотров. В пантеизме и материализме отвержение промысла соединено с отрицанием самого Божества, как существа личного и отдельного от мира, на место Которого поставляется неизменность и постоянство мирового порядка. Очевидно, что во всех этих учениях отрицание промысла обуславливается ложностью их основных начал. Выставляемые же ими возражения против промысла не таковы, чтобы могли разрушать христианское и общечеловеческое убеждение в действительности Божия попечения о мире.

1. Одно из древнейших возражений против промысла основывается на наблюдаемых в мире недостатках и разнообразных проявлениях зла. Говорят, что, если Бог действительно промышляет о мире, то как можно примирить с этим существование явлений зла в мире вещественном (землетрясения, бури, наводнения, моровые язвы и пр.) и нестроений в мире нравственном (истребительные войны, политические перевороты, преступления, пороки и пр.)? Конечно, нельзя отрицать этих явлений, но все они, имея главным своим источником злоупотребление со стороны человека своей свободой, указывают лишь на несовершенство мира, особенно в его настоящем состоянии. Но несовершенство мира естественнее должно вести не к отрицанию промысла, а к признанию промыслительного влияния Божия на мир с целью исправления этих несовершенств и направления {стр. 266} всего ко благу. Без такого попечения мир неуклонно должен бы был идти к разрушению. Далее, явления физического зла и нравственного расстройств противоречили бы промышлению Божию о мире, если бы они совершенно извращали весь порядок мира и делали совершенно невозможным осуществление той цели мира, которую предположил Творец. Но этого на самом деле нет. Стройность видимого мира сохраняется, несмотря на некоторые частные нарушения ее, равно и в мире нравственном можно наблюдать постепенное движение человечества к совершенству, несмотря на все частные уклонения в сторону от пути правды и добра. Это показывает, что несмотря на недостатки и зло, мудрость божественного промысла в состоянии привести мир к достижению его цели. Мало этого. Все явления кажущегося расстройств в природе, равно как и явления нравственного зла, премудростью Божией направляются к благим последствиям. По отношению к человеку в частности физические бедствия, равно как и случающиеся в мире нравственном потрясения (напр., истребительные войны, политические перевороты и пр.) представляют, собой могущественное средство нравственного воспитания людей.

2. Указывают, далее, на мнимую невозможность согласить с мыслью о действительном

участии Бога в жизни мира естественную законосообразность мира. Говорят, что в мире господствуют постоянные и неизменные законы. Промышление о мире поэтому было бы неуместным вмешательством Бога в законосообразный ход мировой жизни. Во имя этой же законосообразности совершенно отвергают бытие чудес в мире. Но строгая законосообразность в мире не может служить возражением против промысла. Природа бессознательная иначе не может быть мыслима, как действующей по необходимым, постоянным и неизменным законам, а Богу, установившему самые законы мира, не могут быть свойственны, как существу высочайшему разумному, постоянные изменения и нарушения этих законов. Напротив, законосообразность мира служит одним из доказательств действительности промысла Божия о мире. Законы мира не суть какие-либо разумные существа, которые бы могли знать, для чего они существуют, и направлять свои действия к одной определенной {стр. 267} цели; они действуют слепо и бессознательно, и, если при всем том действуют целесообразно, то это значит, что ими правит та Высшая Сила, которая установила их, — сама материя, как неодушевленная и неразумная, не может ни дать себе законов, ни определить взаимное отношение сил и явлений природы, — иначе, что они служат выражением разумной воли Творца, правящего миром.

Неосновательно отрицание во имя законосообразности мира и действительности чудес. Говорят, что чудеса нарушали бы законы природы, расстраивали ее чин и порядок, что в чудесах Бог являлся бы поправляющим допущенные Им недосмотры в мире. Но чудеса суть действительные, исторически удостоверенные события. Ни в каком противоречии с законосообразным течением мировой жизни они не стоят. Когда совершалось где-либо чудо, напр., исцеление слепорожденного, прокаженного, воскрешение мертвого, укрощение бури и пр., то не изменялся естественный ход не только мировой жизни вообще, но и остальных явлений в том самом месте, где совершено чудо. Чудеса не изменяют и не нарушают законов природы, а только *препобеждают* их, и то на время и в одном только месте совершения чуда. Препобеждение же в чудесах силою Божией обыкновенных законов природы происходит потому, что в мире вообще высшие силы и законы могут ограничивать, стеснять, задерживать собой действие сил и законов низших (напр. законы механические ограничиваются динамическими, химические — жизненными, физические — нравственным). Человек, чем больше совершенствуется в знании, тем сильнее делается по отношению к внешней природе, находя средства ограничивать в ней силы силами, или возвышать одни силы и стеснять другие и таким образом видоизменять их действия сообразно с своими целями. Как все такие действия человека на природу ни мало не расстраивают естественного течения ее жизни, так и сверхъестественные действия Божества в мире нисколько не противоречат естественной законосообразности мира. — Не стоят чудеса ни в каком противоречии и со свойствами Божиими. Бог не *поправляет Себя*, когда производит что- {стр. 268}нибудь Сам непосредственно Своею силою в созданном Им мире, а только *исправляет уклонения* разумно-свободных существ от установленного порядка. Не болезни и смерть, а здоровье и жизнь составляют нормальное состояние богосозданного человека.

3. Выставляют возражения и относительно промысла Божия о частных лицах. Находят, что действительное промышление Божие о людях несовместимо с свободой существ нравственных. Но при правильной понятии о свободе человека и отличении ее от произвола вопрос об отношении промысла Божия к свободе человека разрешается без особенных затруднений. Под именем свободы воли (формальной или психологической) понимают свободу выбора, т. е. способность направлять свою деятельность к добру или злу, делать себя или чадом Божиим, или рабом греха. Человеческая воля, как тварная, а не безусловная,

может действовать не иначе, как по возбуждениям или мотивам, какие в бесчисленном множестве отовсюду ей представляются (в природе духа, тела, в обществе, внешней природе и т. д.). Однако эти возбуждения служат только поводом к обнаружению воли; причина же, производящая действия, есть свободная воля, независимо ни от кого и ни от чего отдающая предпочтение тем или другим побуждениям. Если же свобода наша состоит лишь в независимом, по нашему выбору, подчинении тем или иным действующим на нее побуждениям, то, очевидно, что добровольное подчинение ее промыслительной воле Божией не есть отрицание свободы; напротив, только таким подчинением воля человека восходит на ту степень, где она становится истинно свободной (свободой духа), возвышается над влечениями плоти до того состояния, о котором Спаситель говорил: *аще вы пребудете в словеси Моем, воистину ученицы Мои будете. И уразумеете истину, и истина свободит вы* (Ин 8, 31–32). Промысл Божий, следовательно, не может сопровождаться отрицанием свободы воли тех, которые стремятся к свободе истинной. Что касается тех, которые не стремятся достигнуть свободы согласованием своей воли с волей божественной, то они и не имеют истинной полной свободы, но сво{стр. 269}бодны в низшем, чисто психологическом смысле, — сохраняют свободу выбора между добром и злом. Если промысл ограничивает свободу их *действий*, то свобода *желания* всегда остается при них. Поэтому когда Бог отказывает им в средствах для выполнения решений воли, то Он не ограничивает свободы желания, а только удерживает последствия желания [31].

II. Частное учение.

I. О Боге Промыслителе существующего мира духовного.

Мир духовный первоначально весь был создан совершенным. Но Св. Писание открывает нам, что в этом мире совершился некогда великий переворот. Часть духов отпала от Бога и составляет мир темный, мир зла и духовной смерти, но другая часть, оставаясь верной Творцу своему, представляет собой мир чистоты, святости и блаженства. Последние именуются *добрыми* ангелами, а отпадшие от Бога — *злыми*. Отношение Бога-Промыслителя к тем и другим различно.

§ 59. Отношение Бога Промыслителя к духам добрым

Промышление Божие об ангелах, как и о всех сотворенных существах, состоит в сохранении их бытия и в управлении ими. Что ангелы *сохраняются в бытии* Богом, это понятно само собой. Хотя они духовны по своей природе, но как не имеющие живота в себе, а получившие бытие от *Источника жизни*, необходимо нуждаются в помощи всесохраняющей силы Божией для продолжения своей жизни и, подобно всем тварям, *чают к Нему дати им пищу*. Управление же Божие миром ангельским состоит в том, что Бог направляет и содействует ангелам в достижении цели их бытия — {стр. 270} совершенства и блаженства. К достижению этой цели они ведутся прямыми и косвенными путями: прямо — через употребление их Богом на непосредственное служение Самому Себе, и косвенно — через употребление их на служение людям и природе в качестве орудий промышления Божия о вселенной и человеческом роде.

§ 60. Служение ангелов Богу

Ангелы служат Богу непосредственно тем, что предстоят Ему, поклоняются Ему и прославляют Его. Так, пр. Исаия видел, что *серафимы* стояли *окрест престола Божия, и зываху друг к другу, и глаголаху: свят, свят, свят Господь Саваоф; исполнь вся земля славы Его* (Ис 6, 3; см. Иез 3, 12). Св. Иоанн Богослов свидетельствует о горних силах, что они *покою не имут день и ночь, глаголюще: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Иже бе, и сый и грядый* (Апок 4, 8; 7, 11–12). Пр. Даниил также удостоился видеть *Ветхаго* деньми, сидящего на престоле небесном, и *тысяща тысящ ангелов служаху Ему, и тьмы тем предстояху Ему* (Дан 7, 10). И по словам Спасителя, ангелы *выну* (διά παντός — всегда) *видят лице Отца небеснаго* и исполняют на небесах Его волю (Мф 18, 10; 6, 10). Они служат и Сыну Божию, пребывающему одесную Бога Отца (1 Пет 3, 22; Еф 1, 21).

Назначение ангелам такого служения имеет целью благо самих же ангелов. Так как Бог есть *присносущный Свет* (Ин 1, 9; 1 Ин 1, 5; Пс 60, 19–20) и неисчерпаемый *Источник жизни* (Пс 35, 10; 1 Тим 6, 13), то, удостаиваясь ближайшего общения с Богом, они почерпают отсюда по мере своих сил нужный для своего озарения свет и необходимую для укрепления в добре благодать, а вследствие этого не перестают все более и более возрастать и преуспевать в познании истины, а также утверждаться в добре. «Божии служители, которые стоят близ высокого престола», — говорит *Григорий Богослов*, — озаряемые «от первой Причины, так вообразили и напечатлели в себе Благо, что соделались вторичными светами, {стр. 271} и посредством излиятий и передаваний первого Света могут просвещать других» (Сл. о бог. 2). По словам *Василия Великого*, ангелы, «вследствие общения со Святым по естеству, имеют в себе *святыню*, которая проникла все их существо и соединилась с их природою» (Пр. Евном. 3).

§ 61. Ангелы, как орудия промысла Божия о мире вообще и о людях в особенности

Господу угодно было сделать ангелов орудиями Своего промысла о мире вообще и о человеке в особенности. Как всемогущий, Он, конечно, не имеет нужды в каких бы то ни было орудиях для достижения премудрых и благих целей Своего промысла. Поэтому, если Он предназначил ангелов быть орудиями Своего промышления, то, потому, конечно, что для самих ангелов исполнение разнообразных служений, поручаемых им Богом, представляет необходимый путь к их усовершенствованию и укреплению воли в добре.

I. Ангелы являются орудиями промысла Божия о мире *вещественном*. В Писании есть упоминание об ангелах, имеющих *область на огни* (Апок 14, 18), о четырех ангелах, стоящих на *четырёх углех земли* и держащих *четыре ветры земския* (Апок 7, 1), или об *ангеле водном* (16, 5), готовых исполнить над этими стихиями волю Мироправителя. Эти и подобные указания Писания ведут к заключению, что Бог поставил некоторых из ангелов блюстителями частей и стихий мира видимого. Такое учение не есть догмат веры, но как *мнение*, оно было высказываемо и допускаемо с древних времен [32].

{стр. 272}

В откровении указываются и примеры действия ангелов, как исполнителей велений Божиих в мире чувственном. Так, при посредстве ангелов совершено Господом разрушение Содома и Гоморры (Быт 19, 13) и поражение язвою при Давиде жителей Иерусалима (2 Цар 24,

15–17; 1 Пар 21, 14–16). В Новом Завете говорится: *ангел Господень на всяко лето (κατά καιρόν — по временам) сходяше в купель (в Иерусалиме, при доме милосердия), и возмущаше воду; и иже первое влазяше по возмущении воды, здрав бываше, яцем же недугом одержим бываше* (Ин 5, 4).

II. Но в особенно близком отношении ангелы находятся к роду человеческому. Как старшие братья в одном семействе одного и того же Отца небесного, как члены единого тела Христова — Его церкви, они принимают живое участие в делах человека и судьбах всего человечества. Участие ангелов к судьбам людей вообще выражается в том, что они посылаются Богом споспешествовать нашему спасению: *не вси ли суть служебнии души, в служении посылаеми за хотящих наследовати спасение* (Евр 1, 14).

Вся история домостроительства человеческого спасения совершилась и совершается при участии и содействии ангелов делу спасения человечества.

Так, в ветхозаветные времена, времена приготовления людей к принятию Искупителя, ангелы нередко учили людей воле Божией, когда явились благочестивым патриархам, напр., Аврааму, Лоту, Иакову, открывали им будущее, утешали и подавали им помощь. Иногда же они были посылаемы для того, чтобы по праведному суду Божию казнить грешников, напр., жителей Содомы и Гоморры. При служении же ангелов дан был людям самый закон письменный (Втор 33, 2; Деян 7, 53; Гал 3, 19). Ангелы и после дарования закона нередко наставляли людей, являлись пророкам, напр., Даниилу (9, 21), Захарии (3, 1), и открывали им волю Божию касательно человеческого спасения. Ангел же возвестил зачатие Предтечи (Лк 1, 28) и рождение Самого Спасителя мира (Мф 1, 20).

С явлением Спасителя мира ангелы изображаются принимающими самое живое участие в совершении Им дела искупления и усвоении людьми плодов искупления, вообще в судьбах царства Божия. Радостное событие рождения Искупителя они приветствовали песнью: *слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение* (Лк 2, 14). В самом начале Своего служения миру Спаситель говорил: *отселе узрите небо отверсто и ангелы Божия восходящие и нисходящие над Сына человеческого* (Ин 1, 51). Это значило, что с явлением Сына Божия во плоти связь и общение мира ангельского с миром человеческим имели стать теснее и ощутительнее, небожители должны явиться служителями Сына человеческого. История общественного служения И. Христа представляет постоянное подтверждение этого: *ангелы приступиша и служаху Ему* после искушения (Мф 4, 11), *ангел явился Ему с небесе, укрепляя Его* в предсмертной молитве (Лк 22, 43), *ангел отвали камень от дверей гроба* при Его воскресении (Мф 28, 2), ангелы возвестили мироносицам о Его воскресении (Мф 28, 5–7; Лк 24, 4–6; Ин 20, 12–13), а апостолам — о вознесении на небо и о втором Его пришествии (Деян 1, 10–11). Они содействуют и устройению и распространению церкви Христовой на земле. Так, ангелы освобождали неоднократно апостолов от уз темничных (Деян 5, 19; 12, 7), ангел внушил Корнилию призвать к себе ап. Петра и принять от него крещение (Деян 10, 3). Ангелы возносят молитвы верных к Богу (Апок 8, 3–4). При такой близости к Спасителю и спасаемым, они явятся при последнем откровении Сына человеческого во второе славное Его пришествие исполнителями и участниками последних судов Божиих (Мф 13, 39–42, 49; 25, 31).

Но, кроме общего служения ангелов роду человеческому, есть еще особенное и частное служение их людям. Одним из чина ангельского вверены целые общества человеческие для хранения и благоуправления, другим поручено попечение в особенности о частных лицах.

{стр. 274}

Ангелы являются орудиями промысла Божия о целых человеческих обществах. «Они даются, — учит православная церковь, — «для хранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей, как духовных, так и мирских» (Пр. Исп. 19).

I. Учение об ангелах-народоправителях или ангелах-хранителях отдельных царств и народов принято новозаветной церковью от Церкви Ветхозаветной [33]. В откровении удостоверение в бытии ангелов народоправителей находится в книге пр. Даниила (10 гл.). Пророк свидетельствует, что когда умножил он свои вопли и усугубил молитвы к Богу о прекращении бедствий иудеев, о совершенном освобождении их от ига персидского, было ему *откровение* (видение) *великой силы*. Явился ему после его трехнедельных поста и молитв ангел, вместе с ним *двадцать и один день* ходатайствовавший перед престолом Всевышнего об освобождении иудеев от ига персидского, и возвестил откровение о дальнейшем продолжении истории народа Божия в связи с историей всемирных монархий и всего мира. Но при этом небесный вестник допустил пророка до созерцания невидимых споров (борьбы «оружием молитвы», по выражению И. Златоуста) в горнем мире. Он говорил, что молитва пророка была услышана с первого дня... «*и я бы пришел по словам твоим* (т. е. возвестить откровение воли Божией), *но князь царства персидскаго стоял против меня двадцать один день; но вот Михаил, один из первых князей*, пришел помочь мне, и я остался там при царях персидских. а теперь я пришел возвестить тебе, что будет {стр. 275} с народом твоим в последние времена... Теперь я возвращусь, чтобы *бороться с князем персидским*; а когда выйду, то вот придет князь *Греции*... Впрочем я возведу тебе, что начертано в истинном Писании, и нет никого, кто поддерживал бы меня в том (точнее, — против них), *кроме Михаила, князя вашего*»... Затем вестник открыл о том, что имеет быть в царствах персидском, греческом и сиро-египетском (11 и 12 гл.). Среди предстоящих тяжких страданий и бедствий, которые Израилю придется претерпеть, народ все-таки будет спасен: «*и восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое,...* но спасутся в это время из народа твоего все, которые будут записаны в книге жизни» (12, 1). Мысль об ангелах хранителях целых народов выражена ясно. Возвестивший откровение был вестник с небес, значит, и события, о которых он говорил, происходили в мире горнем. А отсюда следует, что и под именами князей персидского, греческого и иудейского царств должно разуметь князей не земных, а небесных, т. е. ангелов, которым вверены от Бога означенные царства. Это тем очевиднее, что князь еврейский прямо называется *Михилом*, — именем, принадлежащим одному из архистратигов небесных, а у иудеев история не знает никакого земного князя Михаила. Отсюда же следует, что если не только иудейское, но и персидское и греческое царства, царства языческие, не лишены были особых покровителей и блюстителей из небесного лика ангелов Божиих, то нет причин сомневаться, что и каждое земное царство имело и имеет особого покровителя и блюстителя в своем ангеле хранителе. «Каждому (из ангелов) дано, — по словам *Григория Богослова*, — особое начальство от Царя, иметь под надзором людей, *города и целые народы*» (Песн. таин. 6 сл.).

Цель служения ангелов хранителей царств и народов состоит, конечно, в том, чтобы содействовать вверенным их хранению народам в достижении тех целей, какие единым Мироправителем назначены каждому народу, частнее содействовать благу народов, а для этого — предохранять и избавлять от {стр. 276} зла, вести по пути гражданских

усовершенствований, особенно же вести к Богу, т. е. непросвещенных — к просвещению светом христианской истины, а просвещенных — по пути благочестия. Главными средствами к достижению этих целей являются: молитвенное предстательство пред Богом заверяемые их попечению народы (Дан 11 гл.), и внушение людям, особенно царям и другим властителям, мыслей и намерений, служащих ко благу народов (Быт. 41, 1–28). Но могут быть у них и другие средства к устройению блага народов. Они лучше людей могут знать нужды охраняемых ими царств и народов, могут изыскивать и соответствующие способы и средства к их удовлетворению.

II. Верование в бытие ангелов хранителей частных церквей или обществ верующих также есть верование древнее. Основание его находится в словах Господа о семи ангелах семи церквей малоазийских: *таинство седми звезд, яже видел еси на деснице Моей, и седми светилник златых (есть сие): седми звезд ангели седми церквей суть: и седми светилников, яже видел еси, седми церквей суть* (Апок 1, 20). Правда, под символом звезд здесь разумеются и епископы или видимые представители церквей (ясно это из 2 и 3 гл.), но вместе с этим дается указание и на невидимых предстоятелей церквей, которые суть ангелы церквей в собственном смысле. Так именно понимали приведенное изречение древние отцы. «Я уверен, — говорит *Григорий Богослов*, — что особенный ангел покровительствует каждую церковь, как научает меня Иоанн в Откровении». Поэтому, прощаясь с паствой константинопольской, он восклицал: «простите ангелы, надзиратели сея церкви, а также моего пребывания здесь и отшествия отсюда» (Сл. 42; см. *Васил. В. Пис.* 230).

Цель служения ангелов хранителей частных церквей состоит, конечно, в том, чтобы руководить церкви и всех членов их к горнему отечеству, а главными средствами к тому служат молитва и наставления и внушения членам церкви, особенно ее вождям и руководителям в лице пастырей церкви.

{стр. 277}

§ 63. Ангелы-хранители частных лиц

Ангелы служат орудиями промысла Божия о частных лицах. Церковь учит, что каждый из верующих имеет своего особенного ангела, который пребывает при нем и хранит его, и потому называется *ангелом хранителем*.

I. Верование в ангелов хранителей частных лиц существовало еще в Церкви Ветхозаветной. Псалмопевец исповедует: *ополчится ангел Господень* (с евр. — ополчатся ангелы Господни) *окрест боящихся Его* (Бога), *и избавит их* (Пс 83, 8). Живущих под покровом Вышнего он уверяет: *не приидет к тебе зло, и рана не приблизится телеси твоему. Яко ангелом Своим заповесть о тебе, сохранити тя во всех путех твоих* (90, 10–11). а в книге Товита представляется живое и трогательное изображение тех действий охранения, руководства, вразумления и вспомоществования, каковые может надеяться получить от ангела хранителя в разных обстоятельствах своей жизни человек, преданный вере. Ангел был видимым, хотя и неведомым спутником Товии в г. Раги, избавил его от опасности при Тигре, давал благотворные советы, располагал все к благу, и, наконец, устроил исцеление Товита.

В Новом Завете истина о бытии ангела хранителя у каждого из верующих засвидетельствована Самим И. Христом и Его апостолами. Убеждая уважать каждого верующего, сколько ни казался бы он малым и слабым, И. Христос сказал апостолам:

блюдите, да не презрите единого от малых сих: глаголю бо вам, яко ангели их на небесех выну видят лице Отца небеснаго (Мф 18, 10). Относит ли это изречение к младенцам веры, или разуметь Его о младенцах естественных, из коих один был видимым предметом слова Христова (2–5 ст.), одинаково следует заключение, что каждый из верующих имеет своим хранителем одного из духов мира ангельского.

В церкви апостольского века существовало твердое верование {стр. 278} в ангелов хранителей каждого верующего. Особенно ясно выразилось оно по случаю освобождения ап. Петра ангелом от уз темничных (Деян 12, 12–16). На сообщение служанки о том, что Петр стоит у ворот дома, в котором *бяху мнози собрани и молящеся*, они не хотели ей верить, но говорили: *ангел его есть*. Говорившие так, очевидно, выражали убеждение, что не только у каждого младенца веры, но и у каждого из таких мужей веры, как Петр и прочие апостолы, есть особый ангел хранитель.

II. Раскрытие более частными чертами учения об отношении к нам ангелов хранителей можно находить в творениях древних отцов и учителей церкви. На основании указаний Писания, они старались дать ответ на все главнейшие вопросы, представляемые этим учением.

1. На вопрос о том, каждому ли человеку и когда Бог дарует ангела хранителя, господствующим в древней церкви было мнение, что ангелы даруются не всякому человеку безразлично, но только верующим в Искупителя и по вере благодатно возрожденным в крещении. Со времени крещения, но не с самого рождения человека, начинается и служение ему его ангела хранителя (на основании Мф 18, 10; Евр 1, 14; Пс 33, 8). Относительно членов Ветхозаветной Церкви, когда не было еще крещения, высказывалось мнение (на основании Пс 90, 11), что богобоязненные из них имели ангела хранителя по вере в грядущего Спасителя. Естественно заключать, что и во времена новозаветные, когда некоторые из искренно верующих по обстоятельствам жизни оставались иногда на много лет без крещения, (а в первые века иногда и мученичеством запечатлевали свою веру, не успев принять крещения), не лишены и до крещения помощи ангелов хранителей; подтверждением этой мысли может служить история обращения Корнилия при содействии ангела (Деян 10, 3, 6, 22; 11, 13–14).

2. По вопросу о том, постоянно ли находится при человеке данный ему при крещении ангел хранитель и до какого времени, должно думать, согласно с древне-отеческим учением, что служение ангела хранителя человеку, принадлежащему к царству {стр. 279} Божию продолжается всю земную жизнь человека. Из притчи о богатом и Лазаре (Лк 16, 22; ср. 12, 20) можно видеть, что ангелы не оставляют человека и в час его смерти, а душу его приводят в неведомую ей страну вечности. Однако, бывают случаи в жизни охраняемых, когда ангел отдалается от человека. Иногда это бывает по особым премудрым намерениям Божиим, при борьбе охраняемых с искушениями, как было с Самим И. Христом в пустыне искушения. Но преимущественно виновником удаления от себя ангела хранителя бывает сам человек, когда совершенно предается страстям и порокам. «Как пчел отгоняет дым и голубей смрад, — говорит *Василий В.*, — так и хранителя нашей жизни отдалает многоплачевный и смердящий грех» (Бес. на Пс 33). Впрочем, и самый великий грешник может примириться с своим ангелом хранителем посредством искреннего раскаяния в грехах и оставления их навсегда. В таком случае, по слову Писания, великая *радость* бывает для всех ангелов на небеси (Лк 15, 10).

3. Цель служения ангелов хранителей людям состоит в том, чтобы способствовать достижению спасения ищущим его (Евр 1, 14). Сообразно с этим служение их верующим, по изображениям Писания и святоотеческому учению, выражается в том, что они являются: 1) *верными наставниками* в вере и благочестии. (Зах 2, 3; 4 Цар 1, 3, 15–17; Суд 2, 1–6 и др.), каковыми они могут быть потому, что их знание тайн царства Божия, мудрость и пронизательность выше человеческих, и они так укрепились в добре, что не могут грешить; 2) *хранителями душ и телес наших* (Пс 90, 10–11). «Как городские стены, вокруг облегая город, отовсюду отражают вражеские нападения, — говорит *Василий Великий*, — так и ангел служит стеною спереди, охраняет сзади и с обеих сторон, ничего не оставляет не прикрытым» (На Пс 33). Наконец, ангелы являются 3) нашими *молитвенниками перед Богом* (Мф 18, 10; Апок 8, 3; Тов. 12, 15–20). Они не только возбуждают хранимых к молитве, но с молящими сами молятся и возносят в своих святых молитвах {стр. 280} наши немощные молитвы к Живущему во свете непреступном. *Св. И. Лествичник*, один из опытнейших наставников молитвы, пишет в научение молящимся: «если усладился или умилился ты каким словом молитвы, то остановись на нем. Ибо тогда хранитель наш молится вместе с нами» (Леств. 28, 11).

§ 64. *Нравственное состояние и блаженство добрых ангелов*

Бесплотные духи, как созданные существами свободными, по природе своей могут свободно пребывать и преуспевать в добре и уклоняться ко злу, но добрые ангелы так утвердились в добре, что, по благодати Божией, никогда не отпадут от него.

В откровении есть прямые свидетельства, удостоверяющие в этой истине. Они называются в Писании *ангелами света* (2 Кор 11, 14), *избранными* (1 Тим 5, 21), изображаются образцами кротости (2 Пет 2, 11; Иуд 9 ст.), говорится о них, что они *выну* видят лице Отца небесного, что обещается в загробной жизни только святым. Но особенно удостоверяет Писание о совершенном утверждении ангелов в добре, когда учит, что они пребудут *святыми* при конце мира, когда вместе с ними явится Господь судить живых и мертвых, и они будут окружать престол Его (Мф 25, 31; Иуд 14 ст.). Если они до того времени сохраняют свою чистоту, а после уже не будет случая и возможности потерять ее, то отсюда следует, что они никогда не падут, следовательно, утвердились в добре.

Однако, такое нравственное состояние ангелов, что они пребывают и пребудут добрыми, есть дар благодати Божией, заслуженный ими, а не свойство самой их природы. «Они не могут грешить, — учит церковь, — не по естеству своему, но по благодати Божией». Благодать эта дарована им за долговременное послушание воле Божией и непреклонную верность Богу, которую они явили во время отпадения сатаны (Пр. исп. 20). Святость же по естеству свойственна только Богу. *Неудободвижимость* или *неподвижность* их (ангелов) ко злу не от иного кого, как от *Святаго Духа*, — учит св. *Григорий Богослов* (Сл. 41; см. *Васил. В. Прот. Евном. III*). Без помощи Божией и они, как ограниченные по своей природе существа, могут являть *нечто стропотное* (уклониться от тропы, дороги), т. е. уклониться от своего высокого назначения (Иов 4, 18; см. 15, 15).

С утверждением в добре ангелы утвердились, конечно, и в соразмерном с их нравственным состоянием блаженстве, которое от них не отнимется. Блаженство ангелов состоит в том, что они *выну видят лице Отца небеснаго*, окружают престол Божий, а от этого не может не происходить высочайшая радость и блаженство. Находятся они также во взаимном дружественном общении совершеннейшего единомыслия и любви, для чего у них,

конечно, есть свой особый, им свойственный язык, о чем упоминает и ап. Павел, когда говорит о языках ангельских и глаголах, слышанных им на третьем небе (1 Кор 13, 1; 2 Кор 12, 4).

§ 65. Бытие злых духов

Под именем злых духов в Св. Писании понимаются личные, свободно-разумные и бесплотные существа, по собственной воле отпавшие от Бога, сделавшиеся злыми и образовавшие особое, враждебное Богу и добру царство, однако зависимое от Него.

Убеждение в бытии вообще злых духов — убеждение общечеловеческое; во всех естественных религиях древнего и нового времени есть учение о злых духах. Однако твердую опору это убеждение имеет только в богооткровенной религии, и в ней одной учение о злых духах раскрывается в истинном свете.

В новейшее время, при усилившемся неверии в бытие мира духовного вообще, многие восстают и против учения о бытии злых духов. Особенно распространенным среди отвергающих их бытие (т. н. адемонистов) является взгляд, что хотя в Писании и содержится учение о бытии злых духов, но оно будто бы заимствовано евреями во времена вавилонского плена из персидской мифологии. Ко времени И. Христа и апостолов это учение, однако, настолько утвердилось в народном сознании, что по {стр. 282}лучило значение догмата. Поэтому И. Христос и апостолы не оспаривали народного верования, но и не разделяли его, высказывались по этому предмету в общих выражениях своего времени. Но все такие утверждения совершенно произвольны.

Упоминания о бытии злых духов, как и духов добрых, содержатся в древнейших священных книгах, начиная с Пятокнижия. Первое такое упоминание — в сказании о грехопадении прародителей (Быт 3 гл.). Моисей же, напоминая израильтянам об уклонениях их к язычеству, говорит, что они пожроша, т. е. приносили жертвы бесовом (евр. shedim, мн. ч. от sched — губитель, разрушитель, по перев. LXX — ἐθυσαν δαιμονίους), а не Богу (Втор 32, 17; сн. Пс 105, 37; 1 Кор 10, 20), — указание на бытие злых духов ясное (как и поняли изречение Моисея LXX перев.). Подобное же указание можно видеть в законе о праздновании великого дня очищения (Лев 16, 8, 10). В этот день повелевалось взять двух козлов — одного для Иеговы, другого «для Azazel'я», козла, на которого выпал жребий «для азазеля», предписывалось, не принося в жертву, по возложении на него беззаконий народа (чрез возложение рук), изгонять в пустыню «для азазеля» (евр. la Azazel), чтобы он понес на себе беззакония в землю непроходимую, причем отводивший козла в пустыню делался нечистым (26 ст.). Под «азазелем» здесь понимается не отвлеченное понятие (удаление или отпущение), а живое и личное существо, притом существо злое, т. е. диавол. Это открывается из того, что здесь азазель противопоставляется Иегове (жребий для Иеговы и жребий для азазеля; жребий обычно бросается между личностью и личностью), а также из цели установления праздника очищения, равно и указания на пустыню, как место пребывания азазеля (сн. Мф 12, 43), место, совершенно удаленное от священного места обитания Иеговы среди своего народа. Противопоставление азазеля Иегове дает основание и к тому заключению, что под азазелем понимается не подначальный дух, а вождь и начальник пустынного демонского царства. Есть упоминания о злых духах и в других ветхозаветных книгах, появившихся до плена вавилонского, напр., упоминание о злом духе, который от Бога напал {стр. 283} на Саула и мучил его, и притом упоминание без всяких объяснений, как о событии, возможность которого всеми признается и предполагается (1 Цар 18, 10–14; 19, 9), указание, что диавол

подусти Давида, да сочислит Израиля (1 Пар 21,1). Самое же ясное указание на существование у евреев учения о злых духах до знакомства с персидскими верованиями содержится в кн. Иова. Здесь (1, 6–12 и 2, 1–7) злой дух прямо называется сатаной и изображается исполненным коварства и вражды к праведнику и добродетели. Таким образом, несомненно и до плена вавилонского у евреев было верование в бытие злых духов. Но по содержанию своему библейское учение как о духах вообще, так и о злых духах в частности, совершенно отлично от древне-персидского (см. § 41), что также свидетельствует о независимости первого от последнего. Что касается объяснения новозаветного учения о злых духах приспособлением И. Христа и апостолов к суеверным понятиям своих современников, то оно включает в себе ту несогласимую с нравственным характером И. Христа и апостолов мысль, будто в их учении есть примесь лжи, умолчание об истине, введение в заблуждение слушателей намеренно неточными выражениями. При том же И. Христос высказал Свое учение о злых духах иногда без внешних поводов, не в общих только выражениях, но и в подробностях (напр., Мф 13, 39; 25, 41; Ин 8, 44; 16, 11 и мн. др.), раскрывал и перед учениками Своими (напр. Мф 17, 21; Ин 12, 31 и др.), в отношении к которым подобное приспособление было неуместно. Наконец, указанное объяснение и потому должно быть отвергнуто, что, как учит ап. Иоанн, самое пришествие в мир Сына Божия стоит в связи с истиною бытия злых духов: *творяй грех, от диавола есть, яко исперва диавол согрешает. Сего ради явися Сын Божий, да разрушит дела диавола (1 Ин 3, 8).*

§ 66. Падение злых духов

Все существа мира духовного созданы добрыми по природе. Добрыми по природе созданы и духи злые. Злыми они стали впо{стр. 284}следствии, по злоупотреблению собственной свободой, не побуждаемые к этому никакой необходимостью. Так учит откровение и церковь о происхождении злых духов.

I. Спаситель, обличая неверие в Него иудеев, говорил им: *вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити. Он человекоубийца бе искони, и во истине не стоит, яко несть истины в нем (Ин 8, 44).* *Во истине не стоит* — ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἑστῆκεν (perfectum означает в греч. яз. действие, совершившееся в прошедшем и простирающееся до настоящего времени) собственно значит: диавол *не устоял* в истине и теперь *не стоит*. Истина, в которой не устоял диавол, без сомнения, есть истина нравственная, о которой Спаситель говорил: *уразумейте истину, т. е. истинное назначение свое, и истина свободит вы, разумеется* — от рабства греху (Ин 8, 32). В этой истине, — верности своему назначению, не устояли духи злобы. Смысл слов Спасителя, следовательно, таков: падшие духи не остались верными своему назначению, которое состояло в том, чтобы жить для Бога, в Нем одном полагая цель своего бытия.

Апостолы также учили о падении ангелов. Ап. Петр говорит: *Бог ангелов согрешивших не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти (2 Пет 2, 4).* Подобно этому и ап. Иуда пишет, что *Бог ангелы не соблюдиши своего начальства, но оставшии свое жилище, на суд великаго дне узамы вечными под мраком соблюде (Иуд 6 ст.).* И тот и другой апостол указывали в приведенных изречениях примеры наказания Богом за грех с целью предостережения людей от греха. Такая цель наставления, в связи с прямым утверждением, что Бог не пощадил ангелов согрешивших (ἀμαρτησάντων), что они не сохранили своего начала (τὴν ἀρχήν), но оставили свое жилище (τὸ ἴδιον οἰκήτήριον), ясно указывает на

происшедшее в мире ангельском грехопадение. Ап. Иоанн пишет: *исперва диавол согрешает* (ἄπ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει — 1 Ин 3, 8). Здесь выражение *исперва* означает то время, когда диавол сделался диаволом, а слово *согрешает* содержит такой смысл: {стр. 285} от начала он (диавол) согрешил и до сих пор грешит и вводит в грех, почему грехи и называются далее *делами диавола* (8 ст.).

II. Падение диавола и его ангелов, созданных существами свободными, конечно, было падением также свободным, не вынужденным никакою необходимостью, ни внешней, ни внутренней, или каким-либо искушением. Это составляет постоянное и неизменное учение церкви, есть *догмат* веры. Но издавна ставились вопросы, касающиеся обстоятельств падения ангелов. Таковы: 1) в чем состоял грех падших духов? 2) Одновременно ли все они пали? 3) Скоро ли они пали после своего сотворения? По этим вопросам были издавна же высказываемы различные частные *мнения*.

1. По вопросу о том, в чем состоял грех падших духов, господствующим у отцов церкви было мнение, что этот грех состоял в *гордости*. Основание для такого мнения видели в предостережении апостола не поставлять епископа из новообращенных, *да не возгордевся в суд впадет диаволь* (ἐμπέσῃ εἰς κρίμα, т. е. осуждение или наказание τοῦ διαβόλου, — 1 Тим 3, 6). Одинаковость осуждения предполагает одинаковость преступления. Отсюда можно выводить, что и грех диавола, за который он подпал осуждению, есть гордость, да и вообще *начало греха — гордыня* (Сир 10, 15). Высказывалось предположение, что гордость диавола выразилась в том, что он возгордился высотой своего положения и возымел желание быть равным Богу (сделаться *богом* для мира, или *заменить собою* Бога для мира) и пользоваться божеской честью и славой в мире, за каковым самообольщением последовало явное неповиновение Богу и дерзкое возмущение против Него [34]. Образ возмутительного действия диавола против Бога видели прикровенно выраженным в описании гордыни царя тирского (Ис 14, 12–13). {стр. 286} Подтверждение возможности такого проявления гордыни в ангеле со светлым умом можно видеть в свидетельстве Писания об антихристе, который сядет в храме Божиим, *показуя себе, яко бог есть* (2 Сол 2, 4).

2. Одновременно ли последовало падение всех духов, или они отпадали постепенно? Различные наименования падших духов в Писании дают основание думать, что сначала согрешил один из высших ангелов и что он увлек за собой, многих других ангелов в бездну греха; последние именуются в Писании *ангелами диавола* (Мф 25, 41), а сам он — *отцем лжи, исперва согрешившим, клеветником, обольщающим вселенную* (Апок 12, 7–9), *князем власти воздушныя* (Еф 2, 2) и другими именами, выделяющими его, как родоначальника зла, из числа прочих падших духов. Вдруг падение всех их последовать не могло, ибо невозможно, чтобы воля всех их вдруг вооружилась против Творца. Потому-то отцы церкви думали, что сперва пал главный ангел, «и за ним последовало и с ним ниспало *бесчисленное множество* ангелов, ему подчиненных», или более других с ним дружественных (Дамаскин Изл. в. II, 4).

3. Когда последовало их падение? — Несомненно, — до падения человека, но скоро ли после сотворения ангелов, — в Писании нет прямых указаний. В древней церкви высказывали по этому вопросу не одинаковые мнения. Но естественнее думать, что ангелы пали вскоре после сотворения их, может быть, на первых же шагах своей жизни, когда они еще мало вкусили блаженной жизни в союзе с Богом и не успели укрепиться в добре (Август. О кн. Быт. XI, 20, 23; О гр. Б. XI, 15).

I. Отпадшие от Бога ангелы, как и ангелы добрые, все сотворены Богом с одинаковой духовною природою и присущими ей духовными силами. Такое же духовной природой, чуждой вещественности, с сознанием, волей и чувством, осталась в своем существе природа ангелов и по их падении, ибо *дарования Божия нераскаянна* (Рим 11, 39). Изменилось только нравственное состояние этой природы и направление в деятельности ее сил, но не самое ее естество и устройство. И откровение в упоминаниях о злых духах прямо именует их *духами*. (Мф 8, 16; 2, 43; Лк 10, 20 и др.), *духами злобы поднебесной* (Еф 6, 12). Как духам, им усвоятся в слове Божиим и существенные силы духа, — ум (2 Кор 2, 11), воля (2 Тим 2, 26) и чувство (Мф 8, 29; Иак 2, 19; Апок 20, 10 и др.). Со стороны ума они изображаются знающими многое ап. Иаков утверждает, что *бесы веруют и трепещут* Бога (2, 19), знают время, пока будет продолжаться власть их (Апок 12, 12). И Христа они нередко исповедывали Сыном Божиим (Мф. 8, 29); об апостолах говорили: *сии человецы раби Бога Вышнего суть, иже возвещают путь спасения* (Деян 16, 17). Со стороны воли падшие духи изображаются существами, навсегда утвердившимися во зле, — почему и называются *духами злобы* (Еф 6, 22; сн. Лк 7, 21) *духами нечистыми* (Мф. 10, 1), *врагами истины и добра* (Мф. 13, 30; Лк 10, 19; Иоан. 8, 44) и другими подобными наименованиями.

Как имеющим способность чувствований, духам злобы усвоятся соответственные их нравственному состоянию чувствования, напр.: трепет или мучительный страх перед Богом (Иак 2, 19), зависть (Прем 2, 24), гордость (1 Тим 3, 2, 6; Сол 2, 4), злоба и ненависть ко всему доброму и святому; указывается, что они испытывают мучения и со страхом ожидают великого судного дня (Лк 8, 31; Мф. 8, 29 и др.), что они ищут покоя и не обретают (Мф. 12, 43; Лк 11, 24). Их естественные силы и после падения остались превышающими силы человеческие. Писание усвояет падшим духам такую крепость сил и могущество, что называет их *властями и миродержителями* (κοσμοκράτορας) *тьмы века сего* (Еф 6, 12).

II. Число отпадших от Бога ангелов в Писании не определяется, но только дается разуметь, что оно весьма велико. Общество злых духов называется целым царством (Лк 11, 18). И Христос изгнал в земле Гадаринской из одного человека бесов многих, легион (Лк 8, 30), из Марии Магдалины — семь бесов (Мк 6, 9). В древней церкви было убеждением, что вообще злых духов множество, что «денницею», первым из возмутившихся высших ангелов, «отторгнуто, ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему духов» (Дамаскин).

III. Падшие духи составляют особое, хотя и зависимое от Бога, царство, а царство не может быть без чинов, высших и низших. без господства и подчинения. *Аще сатана сатану изгонит, на ся разделится есть: како убо станет царство его* (Мф 12, 26)? *Всяко царство, само в себе разделяясь, запустеет* (Лк 11, 17). Так, есть различие по степеням, начальствование и подчинение, и в царстве злых духов. Откровение представляет одного из числа падших духов стоящим во главе этого царства, называя его различными именами. Таковы: *диавол* (διάβολος, т. е. клеветник, наветник, оболститель — Пс 108, 6; Мф 4, 1–11; Ин 8, 44; Иуд 9 и др.), или *сатана* (евр. satan, т. е. противник, коварный, губитель, оболститель, — Иов 1, 6; Зах 3, 1; Мф 4, 10; Рим 16, 20 и др.), *вельзевул*, которого иудеи называли *князем бесовским* (ἀρχὼν τῶν δαιμονίων — Мф 10, 25; 12, 24 и др.) [35], *велиал* (евр. belial, из beli — без и jal — польза, — негодный, нечестный, злой, — Пс 40, 9) или *велиар* (сирское, сложное из beli — ничтожество

и аг — высокий, князь, во 2 Кор 6, 15 — виновник идолослужения и всех злодеяний), *древний змий и дракон* (Апок 12, 9; 20, 2), *искуситель* (Мф 4, 3; 1 Сол 3, 5), *князь мира сего* (Ин 12, 31; 14, 30; 16, 11), *князь власти воздушныя* (Еф 2, 2), *бог века сего* (2 Кор 4, 4), *отец лжи и человекоубийца* (Ин 8, 44), и другие. Подчиненные ему падшие духи называются *ангелами диавола* (Мф 25, 41; Апок 12, 9), *демонами* или *бесами* (τα δαιμόνια — Мф 7, 22; 10, 8; Ин 10, 20; 1 Кор 10, 20–21 и др.) и {стр. 289} просто *злыми* (Лк 7, 21; 8, 2; Деян 19, 12) или *нечистыми* (Мк 9, 25; Апок 18, 2 и др.; *духами*. Между ними также есть различие и соподчинение. Так, Спаситель упоминает о духе нечистом, который, исшедши из человека, приводит потом в него *седьмь других духов, горших себе* (πνεύματα τωνηρότερα — духов злейших — Лк 11, 26; Мф 12, 45). Апостол различает между злыми духами *начала, власти и миродержителей тьмы века сего* (Кол 2, 15; Еф 6, 12), как различных между собой по силе и власти. Различие между злыми духами в степенях, по догадке одного учителя церкви, или есть остаток того различия и соподчинения, в каком находились падшие духи друг к другу до падения своего, или основывается на относительно различном преуспевании каждого из них во зле (Кассиана, Соб. VIII, 8).

§ 68. Нравственное состояние и участь злых духов

Злые духи так глубоко пали и так утвердились во зле, что уже не могут покаяться и восстать, а потому «осуждены навек и никогда не могут получить благодати Божией» (Пр. исп. 21).

I. В откровении указание на состояние нравственной нераскаянности падших духов можно видеть в самых наименованиях их *злыми* духами, или духами *злости*, каковые показывают, что в их природе не осталось добрых начал, из которых могло бы в них возникнуть и развиваться желание освободиться от зла и сделаться добрыми. Яснее та же истина выражена в словах Спасителя о диаволе, что он *во истине не стоит, яко несть истины в нем: егда глаголет лжу, от своих* (εκ των ιδίων) *глаголет: яко ложь* (ψεῦδος) *есть и отец лжи* (Ин 8, 44). И. Христос не сказал: в диаволе есть ложь, или слова его — ложь, а самого его назвал лжецом. Это значит, что самое существо его есть ложь, отрицание истины и добра. Всего же прямее указывает Писание на решительное и безвозвратное ниспадение в бездну зла падших духов, когда учит, что диавол и его ангелы осуждены на вечные мучения. {стр. 290} На возможность спастись хотя бы одному из злых духов, или на случай обращения хотя бы одного демона, в Писании нет нигде указаний.

Убеждение, что падшие духи навсегда останутся злыми, в древней церкви было общим, а потому на V-м Всел. Соборе было осуждено, как решительное заблуждение, мнение (Оригена и его почитателей), будто последует восстановление демонов, ибо и они, раскаявшись, обратятся к Богу.

II. Сообразно с нравственным состоянием и участь падших духов. В начале, как скоро согрешили, они изгнаны были из первобытного *своего жилища* (Иуд 6 ст.), — низвержены с неба: *видех сатану*, — говорил Спаситель, — *яко молнию с небесе спадша* (Лк 10, 18). Небо, жилище ангелов и место высшего откровения Божия, не могло быть после падения сатаны местом его пребывания, и, следовательно, слова Спасителя указывают на наказание, постигшее падших духов после первого возмущения их против Бога [36]. Как всякое временное наказание, посылаемое Богом, оно было вместе врачеством, обличением,

средством к обращению падших духов на путь правды и добра. Но они не раскаялись в грехе, — совершили новое преступление, внушив и людям непокорность воле Божией. За это новое, второе преступление, они подверглись новому, тягчайшему наказанию, хотя еще не окончательно: *и рече Господь Бог змию: яко сотворил еси сие, проклят ты* (Быт 3, 14). В чем бы ни состояло действие проклятия, во всяком случае оно было отягчением наказания предшествующего, ибо там не видим еще проклятия Божия. В настоящее время участь их есть состояние мучительного томления и тоски, страха пред Богом и ожидании суда и осуждения. И. Христос свидетельствовал, что *егда нечистый дух изыдет от человека, преходит сквозе безводная места, ища покоя, и не обретает* (Мф 12, 43; Лк 11, 24). Ап. Иаков учит: *и бесы веруют и трепещут Бога* (Иак 2, 19), а по свидетельству ап. Петра и Иуды, Бог соблюдает их связанными узами адского мрака (ап. Петр), или *в вечных узах под мраком* (ап. Иуда) *на суд великаго дне*. Выражениями: «узы вечные», «узы адского мрака», показывается, что злые духи не могут освободиться от адского мрака, т. е. от настоящего их бедственного состояния. Вместе с этим они еще ждут праведного суда Божия и осуждения на нескончаемые мучения. *Пришел еси семо* (сюда) *прежде времени мучити нас*, кричал бесноватый И. Христу (Мф 8, 29), а легион бесов *моляху Его, да не повелит им в бездну ити* (Лк 8, 31). По этим воплям видно, что злые духи знают и чувствуют, что ожидающая их участь мучительна, а это увеличивает тяжесть их настоящего положения, мучительного и горького. В будущем же ожидает их *огнь вечный* (Мф 25, 41; Апок 20, 10).

§ 69. Отношение злых духов к целому роду человеческому

Падшие духи имеют близкое отношение к целому роду человеческому. По низвержении с неба, не имея возможности среди его обитателей распространять свое царство, они направили свои усилия на то, чтобы между людьми сеять, возвращать и утверждать зло. По обольщению диавола совершилось грехопадение родоначальника человеческого рода: *завистью диаволой смерть в мир вниде*, учит Премудрый (Прем 2, 24). Проложивши через это путь к своему господству в мире, он и его ангелы стремятся всех людей отдалять от Бога и от добра. вообще разрушать царство Божие, устроая на месте его свое собственное. В откровении можно находить изображение самой истории борьбы диавола против царства Божия и его успехов в уловлении в свои сети падшего человечества.

{стр. 292}

Откровение учит, что диавол есть *князь мира сего*, т. е. мира греха, *бог века сего*, а о людях нечестивых в Писании говорится, что они находятся под влиянием и властью диавола (1 Ин 3, 8), суть *чада диавола* (1 Ин 3, 10; сн. Ин 8, 44; Деян 13, 10); обращение к вере И. Христа есть *избавление от власти тьмы* (Кол 1, 13), *обращение от области сатанины к Богу* (Деян 26, 18). Отсюда следует, что все ветхозаветное человечество, насколько оно было греховно, составляло область сатанину, особенно же область сатанину составляет языческий мир. В языческом мире зло развилось в такой степени, что без участия существ, всецело злых и развращенных, одних сил человеческих недостаточно было для его произведения (см. Рим 1 гл.). Так и представляет состояние языческого мира слово Божие, называя язычников *ходившими по веку мира сего, по князю власти воздушныя, — духа, иже ныне действует в сынех противления* (Еф 2, 2) [37], а язычество — *служением бесам, а не Богу* (1 Кор 10, 20–21; сн. 2 Кор 6, 15 — 16; Апок 9, 20; Втор 32, 17; Пс 105, 37). Состояние избранного народа Божия было сравнительно много лучше, потому что *во Иудеи был ведом Бог* (Пс 75, 2). Но диавол и его духи умудрились всеми силами вредить и церкви Божией,

сохранявшейся в потомстве Авраамовом.

Когда явился Сын Божий, да разрушит дела диавола между людьми (1 Ин 3, 8), то и диавол с своей стороны напряг все усилия, чтобы разрушить дело искупления в самом начале. С этой целью он искушал Самого Совершителя нашего искупления (Мф 4, 1–11; Лк 4, 1–13). Потерпев поражение, после властного повеления Богочеловека — *иди за Мною* (отойди от Меня), *сатано*, — диавол *отъиде от Него*, но не навсегда, а *до времени*. Он не смел снова искушать И. Христа непосредственно, но во все время совершения Им искупительного подвига приступал с искушениями через посредство своих орудий (особенно книжников и фарисеев, — Ин 8, 44). Диаволу удавалось завладевать даже учениками Спасителя. Одному из них (ап. Петру), отклонявшему Спасителя от пути крестного, Он сказал: *иди за Мною* (отойди от Мене), *сатано* (Мф 16, 22–23). Иудею сатана овладел так, что *вошел в него, вложил в сердце его мысль предать Иисуса* (Ин 13, 2, 27). Обо всех апостолах он просил — *сеять их, как пшеницу* (Лк 22, 31). Последнее напряжение борьбы диавола против Искупителя было, когда И. Христос оканчивал Свое дело на Голгофе: *грядет князь мира сего и во Мне не имать ничесоже*, — говорил Спаситель в прощальной беседе с учениками (Ин 14, 30).

С основанием церкви христианской диавол употреблял и употребляет все усилия, дабы воспрепятствовать распространению Евангелия и делу спасения людей. Ап. Павел свидетельствует, что сатана несколько раз препятствовал ему придти к солунянам (1 Сол 2, 18). Сам Спаситель называл диавола *врагом Своим*, который *всеваеет плевелы* на том селе, где Он, Сын человеческий, сеет *доброе семя* (Мф 13, 37, 39). Гонения на церковь, расколы, ереси и другие бедствия постигают церковь, без сомнения, не без влияния диавола. Вообще он, *яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити* (1 Пет 5, 8). Он вооружает и все свои *начальства, властей и миродержителей тьмы века сего*, чтобы не только удержать в своей власти *сынов противления* Богу, но чтобы *исхищать и покорять под свою власть сынов церкви Христовой*. Но особенно он восстанет против церкви при конце мира и перед вторым пришествием Сына Божия, когда *разрешен будет сатана от темницы своя, и изыдет прельстити языки суция на четырех углех земли* (Апок 20, 7). Тогда он воздвигнет особенное, чрезвычайное орудие для борьбы с церковью в лице антихриста (2 Сол 2, 8).

{стр. 294}

§ 70. Отношение злых духов к каждому человеку

Близкое отношение имеют падшие духи и к каждому человеку порознь. По учению Писания, каждый человек, не просвещенный крещением, подлежит власти злого духа. Апостолы обращение язычников ко Христу называли *обращением от области сатаны к Богу*. Но и после обращения человека ко Христу усилия диавола овладеть человеком не прекращаются. Писание представляет жизнь христианина под образом непрерывной брани с духами злобы. *Облецытесь во вся оружия Божия, яко возмощи вам стати противу кознем диаволским: яко несть наша брань к крови и плоти*, т. е. не против немощных, слабых людей, но *к началом, и ко властем, и к миродержителем тьмы века сего, к духовом злобы поднебесным* (Еф 6, 11–13). Ап. Петр призывает к бодрствованию всех христиан в таких словах: *трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити* (1 Пет 5, 8; сн. Лк 12, 4–5).

Пагубные действия диавола могут простираться на душу и тело человека, равно и на

внешнее его благосостояние и вообще на видимую природу.

I. Падшие духи могут оказывать злобное влияние *на душу человека*, на его мысли и расположения, вообще на нравственное состояние, могут производить в нем ослепление ума, возбуждать порочные желания в сердце, склонять к преступным действиям. Характер и свойства искушений диавольских особенно видимы в истории искушения прародителей и самого И. Христа. Но таков же характер и других искушений. Так, Давиду внушил сатана тщеславную мысль, *да сочислит Израиля* (1 Пар 21, 1), ложных пророков возбуждал прорекать к гибели людей (3 Цар 22, 21–22; 1 Пар 18 гл.), в сердце Иуды вложил мысль предать И. Христа, исполнил сердце Анании и Сапфиры солгать Духу Святому (Деян 5, 3).

Что касается *способов искушений*, то Писание дает видеть, что диавол на время искушений может принимать различные {стр. 295} видимые образы. Так, прародителей он искушал в образе змия, И. Христа — в другом видимом образе. Ап. Павел свидетельствует, что он может принимать вид *ангела света* (2 Кор 11, 14). Но преимущественно падшие духи ведут брань невидимую, имея возможность невидимым образом воздействовать на душу человека. История церкви подтверждает это многочисленными примерами действительных искушений от диавола. Таковыми искушениям особенно подвергались подвижники благочестия; их жития полны примерами явлений им злых духов и в разных видимых образах. Они же преимущественно подвергались нападениям по понятным причинам. Беспечные к делу спасения, пребывающие в неверии, одержимые страстями и пороками, вообще преданные греху и без искушений от диавола составляют область сатанину.

II. Падшие духи, по допущению Божию, могут овладевать и *человеческим телом*, причинять телесные страдания, производить в нем расстройство и вообще управлять им по своему злобному произволу. Полное состояние этого страшного несчастья называется в Св. Писании (в отличие от *искушения* — действия диавола на душу человека) *беснованием*, а находящиеся в таком состоянии — *бесноватыми* (δαμονιζόμενοι, напр. Мф 4, 24; 8, 28 и др.). Из евангельских сказаний о бесноватых можно видеть, что в состоянии беснования злой дух, вселившийся в человека (*в тело*), устраняет душу его от господства над телом и в продолжение всего состояния беснования сам господствует над телом, которое подчиняется ему даже в большей степени, чем своей собственной душе. Часто злой дух, обитающий в теле бесноватых, производит в нем только отдельные болезненные состояния или повреждения органов, напр., глухоту и немоту (Мк 9, 25), слепоту и немоту (Мф 9, 32), корчи (Лк 13, 11, 16). Но в полном состоянии беснования злой дух вполне управляет всем телом человека, даже пользуется органом слова и на человеческом языке выражает свои злые намерения и свое собственное познание, превышающее знание человека (Мф 8, 29, 31; Мк 1, 24; Лк 4, 34, 41 и др.). а каким страшным и необыкновенным те{стр. 296}лесным страданиям подвергают злые духи одержимых ими, можно видеть особенно из описания евангелистами состояния гадаринских бесноватых (Мф 8, 28–34; Мк 5, 1–13; Лк 8, 26–33), или бесновавшегося в новолуния, исцеленного Спасителем при подошве горы преображения (Мф 17, 14–21; Мк 9, 14–21; Лк 9, 37–42). Евангельская история показывает, что случаи беснования во время земной жизни Спасителя были особенно многочисленны. К И. Христу приводили *бесны многи* (Мф 16), и, по повелению Господа, *исхождаху бесы от многих* (Лк 4, 41). Между исцеленными от беснования были и такие, в которых вселялись многие бесы, напр., из Марии Магдалины *седьмь бесов изыде* (Лк 8, 2; Мк 16, 9), в гадаринского бесноватого *беси мнози внидоша* — легион (Лк 8, 30). Власть изгонять бесов И. Христос дал и апостолам (Мф 10, 8; Лк 9, 1), и апостолы действительно изгоняли бесов. Так, семьдесят учеников по возвращении

своим с проповеди с радостью говорили: *Господи, и бесы повинуются нам о имени Твоем* (Лк 10, 17). По вознесении Спасителя апостолы не только сами изгоняли бесов, но даже и вещи их исцеляли бесноватых (Деян 19, 12; 8, 7 и др.). В Писании Ветхого Завета, за исключением случая с Саулом, которого возмущал злой дух (1 Цар 16, 44), не говорится о бесноватых, однако вера в беснование, также как и в возможность изгнания бесов посредством заклинания, существовала у иудеев и до времен И. Христа. Упоминание о еврейских заклинателях есть и в Новом Завете (Мф 12, 27; Деян 19, 13–16). Часто встречалось беснование и в первые века христианства, так что христианские апологеты (напр. Иуст. Апол. II, 6; Тертул. Апол. 23; Ориг. Пр. Цельса 1, 46; Кирил. Иерус. Огл. поуч. XVI, 15 и др.) указывали язычникам на многочисленные примеры изгнания бесов именем И. Христа, как на одно из доказательств божественности христианской религии. В III в. явились даже особые лица, на обязанности которых лежало заклинать бесов (т. н. заклинатели — *exorcistæ*); они получали особое посвящение для прохождения своей должности (Лаод. соб. пр. 26). Без сомнения, явления беснования бывают {стр. 297} и в настоящее время, хотя встречаются реже и в слабейшей степени, почему и распознаются с большей трудностью. Адская сила заметно сокрушена пришествием Сына Божия во плоти и вместе с тем ограничено грубейшее проявление могущества ее. Верующим даровано оружие для борьбы с злобою и насилием падших духов.

Что касается возможности вселения диавола в человека и действий чуждого душе злого духа на тело человека, то нет доказательств невозможности этого. Опыт свидетельствует, что иногда и человек так подчиняет других людей своей воле, что они нередко делаются бессознательными, но тем не менее полными орудиями его воли (особенно в явлениях т. н. гипнотического внушения). Демоны — духи высшей силы и ума, имеют, без сомнения, познание об устройстве природы и людей, не связаны телом, и потому еще более могут, при попущении Божиим, овладевать человеком и производить сообразные с устройством тела расстройства и болезни. Как это возможно, — для нас непроницаемая тайна; но тайна для нас и то, каким образом наш собственный дух действует на тело.

III. Наконец, злые духи могут наносить вред *внешнему благосостоянию* человека, ибо могут действовать на мир вещественный, и даже с большей силою и в большей мере, чем люди, уступающие им по природе в могуществе. Их действия в мире вещественном для людей иногда могут представляться даже сверх естественными, имеющими вид чудес. Так, И. Христа *поят диавол во святыи град и постави Его на криле церковнем... Паки поят Его диавол на гору високу зело, и показа ему вся царствия мира и славу их* (Мф 4, 5, 8) *в часе временне* (Лк 4, 5). О человеке беззакония, которого *пришествие* будет по действию сатанину, говорится, что оно будет *во всякой силе и знамениих и чудесех ложных* (2 Сол 2, 9–10), о его лжепророках, — *что они дадят знамения велия и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранныя* (Мф 24, 24), так что будут низводить и огонь с неба (Апок 13, 13). При такой власти над природой и ее силами, конечно, падшие {стр. 298} духи могут вредить внешнему благосостоянию человека, и действительно вредят. В книге Иова говорится, что по действию диавола Иов лишен был всего внешнего счастья: волы и верблюды отведены в плен, овцы сожжены спадшим с неба огнем, слуги погибли от острия меча и небесного огня, дети погребены под развалинами дома и, наконец, сам Иов поражен проказою (Иов 1 и 2 гл.). По действию же злых духов бросилось с крутизны и потонуло в море около 2 тысяч гадаринских свиней (Мк 5, 13). Ап. Павел повелевает коринфского кровосмесника *предать сатане во измождение плоти* (1 Кор 5, 5), т. е. чтобы злой дух овладел телом его и измогдил его (совершил, по объяснению блаж. Феодорита, нечто подобное тому, что было с Иовом).

Злые духи во главе с сатаной, хотя и составляют особое, враждебное Богу царство, но находятся в зависимости от Бога и в своем бытии и во всей своей деятельности.

I. Бог сохраняет их в бытии. Они *блюдутся*, т. е. сохраняются Богом в вечных узах на суд великого дне (Иуд 6), и будут существовать и терпеть мучения после последнего суда. В сохранении бытия злых духов нельзя не видеть верности Бога Самому Себе, сохраняющего бытие Своих тварей даже и тогда, когда их свобода получила полное извращение, хотя они могли бы быть уничтожены одним мановением Божиим.

Бог *управляет* злыми духами. Действия управляющего промысла Божия в отношении к злым духам состоят в том, что Бог, не желая лишать их дарованной им свободы, только *пускает* злым духам производить зло, но как бесконечно праведный и премудрый, силою Своею *ограничивал* и *ограничивает* их пагубные действия в мире и направляет их к добрым последствиям.

II. Падшие духи свою злобную деятельность в мире могут {стр. 299} проявлять только *по поущению Божию*. «Надобно знать, — учит церковь, — что демоны не могут употребить насилия ни над одним человеком, ни над другою какою-либо тварью, если Бог не попусти им» (Пр. исп. 21). Так, в кн. Иова указывается, что диавол мог приступить к искушению праведника только испросивши предварительно дозволение Божие, и даже то, что сам хочет сделать, не смеет назвать своим делом: *посли, говорит, руку Твою и коснися всех, яже имать* (Иов 1, 11; 2, 5). Из истории же Иова видно, что, попуская диаволу совершать зло, Бог назначает пределы его действиям: *рече Господь диаволу: се вся, елика суть ему, передаю в руку твою, но самого его да не коснешися...* (1, 12). *Се передаю ти его, токмо душу* (т. е. жизнь) *соблуди* (2, 6). В Новом Завете говорится, что без допущения Божия злые духи не могли войти даже в животных (Мф 8, 31), что Бог не позволяет диаволу искушать и нас более, чем мы понести можем; *верен Бог, Иже не оставит вас искушиться паче, еже можете, но сотворит со искушением и избытие* (при искушении даст и облегчение), *яко возмощи вам понести* (1 Кор 10, 13).

Но, попуская деятельность злых духов, Бог направляет их действия по возможности к добрым последствиям. Так, что касается поущения Богом *искушений* человека от диавола, то все такие искушения направляются Промыслителем к нравственной пользе людей, — их спасению. В некоторых случаях искушения попускаются Богом потому, что доставляют людям случай для упражнения и укрепления в добродетели, а это способствует достижению больших и больших наград от Праведного Судии: *блажен муж, иже претерпит искушение; зане искушен быв примет венец жизни, его же обещает Бог любящим Его* (Иак 1, 12; см. 1 Пет 1, 6–7). В других случаях искушения служат для обнаружения сокровенных свойств и расположений человека, средством к познанию им своих недостатков и греховных предрасположений, предохраняют от духовной гордости. Апостол говорит о себе: *за премногая откровения да не превозношуся, дадеся ми па{стр. 300}костник плоти, ангел сатанин, да ми пакости деет, да не превозношуся* (2 Кор 12, 7). Во многих случаях искушения предохраняют человека от нерадения, беспечности, и по необходимости заставляют его быть внимательнее к себе, к каковому бодрствованию и призываются все ищущие царства Божия.

Благим и премудрым целям промысла Божия служат и случаи поущения Богом злобных

действий диавола на тело человека. Жестокие действия диавола в явлениях беснования являются в руках промысла Божия средством к наказанию Богом порочных и преступных людей, чтобы вразумить их, удержать от новых грехов и спасти от больших, вечных наказаний. «Человеколюбец Бог, — говорит *Василий Великий*, — употребляет жестокость их (демонов) к нашему уврачеванию, как мудрый врач яд эхидны к излечению больных. Ибо таковым *передается не дух, но плоть во измождение: да дух спасется* (1 Кор 5, 5). Но и Фигелл и Ермоген (2 Тим 1, 15) преданы Павлом сатане не на погибель, но да *накажутся не хулити*» (Толк. на Ис XIII гл.). Для других этот род наказаний может служить средством вразумления: явления беснования наглядным образом дают почувствовать все зло греха, и понять, как чрез грех человек передает себя во власть сатаны.

III. Бог *ограничивал и ограничивает* злую деятельность падших духов, Без такого ограничения посеваемое ими в мире человеческом зло, постепенно возрастая, могло бы достигнуть ужасающих размеров. Так, за восстание против Бога диавол и его ангелы свержены с неба и связанные пленицами мрака блюдутся на суд и мучение, а за искушение прародителей — находятся под действием проклятия Божия, Но истинные поражения и потери для царства сатаны настали с пришествием на землю Господа нашего И. Христа, Который *сего ради... явился, да разрушит дела диавола* (1 Ин 3, 8), *да смертью упразднит имущего державу смерти* (Евр 2, 14)). Начались эти поражения еще во время общественного служения Спасителя роду человеческому. Господь победил диавола при иску{стр. 301}шении в пустыне, разрушал его царство, изгоняя непосредственно и через апостолов духов нечистых из одержимых ими, а Своим учением и жизнью разрушал дела диавола — ложь и пороки. Но решительный удар его владычеству над миром положен на кресте. Созерцая как бы совершившимися Свою смерть и воскресение, Сам И. Христос перед Своими крестными страданиями свидетельствовал: *ныне суд* (т. е. осуждение) *миру сему: ныне князь мира сего изгнан будет вон* (т. е. из области, которой властвовал, — из владения своего); *и аще Аз вознесен буду от земли, вся привлеку к Себе* (1 Ин 12, 31–32; сн. 16; Кол 2, 14–15). Тотчас по смерти Он снисшел пречистою душою Своею в темную область сатаны, освободил от уз диавола всех уверовавших в Него, разрушил его твердыни (1 Пет 3, 18–20). С совершением искупления и распространением церкви и все живущие на земле люди под условием веры и общения со Христом делаются свободными от рабства диаволу, через грех владевшему миром, из прежних *сынов противления и чад диавола* делаются *чадами Божиими*.

Однако поражение диавола смертью и воскресением Спасителя не есть еще окончательное. У него не отнята возможность прельщать вселенную. Но верующим дарованы *вся божественные силы, яже к животу и благочестию* (2 Пет 1, 3), при помощи которых они могут *вся стрелы лукаваго разженные угасити* (Еф 6, 16), и средства противиться диаволу и побеждать его. Таковыми в особенности являются следующие.

1) Призывание святейшего имени И. Христа: *знамена веровавшим сия последуют: именем Моим бесы ижднут* (Мк 16, 19). «Поражай врагов именем Иисусовым, — учит св. *И. Лествичник*, — потому что ни на небе, ни на земле нет другого столь крепкого оружия» против диавола (Лест. XXI, 7). Крестное знамение, соединенное с мыслью о победных страданиях И. Христа на кресте, имеет силу прогонять демонов.

2) Пост и молитва. *Сей род ничимже может изыти, {стр. 302} токмо молитвою и постом* (Мк 9, 29). *Бдите и молитесь, да не внидете в напасть* (во искушение), учил Спаситель (Мф 26, 41; сн. 6, 13). Молитва сильна низвести и благодатную помощь и заступление в борьбе с

врагами спасения.

3) Духовное бодрствование: *трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая, ходит, иский кого поглотити* (1 Пет, 5, 8; сн. Иак 4, 7; Еф 6, 11–18). По притче Спасителя, враг диавол пользуется сном людей, чтобы сеять плевелы к погибели людей (Мф 13, 25, 39).

Но настанет время, когда совершенно будут сокрушены влияние и власть диавола и его ангелов над человеком. Это совершится с откровением в полной силе и славе царства Божия и Христова.

II. Отношение к человеку Бога-Промыслителя

§ 72. Достоинства и свойства первозданного человека. Промышление Божие о нем в первобытном его состоянии. Блаженство прародителей в раю.

I. Первый человек создан был Богом совершенным по всей своей природе. В нем не было и тени греха. *Сие обретох, — говорит Премудрый, — яко сотвори Бог человека правого* (Екл 7, 30). Однако совершенство первозданной природы человека, при ее безгрешности, не было полнотою духовно-нравственного совершенства, состоянием раскрывшихся в познании истины и утвердившихся в добре сил человека. Развивать и укреплять свои силы предстояло человеку путем собственной самодеятельности; в богоподобной и безгрешной природе дарована ему только способность к беспрепятственному, постепенному и нескончаемому совершенствованию.

Частнее, свойства и состояние природы первозданного человека в откровении изображаются в таких чертах. По *душе* первозданный не имел несовершенств возраста младенческого; силы {стр. 303} его были крепки, здоровы, не повреждены грехом, однако еще требовали развития? Ум его был чист и светел, чужд всяких предрассудков, заблуждений и был способен к легкому и быстрому пониманию всех вещей (как показывает наречение Адамом имен животных), но не был в состоянии полного разумения, не обладал самым знанием истины, мог уклониться с правого пути, *пуститься во многие помыслы* (Екл 7, 29). Воля первых людей обладала полной, ничем не стесняемой свободой выбора, не знала внутренней борьбы между добром и злом, имела преимущественное влечение к добру, но не находилась в состоянии непоколебимой святости: возможность зла в ней оставалась. Его сердце было чисто и ничем греховным не возмущаемо: *беста оба нага, Адам же и жена его, и не стыдятся* (Быт 2, 25), что составляет, по выражению св. И. Дамаскина «верх бесстрастия». Закон добра, начертанный в сердце каждого человека (Рим 2, 15), особенно ясно и живо говорил сознанию и чувству невинного человека о добре. Поэтому его сердце свободно могло стремиться к верховному благу, воспитывать в себе любовь к Богу, однако не чуждо было возможности допускать в себе греховные движения, могло увлечься красотой древесного плода. Тело было свободно от состояния младенческой немощи и разрушительного действия стихий, болезней и смерти, не получило никаких недостатков, ни внутренних, ни внешних, и было *облечено крепостию* (Сир 17, 3), т. е. обладало силами свежими и неиспорченными, и являлось послушным орудием духа. Однако телесные силы человека нуждались в постоянном подкреплении и освежении, равно как и все тело в поддержании жизни.

II. При таком состоянии своей природы и ее сил, очевидно, что человек с *самого начала*, подобно всем сотворенным существам, *имел нужду* в постоянном содействии или *промыслении* Божиим, дабы мог достигать своего назначения. И Творец тотчас же по создании человека явил ему Свое содействие. Соответственно исключительному состоянию и нуждам первозданного, Он Сам был непосредственным воспитателем и наставником человека. Необычайная и единственная история непо{стр. 304}средственного воспитания человека Богом изображается в бытописании Моисея в таких чертах.

Бог для обитания человека действием особого намерения Своего произрастил (конечно, не после сотворения человека, а вместе с остальными произведениями земли) на земле *рай сладости* т. е. прекрасный сад (в перев. LXX — *παράδεισος τῆς τρύφης*), и ввел в него человека (Быт 2, 8, 15). Рай изобиловал всякого рода плодоносными деревьями, *красными в видение и добрыми в снесь* (9 ст.). Это был, по словам св. *Иоанна Дамаскина*, «как бы некоторый царский дворец, живя в котором человек имел бы блаженную и вполне счастливую жизнь... Будучи благорастворенным и освещаемый кругом тончайшим и чистейшим воздухом; красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он — истинно божественное место, и жилище, достойное того, кто создан по образу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек — создание божественных рук» (Изл. в. II, 11). Для упражнения и развития сил телесных Бог заповедал Адаму *делати и хранити рай* (Быт 2, 15). Это должно было, конечно, способствовать умножению познаний о природе, а исключительные красоты рая и доставляемые им блага — возносить мысль и чувство первозданного человека к Творцу мира.

В раю между другими деревьями, предоставленными в пользование человеку, Бог дал ему одно дерево особого рода — *дерево жизни* (т. е. дерево, дающее жизнь) *посреде рая* (Быт 2, 9, 16). Оно назначено было для всегдашнего сохранения жизни человеческой (3, 22), так что «питаюсь плодами его, человек и телом был бы безболезнен и бессмертен» (Пр. катих. О 1 чел.), не знал бы, конечно, и старческих немощей. *Смерти Бог не сотвори* (Прит 1, 13), но *созда человека в неистление* (Прем 2, 23). Такая особенность этого дерева, по высказанному еще в древности мнению (блаж. Августином, св. И. Дамаскином и др.), не была его естественным свойством, но представляла один из видов особого сверхъестественного дей{стр. 305}ствия божественной благодати, связанный с вкушением плодов этого дерева, как с своим символическим знаком [³⁸]. Благоустроив и обеспечив внешнюю жизнь человека, Бог явился воспитателем и руководителем его в духовном его совершенствовании. По описанию Моисея, Бог *приведе ко Адаму всех животных, видети, что наречет я* (2, 19). Сам Бог при этом присутствовал и наблюдал, как человек нарекал имена, что, конечно, не могло не сопровождаться благотворным влиянием на его сознание и мысль. Это было вместе утверждением человека в правах господства над неразумной тварью (Быт 1, 26). Нарекать имя, на языке Св. Писания, означает объявлять себя властителем чего-либо (Ис 40, 26; 4 Цар 23, 34; 24, 77). В древности был обычай, что при покупке рабов, в знак господства над ними, переменялись им имена. Наконец, наблюдение над жизнью животных привело человека к мысли о нужде в помощнице ему (2, 18–20). Для упражнения нравственной свободы и решительного утверждения ее в добре Бог дал определенную и положительную заповедь, и, сообразно с духовно-чувственной природой человека, — такую, которой подчинена та и другая стороны его природы. Для этой цели находилось в раю *дерево познания добра и зла*. Благословив вкушать плоды всех дерев, и сверх того плоды дерева жизни, Бог запретил вкушение от плодов одного этого дерева: *от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесите от него; а в оньже аще день снесите от него, смертью умрете*. (Быт 2, 17). Заповедь

эта — заповедь легкая, приспособленная к состоянию воли человека, которая, естественно, сначала должна была приучаться исполнять более легкое. а потом {стр. 306} уже переходить постепенно к более трудному. Она касалась одного частного случая, однако при видимой простоте и несложности, в ней выразился весь закон, определяющий наше отношение к Богу и требующий от человека совершенного повиновения своему Создателю. Исполнение ее должно было научить человека самому главному и существенному в жизни. Дабы предохранить человека от нарушения заповеди, Бог оградил ее предостережением смерти за преступление ее. Смерть же разумелась здесь и духовная — отчуждение от жизни Божией (Еф 4, 18), и телесная — разрушение тела. И первозданные разумели значение предостережения, как видно из слов Евы змию. В даровании заповеди — со стороны Бога, и в сохранении ее — со стороны человека, и состояла сущность первого завета Бога с человеком (или, что то же, религия в раю).

Примечание. Высказаны различные мнения о природе *древа познания добра и зла*. Одни думают (рационалисты), что это дерево было ядовитым по природе, почему и запрещено было вкушение плодов его. Но Адам и Ева не умерли тотчас после вкушения запрещенного плода, а долго еще жили после этого, следовательно, его плод не был ядовитым. Другие понимают под ним дерево познания добра и зла в собственном смысле. Но нельзя допустить, чтобы вкушение плодов какого-либо дерева повлекло за собой такие губительные последствия, как происхождение зла в природе вкусившего. Иные под этим деревом понимают вообще нечто иносказательное (*дерево в духовном смысле*), но и такое понимание несогласно с указаниями Библии, что оно находилось *среди рая* (Быт 3, 3) и наряду с другими деревьями *прозябе его Бог от земли* (2, 2). Следовательно, это было обыкновенное дерево, а все последствия греха, происшедшие от вкушения плодов этого древа, произошли не от свойств древа, а от нарушения заповеди Божией. Разумное же (теоретическое) познание о зле, как о беззаконии, отличие зла от добра, прародители могли иметь и имели до нарушения заповеди, но не имели лишь опытного ощущения зла, подобно тому, как, напр., здоровый может знать природу и свойства не изведанной им опытно болезни и понимать различие между здоровьем и болезнью.

{стр. 307}

Наконец, Бог содействовал прародителям в их духовном совершенствовании тем, что удостоил их ближайшего общения с Собою. В раю были богоявления. Бытописатель указывает, что Сам Бог ввел первозданного в рай, Сам дал заповедь, Сам привел к Адаму жену. Уже о падших прародителях он говорит: *и услышаста глас Господа Бога, ходяща в раи, по полудни*. Адам говорит Богу: *глас слышах Тебе, ходящего в раи* (3, 8, 10). Такая близость Бога к человеку озаряла обильным светом его естественные силы, просвещала его ум до пророчесственного прозрения в будущее распространение рода человеческого (2, 23–24), поддерживала и подкрепляла его волю в добре, вообще способствовала естественным силам его в достижении высшего совершенства, к которому они предназначены [39].

III. Но хотя в первобытном состоянии люди находились только на пути к достижению своего назначения, однако, состояние их было *состоянием блаженства*. Оно соединяло в себе

такие блага, которые вполне могли составить это блаженство. Так, душа их была чиста и невинна, с силами светлыми и деятельными, тело не знало ни болезней, ни вредных действий стихий, ни недостатка в пище и питье, для души не составляло никакой тяжести или стеснения. Поэтому человек, конечно, испытывал довольство, внутренний мир, ничем невозмущаемое спокойствие совести. Внешняя природа со всеми царствами находилась в покорности человеку, служила ему, как своему царю и владыке. Обращение с прекрасной, только что вышедшей из рук Творца природой, равно и самый труд делания и хранения рая, не могли не доставлять прародителям чистого и высокого наслаждения. Наконец, они находились в ближайшем общении с Богом, а это не могло не исполнять их сердца {стр. 308} ощущением высочайшего блаженства. Можно думать, они были также в общении с ангелами, которые и теперь не чуждаются обращаться с нами, а общение с ними — новый источник радости и довольства.

И такое блаженное состояние первых людей, без сомнения, не уменьшалось бы со временем, а более и более увеличивалось, и сделалось бы всегдашним их достоянием, если бы только они устояли в заповеди Божией и чрез это навсегда утвердились в добре и повиновении Богу. Тогда бы и самое тело человека от вкушения плодов древа жизни сохраняло способность *жить во век* (Быт 3, 22) и созревало к безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело (1 Кор 15, 44–45), т. е. в такое, каким делается тело падшего человека только чрез искупление, по всеобщем воскресении.

§ 73. Неосновательность мнения о дикости первых людей

Новейшим естествознанием известного направления богооткровенному учению о первобытном состоянии человека противопоставляется мнение о дикости первых людей. Утверждают, будто до степени сознания и истинно человеческих проявлений люди развились постепенно, первоначально же жили одною чувственно-животной жизнью, не имели ни религии, ни нравственности, ни языка, ни прочих высших проявлений человеческого духа, — жили жизнью, подобной или даже низшей, чем жизнь ныне существующих дикарей. Но такое предположение есть не более, как произвольное предположение, вытекающее из не менее произвольного утверждения о происхождении человека от животных. Никогда и нигде еще не нашли человека в собственно т. н. первобытном состоянии (как не найдено и связующего звена между человеком и животным). Ныне наблюдаемые дикари не суть типы первобытного человека, а суть только одичавшие потомки людей, которые обладали более высокой культурой. В их обычаях жизни, языке, мифах, преданиях, религии сохраняются неизгладимые воспоминания о тысячелетиях прошедшего, и эти воспоминания ими неизменно удерживаются.

{стр. 309}

Главнейшим теоретическим основанием для мысли о первобытной дикости людей служит убеждение, что жизнь человечества подчиняется общему, безусловно действующему в мире, закону постепенного развития, почему первоначальное состояние людей было будто бы самое несовершенное, дикое, животное. Но история показывает на многих примерах, что жизнь человечества не всегда подчиняется этому закону, что за временами быстрого совершенствования следуют нередко времена сильного упадка и совершенного огрубения; особенно часты примеры такого ниспадения из лучшего в худшее состояние в области религиозно-нравственной жизни. Таким образом, указанный закон развития не может доказывать дикости первобытного человека. Напротив, условия, которым подчиняется

человеческое развитие, приводит к противоположному заключению, к подтверждению библейского учения о состоянии первых людей. Развитие человека может совершаться не иначе, как под условием воздействий на него со стороны других самосознательных существ. В частности, наблюдение над пробуждением в человеке самосознания, над зарождением в нем мышления и языка, над проявлением в нем чувства вообще и религиозного в частности, свидетельствует, что он не иначе может начать духовную жизнь, как под влиянием на него со стороны самосознающих словесных существ, воспитывающих его. Этому закону подлежит жизнь каждого человека: дети развиваются ближайшим образом под влиянием родителей, развитие родителей совершалось в свою очередь под влиянием родивших и воспитавших их и т. д., а восходя таким путем выше, должно будет дойти до ближайших потомков Адама. Кто их мог научить языку, мышлению, нравственности, религии? Конечно, Адам. Но, если он мог передать другим язык, мышление, истины веры и нравственности, то, конечно, и сам обладал всем этим, следовательно, не был в диком состоянии. Развитие же его самого должно было начаться, и не могло иначе начаться, как под воздействием на него со стороны Бога. И как творение Божие он был, конечно, создан настолько совершенным по душе, что обладал не только особенной восприимчивостью, но и был способным наставлять и руководить других. Признать это не менее необходимо, как и то, что по телу человек должен был обладать способностью не только к сохранению своей жизни, но и к продолжению рода, т. е. явиться не в состоянии детской незрелости и беспомощности, а взрослым человеком.

Подтверждение приведенного теоретического доказательства первобытной дикости человека думают видеть в ископаемых остатках первобытной культуры (оружие, утварь). В древнейших пластах земли находят самые несовершенные орудия, сделанные из камня, в позднейших являются бронзовые изделия и затем железные. Отсюда выводят, что прародители жили в век каменных орудий — век весьма низкой, грубой культуры. Но в действительности это не свидетельствует о животной дикости первозданного человека и не доказывает противоречия между опытной наукой и библейским сказанием о жизни первых людей. Библия и не говорит, что первобытные люди стояли на высокой ступени культурного развития, что у них были какие-либо произведения искусства и изобретения. Дело в том, что в развитии нужно различать две стороны: материальную и духовную, или нравственную, которые очень часто расходятся между собой. Нравственная сторона может быть очень высокой при весьма низкой материальной культуре, равно как и наоборот. История полна примерами этого. Поэтому, когда Библия говорит о великом совершенстве первых людей, то имеет в виду более важную сторону совершенства — духовную, а не материальную. Поэтому-то и нельзя видеть противоречия между свидетельствами Библии и антропологии о жизни первых людей. Утверждение такого противоречия является тем более произвольным, что выводы антропологии не отличаются твердостью по вопросу о состоянии прародителей, даже более — наука не имеет никаких прямых данных для суждения о первобытном состоянии человека. Родиной человечества была Азия, но антропология делает свои выводы на основании раскопок не в Азии, а в незначительной части Европы.

Источник, из которого кроме Библии могут быть заимствуемы сведения о начальном состоянии человека, заключается в преданиях разных народов о первобытных временах человеческого рода. Но всеми этими преданиями утверждается мысль, согласная со свидетельством Библии. В преданиях первобытное состояние человечества обыкновенно изображается счастливым, свободным от забот и нужд последующих времен, состоянием близости к Божеству и нравственного совершенства, «золотым веком» (у Гезиода), а последующее — временем вздыханий о потерянном рае, временем покаяния. а также и

расстройства в мире. Такие предания находятся у народов Азии, Европы, Африки и Австралии, а также у народов, открытых в новое время (напр. у американцев — жителей Мексики, Парагвая и др.). Такое замечательное взаимное согласие преданий не может быть плодом фантазии. Оно объяснимо только тем, что все эти предания воспроизводят по частям первоначальное истинное предание о первобытном состоянии человека, в его чистом виде сохранившееся в Библии, и что в основе всех этих преданий лежит действительное, историческое событие.

§ 74. Грехопадение прародителей

Невинное и блаженное состояние прародителей не было состоянием неизменным и не досталось в удел их потомкам. Бытописатель не указывает, как долго жили прародители в раю, но говорит, что они нарушили завет с Богом и пали. Возможность падения первых людей заключалась в том, что они стояли еще на пути испытания, и свобода их не была еще совершенно утверждена опытом и навыком в добре. Впрочем ясно, что при тех совершенствах, какими обладали они, и при постоянном их общении с Богом, это была только возможность падения, так что падение их было бы непонятно, если бы бытописание не открывало первоначального источника и причины его вне человека.

О грехопадении прародителей бытописатель повествует так: *зми́й же бе мудрейший всех зверей, су́щих на земли, ихже сотвори Господь Бог. И рече зми́й жене: что яко Рече Бог: да не ясте от всякаго древа райского? И {стр. 312} рече жена змию: от всякаго древа райского ясти будем от плода же древа, еже есть посреде рая, рече Бог, да не ясте от него, ниже прикоснетесь ему, да не умрете. И рече зми́й жене: не смертью умрете. Ведяше бо Бог яко в оньже аще день снете от него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое. И виде жена, яко добро древо в снесь и яко угодно очима видети, и красно есть еже разумети: и взяше от плода его, яде; и даде мужу своему с собой, и ядоста (III, 1–6).*

Таким образом, грех проник в человеческую природу под влиянием змея-искусителя; который прельстил Еву к преступлению заповеди. Под змеем-искусителем в собственном смысле нужно разуметь не обыкновенного змея, но особое существо — духовное, разумное и при этом злое, которое только пользовалось змеем-животным, как орудием искушения. Таким существом был отпавший от Бога ангел, т. е. диавол. В других местах Писания искушение прародителей ко греху и приписывается прямо диаволу. Так, Спаситель называет диавола *человекоубийцею искони*, и именно потому, что он виновник греха и смерти в человеческом роде, а всех грешников — *сынами диавола* (Ин 8, 44), Ап. Иоанн также называет того *великого дракона* или *древнего змия*, который искушал человека, *диаволом* и *сатаню*, *обольщающим вселенную* (Апок 12, 9; 20, 2–3). Ап. Павел, говоря, что *зми́й Еву прельсти лукавством своим*, под хитростью змия разумел хитрость сатаны, говорившего посредством этого животного (2 Кор 11, 3). В кн. Премудрости говорится: *завистью диаволею смерть в мир вниде* (2, 24).

Но, хотя грехопадение прародителей совершилось под влиянием диавола, внутренняя и главная причина происхождения греха заключалась в самих прародителях, в их свободе. Диавол явился в рай не как притеснитель человека, но как обольститель, который мог действовать хитростью, советом, внушением, именно теми орудиями, которые хотя могут действовать на свободу, но не могут ее принудить, С другой стороны, — и {стр. 313} сами люди обладали всеми средствами, чтобы отразить все его коварные внушения. а потому, если они склонились на сторону искусителя, самым делом явили непослушание Богу, — то не по

необходимости и принуждению, а по решению собственной свободы. Итак, грех в первых людях произошел от их свободы под влиянием искушения их со стороны дьявола. Таковы же источники греховных действий и всех потомков Адамовых. Следовательно, нельзя считать Бога виновником греха, ни самый грех — явлением необходимым в человеческом роде.

В библейском повествовании о падении человека дается понятие и о самой *сущности греха*, совершенного прародителями. Видимая сторона греха состояла в нарушении положительной заповеди Божией чрез вкушение плода с запрещенного дерева. Но эта заповедь дана была первым людям непосредственно Самим Богом и являлась, таким образом, выражением Его воли. Отсюда, с внешней (формальной) стороны грех первых людей, как и всякий грех (*грех есть беззаконие* — 1 Ин 3, 4), был *преступлением* нравственного закона и *преслушанием* воли Божией (Рим 5, 15–20). Но по внутреннему своему существу этот грех заключался в горделивом разъединении твари со своим Творцом, был проявлением непомерного самолюбия, выразившегося в желании достигнуть равенства с Богом и быть в полной независимости от Него. Следовательно, это тот же грех, который был причиной ниспадения самого искушителя и многих из горних духов с высоты ангельского величия в бездну гибели и унижения. Характер обнаружения такого превратного нравственного настроения в человеке имел лишь ту особенность, свойственную собственно человеку, как существу духовно-телесному, что к чисто духовному желанию — «*быть, яко бог*», присоединилось желание преступного чувственного удовольствия.

У бытописателя относительно подробно говорится только о грехопадении жены, а о падении мужа лишь замечено, что *жена даде мужу своему*, т. е. запрещенный плод, *и он ел*. Об особенном искушении его и побуждениях ко греху умалчивается, — указано лишь, что он согрешил потому, что *послушал гласа жены своя*, т. е. более, нежели Господа. Поэтому можно думать, что он пал вследствие убеждений жены и пристрастия к ней, разделив, конечно, и все греховные ее помыслы и чувства.

Указанными свойствами греха объясняется и его чрезвычайная преступность или *тяжесть*, — столь великая, что для восстановления человека и уничтожения всех следствий грехопадения потребовалось такое средство, как воплощение и смерть Сына Божия. *Блаж. Августин* называет грех Адама «неизъяснимым отступничеством» (*ineffabilis apostasia*), и говорит, что громадность этого греха даже не может объять наша мысль. «Здесь были, — говорит он, — 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 любодеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена убеждением змия; и татьба, потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостяжение, потому что возжелал большего, нежели скольким должен был довольствоваться» (*Enchirid* с. 45). А Тертуллиан в нарушении заповеди прародителями видел нарушение всего десятословия (Пр. иудеев, 2 гл.).

Впрочем, грех прародителей не столь тяжел, как грех самого соблазнителя, падшего духа; не люди были первыми виновниками зла в мире не они в первый раз измыслили его, а согрешили по наущению отца лжи и всякого греха.

Исторический характер сказания Моисея о грехопадении.

Сказание это должно быть понимаемо буквально. По разным соображениям многие не находят возможным такое понимание. Еще в древности некоторые (Филон, Климент Ал., Ориген) понимали его, как аллегория, иносказание. В новейшее время отвергают его исторический характер рационалисты. Но нельзя предположить,

чтобы Бог в откровении столь существенно важной истины, как происхождение зла в мире, чрез аллегория и символы вводил людей в разные недоумения и колебания, переходящие нередко в заблуждения. Сам бытописатель научает видеть в своем повествовании подлинную *историю* происхождения зла и греха {стр. 315} в мире. В связи с рассказом о грехопадении в тех же главах его несомненно исторической книги находятся географические, этнографические и чисто исторические указания, не допускающие аллегорического понимания. Все ветхозаветное законодательство, весь жертвенный культ и вообще все учение о спасении стоит в связи с рассказом кн. Бытия о грехопадении, как историческом событии. Свящ. писатели и Ветхого и Нового Завета ссылаются на этот рассказ, принимая его за подлинную историю грехопадения (напр. Ос 6, 7; Прем 2, 23–24; Сир 25, 27; Рим 5, 12–21; 2 Кор 11, 3; 1 Тим 2, 14 и др.). Равно и отцы и учителя церкви обыкновенно понимали и объясняли рассказ о грехопадении в собственном, буквальном смысле, как истинную историю (напр. Злат. На Быт 16 бес; Август. О кн. Бытия XI, 27–35; Ефрем Сир. На Быт 3 гл. и др.). Наконец, подтверждением исторического характера его могут служить существующие у многих языческих народов сказания о начале зла в мире, сходные с библейским. Это сходство состоит не в общей или основной только мысли, но и в подробностях. В них упоминается о жене, как первой виновнице несчастий человека, о божественной заповеди, о каком-то особенном растении, от вкушения которого произошло зло на земле, о злом существе, в образе змея или другого какого-либо чудовища, искушавшего жену и т. п. Очевидно, сходство преданий о грехопадении, как и о райской жизни, может быть объяснено только тем, что в основе их лежит воспоминание о действительных событиях, совершившихся на заре человеческой истории и описанных в Библии.

Разъяснение недоумений по поводу Моисеева сказания о грехопадении прародителей. — Библейское сказание о грехопадении, особенно ввиду необъятной глубины зла, происшедшего вследствие греха прародителей, не свободно от некоторых возражений и недоумений.

1. Предлагают вопрос: если грех произошел от свободы человека, то *зачем Бог дал человеку свободу*, в которой заключалась *возможность греха*? Ответ на это недоумение можно дать следующий. Даруя человеку свободу, Бог возвысил его над всеми неразумными тварями. Следовательно, роптать на Бога за дар свободы, значит роптать на то, что Он слишком благ к человеку, что не уравнил его с животными. Что же касается дарования человеку свободы с возможностью греха, то без такой возможности свобода не отличалась бы от необходимости. Тогда и добродетель не была бы заслугою и он пользовался бы блаженством не по праву. При этом нужно иметь в виду, что возможность греха в свободе человека, по мере укрепления последней в добре, постепенно ослабевала бы и, наконец, перешла бы в невозможность греха, как свобода утвердившихся в добре ангелов и святых людей в загробной жизни.

2. Зачем, говорят далее, *Бог дал человеку заповедь*, когда предвидел нарушение ее? Такая заповедь необходима была для упражнения и укрепления воли его в добре. В даровании заповеди видна любовь Божия к человеку, дабы он, развиваясь сообразно с своей природой и назначением, мог снискать еще высшее блаженство, чем какое

даровано ему по сотворении. И при этом заповедь эта для того, кто владел целым раем и всей землей была заповедью легкой. В невинном состоянии человека и запрещение не имело того раздражающего и возбуждающего характера, как желание в состоянии человека падшего (Рим 7, 7). Но и в падшем состоянии не закон виновен в том, что люди его нарушают, подобно тому, как в худом употреблении лекарства виновен не врач, а больной.

3. Зачем, возражают, *допущен Богом в рай искуситель*, и притом столь хитрый и сильный во зле, когда Бог предвидел обольщение им прародителей? Бог не возбрал диаволу искушать человека потому же, почему не возбрал и человеку сорвать смертоносный плод с древа познания. Для этого надлежало бы лишить их свободы, но *нераскаянна дарования Божия*. Дьявол не обладает и всесильной властью над человеком. Он явился в рай не как притеснитель, а как искуситель. Человек при помощи богодарованных ему сил, светлых и непомраченных грехом, осеняемый благодатью Божиею, мог оказать искушению противодействие и победить его. При том же Адам согрешил, последовав внушению не диавола, а жены своей.

4. Высказывают еще такое недоумение: так как Бог от вечности предвидел, что человек не устоит в добре, падет вместе с собой низринет в погибель и бедствия всю тварь, то *зачем же Он создал его?* Недоумение древнее, волновавшее умы ветхозаветных праведников (3 Езд 7, 46–54). Но, предвидев падение человека, Он от вечности же предопределил и искупление (Ап 13, 8). «Бог {стр. 317} знал, говорит св. *И. Златоуст*, что Адам падет, но видел, что от него произойдут — Авель, Енос, Енох, Ной, Илия, произойдут пророки, дивные апостолы — украшение естества, и богоносные облака мучеников, источающие благочестие». Он дал падшему человечеству средства возвратиться в прежнее блаженное состояние; если же не все ими пользуются и иные погибают, то это их собственная вина и, если бы ради этих Бог лишил, радости блаженного бытия миллионы разумных существ, то не значило ли бы это, что Он из-за зла отказал в бытии и добру. «Тогда зло победило бы благодать Божию» (Дамаскин Точн. изл. в. IV, 21).

§ 75. Следствия грехопадения

Грех, совершенный прародителями в раю, сопровождался разнообразными губительными последствиями для человечества, т. е. как для самих прародителей, так и для всего происшедшего от согрешивших потомства. Церковью еще в древности (в V в.) было отвергнуто, как ложное, учение, будто нарушение прародителями райской заповеди не имело никаких особых последствий ни для самих прародителей, ни для их потомства (мнение пелагиан, в новейшее время повторяемое социнианами и рационалистами). Следствия грехопадения, по учению православной церкви (см. Посл. вост. патр. 6 и 14 чл. Прав. исп. 12–24; Катих. 3 чл.), простираются на душу человека, на его тело и внешнее благосостояние. Даже самая видимая природа подверглась проклятию за грех человека. Следствия эти однако не суть только естественное произведение греха, но некоторые из них служат положительными *наказаниями* со стороны правды Божией за грех.

I. Человек в нарушении заповеди Божией обнаружил горделивое стремление к независимости от Бога, внутренне возжелал сам быть богом. Первым следствием такого отчуждения человека от Бога было то, что душа *лишилась благодати Божией* укреплявшей естественные силы невинного человека в направлении к добру. Через это человек сам себя обрекал на *духовную смерть*, согласно определению Божию: *в онъже аще день снесете от него, смертью умрете*. Смерть души {стр. 318} есть не прекращение личного бытия человека, ибо душа бессмертна, но разъединение ее с Богом, в Котором жизнь всего живущего и животворный свет человеческого духа (Ин 1, 4; Деян 17, 28; Пс 35, 10). Вследствие такого разъединения душа хотя сохраняет бытие, но жизнь ее принимает ложное, противное ее природе, направление, ибо истинная жизнь духа без благодати Божией так же невозможна, как невозможна жизнь телесная без пищи и воздуха. Поэтому, насколько человек удаляется от Бога, устремляясь по пути зла, настолько приобщается духовной смерти (Иак 1, 15; 1 Ин 3, 14; 5, 16–17; Рим 1, 32 и др.). Отсюда бывают различные степени духовной смерти, как и духовной жизни. Конечно, первые люди еще не ощущали всех ужасов духовной смерти, ибо раскаялись в своем грехе и получили обетование о Спасителе. Но в потомках Адама зло и удаление от Бога имели раскрыться до решительного отступления от Бога и ожесточения во зло. Таковых ожидает в будущей жизни, после всеобщего воскресения и суда, *вечная смерть, вторая смерть* (Ап 2, 11; 20, 6, 14). Тогда ясно раскроются перед сознанием человека во всем грозном величии слова Божии: *смертью умрете*.

Другим следствием греха по отношению к душе человека было *положительное повреждение духовной природы человека*, — появление в душе, по апостолу, другого закона, противоположного закону ума ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ τῆς ἀμαρτίας), или нового пришлого начала, которое можно назвать началом зла или греховных действий. Ап. Павел в таких чертах изображает обитание и действие в падшей природе человека этого начала: *вем, яко не живет во мне, сиречь в плоти моей, доброе; еже бо хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю. Не еже бо хошу доброе, творю, но еже не хошу злое, сие содеваю. Аще ли еже не хошу аз, сие творю, уже не аз сие творю, но живый во мне грех* (ἡ ἐν ἐμοί οἰκοῦσα ἀμαρτία). *Обретаю убо закон, хотящу ми творити доброе, яко мне злое прилежит. Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку; вижду же ин закон во удох моих, противуюющ закону ума моего, и пле{стр. 319}няющ мя законом греховным* (τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας), *сущим во удох моих* (Рим 7, 18–23). Это деятельное греховное начало, как в прародителях, так и в их потомках, проникло всю их природу. Греховному повреждению подверглись все силы души: ум, воля и сердце.

Повреждение ума выразилось в том, что ум помрачился, потерял ту ясность и пронизательность, которые свойственны были человеку до грехопадения. Это открылось тотчас по грехопадении. Когда согрешившие услышали глас Бога, ходящего в раю, то думали скрыться от лица Господа *посреде древа райского* (Быт 3, 8), забыв, что от Вездесущего и Всеведущего нет ничего сокровенного. В направлении мышления тотчас же обнаружилось т. н. на церковном языке *плотское мудрование* (Рим 8, 7), или просто софизм. Адам слагал вину за свой грех на данную ему Богом жену и, некоторым образом, на Самого Бога, а жена подобным образом слагала вину на змия (Быт 3, 12–13). В потомках Адама повреждение ума обнаружилось и обнаруживается еще яснее (Прем 9, 16), особенно по отношению к познанию Бога и мира духовного (язычество). Самые истины откровения являются неудобоприемлемыми и непонятными для омраченного разума. *Душевен человек*, — говорит апостол, — *не приемлет, яже Духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется* (1 Кор 2, 14). Поврежденный грехом разум готов оправдывать зло и грех во всех его проявлениях.

Грех внес расстройство и в область воли, — человеческой нравственной свободы. Природное ее стремление к добру, правота и невинность, сменились противоположными качествами: «воля преклонилась более ко злу, нежели к добру» (Прав. исп. 23). Так, тотчас же по грехопадении, давая отчет перед Богом в своем грехе, прародители вместо раскаяния приносят лукавое самооправдание и обнаруживают даже некоторое враждебное настроение по отношению к Творцу. Эта склонность воли более ко злу, чем к добру, преобладает и в потомках Адама, так что человек не в силах бороться с этой прирожденной греховностью: *не еже бо хошу доброе, творю; но еже не {стр. 320} хошу злое, сие содеваю*. И такое явление имеет характер более или менее постоянной нормы: *обретаю убо закон, хотяшу ми творити доброе, яко мне злое прилежит. Грех царствует над падшим человеком, подчиняет волю его своей власти* (Рим 5, 21; 6, 12), так что падший человек — *раб греха* (δοῦλος τῆς αμαρτίας — 6, 17, 20).

Повреждение человеческой природы вследствие греха отразилось, наконец, и на сердце как самих прародителей, так и их потомков. До падения сердце прародителей отличалось чистотою и непорочностью, не знало влечений греховных. Но как только они согрешили, в сердце возникли нечистые желания и греховные влечения. Тотчас по вкушении ими запрещенного плода *отверзошася очи обема, и разумеша, яко нази беша*, и они сделали себе опоясание из листьев (Быт 3, 7). *От сердца, извращенного грехом, исходят, по словам Спасителя, помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы* (Мф 15, 19).

Так грех внес глубокое повреждение во все духовное существо человека, все силы духа потерпели повреждение. Вследствие этого в отправлении духовных сил нарушились полное согласие и целесообразность; открылась внутренняя борьба человека с собой. *Плоть бо похотствует на дух, — говорит апостол о состоянии сил в естественном человеке, — дух же на плоть; сия же друг другу противятся, да не яже хотите, сия творите* (Гал 5, 17). Самое тело вышло из совершенного повиновения душе, получило неестественное преобладание над душою и увлекает постоянно человека ко греху.

Кратко совокупность произведенных грехом изменений в духовной природе человека можно обозначить *повреждением образа Божия* в человеке. Но нельзя допускать уничтожения или совершенной потери человеком вследствие греха образа Божия. Существо человеческое после падения не превратилось все в грех, в скверну, но удержало свою сущность [40]. Следы образа {стр. 321} Божия, хотя затмившегося («некия, так сказать, сотрения божественной печати», — по выражению митр. Филарета), сохранились и в падшем человеке, как это видно, напр., из заповеди Божией, запрещающей пролитие крови человеческой: *проливаяй кровь человеку, в ея место его пролиется, яко во образ Божий сотвори х человека* (Быт 9, 6).

Мысль об остатках добра в природе падшего человека раскрывается в Писании и в чертах более подробных. Так, тот же ап. Павел, указывающий на бытие и действие в падшем человеке живого греховного начала, в то же время учит, что и падший человек *соусплаждается закону Божию*, ненавидит зло, хочет добра и любит добро (Рим 7, 15, 22). О язычниках он свидетельствует, что они *закона (откровенного) не имущи, естеством законная творят* (Рим 1, 19), повинуюсь закону естественному и внушению совести. В частности, разум человека хотя потерпел глубокое помрачение, но в нем не исчезло самое стремление к истине и способность к ее познанию, почему апостол называет *безответными* язычников, не познавших того, что можно знать о Боге. *Воля человека хотя сделалась более удобопреклонной ко злу, чем к добру, но не уничтожилась, так что и падший человек в известной степени «по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла»*

(Посл. 14 чл.; сн. Прав. исп. 27). Бытие в падшем человеке не только свободы грешить, но и *свободы на добро* ясно утверждает Писание: *еже хотети доброе, прилежит ми*, — учит апостол. В Писании не предлагалось бы убеждений делать добро, заповедей, равно обетований и угроз, если бы свобода извратилась до неспособности избирать и делать добро. Что грех Адамов не уничтожил свободы, в том же удостоверяет и собственное сознание каждого человека. Сознание свободы сопровождает нравственный поступок человека {стр. 322} от начала до конца. Раскаяние, являющееся после совершения греховного дела, также свидетельствует о свободе воли, — в царстве необходимости оно невозможно. Не совершенно извратилось и *сердце* человека в падшем состоянии, не исчезли в нем *соуслаждение закону Божию*, стремления высшие, духовные, — к Богу и единению с Ним (отсюда всеобщность религии), любовь к добру и движения совести, то осуждающие человека за грех (Рим 2, 14–15), то хвалящие закон (7, 16).

Итак, как ни глубоко грех повредил природу человека, но «в ней сохранились некоторые остатки добра. Посему-то и в таинстве искупления не новая сотворена природа человеческая, а та же обновлена, возрождена, восстановлена.

II. Вследствие тесной связи души с телом, грех произвел расстройство и в *телесной природе, человека*. Он внес в тело человека семена всякого рода болезней, усталости в трудах, расслабления и страданий (Посл. вост. патр. чл. 6). После падения жене, как первой виновнице греха, Бог определил такое наказание: *умножая умножу печали твоя и вздыхания твоя; в болезнях родиши чада* (Быт 3, 16). В лице Евы произнесено наказание всему роду человеческому. И действительно, чадородие всегда и везде соединено не только с сильнейшими страданиями, но и с опасностями для жизни рождающей, — а часто сопровождается и самой смертью.

Но не чадородие только, а и вообще болезни, поражающие род человеческий, определены человеку в наказание за грех. *Се здрав еси: ктому не согрешай, да не горше ти что будет* (Ин 5, 14), — говорил И. Христос исцеленному Им расслабленному, показывая тем зависимость болезней от греха.

Завершением всякого рода болезней, которым стало подвержено вследствие греха тело человека, является *телесная смерть*. Смерть тела есть разлучение души от тела: тело разрушается, подвергается тлению, а дух восходит в новую область бытия (Екл 12, 7). Такое разлучение души от тела не есть закон природы, установленный первоначально волей Творца. Союз души с телом по первоначальному устройению Божию должен был быть вечным, как это подтверждается и христианским учением {стр. 323} о всеобщем воскресении мертвых (1 Кор 15, 35–64). *Бог смерти не сотвори* (Прем 1, 13), Он *созда человека в неистление* (3, 23). Как созданный для жизни бессмертной, человек мог остаться бессмертным и по телу, если бы не согрешил. Правда, тело его создано перстным, и, следовательно, по природе тленным или смертным (Быт 3, 23; 1 Кор 15, 48–49, 53–54), т. е. с возможностью смерти, но без необходимости смерти. Не обладая бессмертием по самой своей природе или, как учил различать блаж. Августин, *невозможностью смерти* (*non posse mori*), оно однако обладало, при *возможности смерти* (*posse mori*), и *возможностию не умирать* (*posse non mori*), — бессмертием условным. Но эта возможность не умирать, с утверждением его свободы в добре (при переходе ее, как учил тот же св. отец, из состояния *posse non peccare* в состояние *non posse peccare*), перешла бы в невозможность смерти. Для этого в раю насаждено было древо жизни, вкушение плодов которого давало смертному по природе человеческому телу возможность не умирать. Но по падении прародителей Бог удалил их от древа жизни, служившего орудием и средством сообщения благодати, дававшей смертному по природе

телу силу вечной жизни. Вследствие этого возможность смерти перешла в *необходимость смерти*. Смерть тела, следовательно, явилась и наказанием греха. О таком происхождении смерти свидетельствует и божественное предупреждение: *в онъже аще день снесите от него, смертию умрете*, и приговор суда Божия: *земля еси и в землю отъидеши*.

Смерть составляет удел и всего рода человеческого. В потомках Адама смерть является уже следствием греха прародителей и наказанием за наследуемую ими от Адама греховность, умножаемую личными грехами. Ап. Павел учит: *едином человеком грех* (ἡ ἀμαρτία) *в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша* (Рим 5, 12). По мысли апостола, в начале истории человека не было греха, а потому не было и смерти. В мир грех вошел как нечто новое, еще не существовавшее, {стр. 324} вошел *через одного человека*, т. е. через Адама (Рим 5, 14–19; 1 Кор 15, 22), а *через грех* (διὰ τῆς ἀμαρτίας) одного вступила в мир и смерть, *и тако* (ὁὐτως), т. е. не иным путем, а именно тем, что люди получили ἀμαρτία, *смерть во вся человеки* (следовательно, не исключая и младенцев) *вниде, в нем же вси согрешиша* (ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον), — *потому что все согрешили с Адамом или в Адаме*, как представителе всего человеческого рода, и согрешили именно тогда, когда согрешил он, а потому все, не исключая младенцев, и умирают. Таков прямой смысл учения апостола о происхождении смерти, подтверждаемый и другими его изречениями. Смерть неразрывно соединена с грехом: *оброцы* (τὰ ὀψώνια — плата, возмездие) *греха* (τῆς ἀμαρτίας) *смерть* (Рим 6, 23); смерть всеобща потому, что все согрешили именно в Адаме: *прегрешением единаго* (τῷ τοῦ ἑνός παραπτώματι) *мнози умроша* (Рим 5, 15). И как бы в предупреждение такого извращения его учения (у пелагиан и некоторых из протестантских богословов), что все грешат *по примеру* Адама и потому умирают вследствие собственных грехов, апостол говорит: *до закона грех бе в мире: грех же не вменяшея не сущу закону*, т. е. до закона нет сознания греха. *Но царствова смерть от Адама даже до Моисея и над несогрешившими по подобию преступления Адамова* (Рим 5, 13–14). Следовательно, смерть могла быть в этом случае наказанием не за личные грехи, а за грех Адама, в котором бессознательно участвовали все люди.

Так было понимаемо учение откровения о происхождении смерти и христианской церковью. В V в., по поводу лжеучения пелагиан, утверждавших, что люди умирали бы, если бы Адам и не согрешил, на поместном карфагенском соборе (418 г.), правила которого приняты Вселенской Церковью, определено: «аще кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы и не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в наказание за грех, но по необходимости естества, да будет анафема» (123 пр.).

Осужденное церковью древне-пелагианское воззрение на смерть {стр. 325} в новейшее время имеет защитников среди натуралистов. По мнению многих из них смерть есть естественно необходимое явление, первоначально установленный всеобщий закон природы, которому человек подчинен по тем же причинам, как и животные. Но против такого взгляда решительно свидетельствует болезненность смерти и тот непреодолимый страх и ужас, который проникает все существо человеческое при ее приближении. При мысли о естественности смерти для человека навсегда останется неразрешимой загадкой, для чего же в таком случае Творцом установлено соединение на краткое время души с телом, прерывающееся смертью вопреки присущей человеку жажде жизни?

III. Грехопадение отразилось пагубными следствиями по отношению к *внешнему благосостоянию* как самих прародителей, так и их потомков. Грех расстроил их внешнее благосостояние. Так, вслед за грехопадением прародителей Бог изгнал их из рая сладости в

место обитания, общее со всеми животными, чтобы человек возделывал землю, поселив их в виду рая и *пристави херувима и пламенное оружие обращаемое, хранить путь древа жизни* (Быт 3, 22–24). С потерей рая они теряли два главные условия внешнего благополучия: изобилие во всем, что потребно для телесной жизни, и предохранительное средство от всяких недугов, от старости и от самой смерти телесной. Вместе с этим много умалилась и ослабела, хотя и не уничтожилась, власть человека над всей природой. Основанием царственной власти человека над природой был образ Божий. С омрачением образа Божия в человеке грехом необходимо должна была умалиться и власть над природой. Стихии и силы природы, покорные человеку невинному и для него безвредные, после его падения не могли не действовать более или менее разрушительно на его тело. Потому-то в раю Адам и жена его не имели нужды ни в какой одежде, но по падении *сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаны, и облече их* (Быт 3, 21). Так открылось в природе начало болезненных и разрушительных влияний на жизнь и благосостояние человека. Точно также животные, прежде бывшие покорными человеку, как своему царю (подобно тому, как, {стр. 326} напр., дикие звери являлись покорными облагодатствованным отшельникам), при виде его, ниспавшего в рабство греху, уже перестали чувствовать инстинктивно его превосходство, силу и власть, а при готовности умерщвлять их и похищать у них собственное их — кожу и шерсть для одеяния своего, — стали или убегать от него, как от более сильного, или нападать на него, как на относительно слабого, и вообще вредить ему.

Сверх этого, Богу угодно было для достижения Своих премудрых целей и в наказание человека за грех расширить особым действием Своего всемогущества область явлений, которые имеют вредное, болезненное или разрушительное влияние на существа живые и чувствующие, или явлений т. н. *физического зла*. По грехопадении Бог сказал Адаму: *проклята земля, в делех твоих, в печалех снеси тую вся дни живота твоего: терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву сельную. В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси* (Быт 3, 17–19). Вследствие проклятия земля лишилась некоторых благ, дарованных ей благословением Творца при ее сотворении: Бог умалил в ней силу плодородия и в известной Ему мере поставил ее в условия, менее для нее благоприятные, чем в каких находилась земля благословенная, как показывают слова проклятия. Но действие проклятия простирается гораздо далее, чем на одно плодородие земли. Апостол свидетельствует: *чаяние твари* (тварь с надеждою ожидает) *откровения сынов Божиих чают: суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю, на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих. Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и соболезнет даже донныне* (Рим 8, 19–22). Но рабство тлению не ограничивается только произращением терния и волчцев. Оно открывается в особенности в таких явлениях, как губительные действия стихий на живые и чувствующие существа, моровые поветрия, разрушительные землетрясения и наводнения, насильственная смерть, — вообще все частные отклонения от законов и целей физического устройства мира. Рабство это так {стр. 327} тяжело и изнурительно для тварей, что при конце мира вся тварь является пророческому созерцанию обветшавшей и распадающейся от ветхости, подобно обветшавшей одежде: *вся яко риза обетшают, и яко одежду свиеси я, и изменятся* (Пс 101, 27; сн. Ис 51, 6). А ап. Петр открывает, что настоящий мир подвергнется преобразованию или очищению посредством огня, и явится в обновленном виде: *нова небесе и новы земли по обетованию Его чаем* (2 Пет 3, 10–13). Следовательно, проклятие так сильно и далеко проникло в тварь, что для нее необходимо огненное очищение, и так глубоко сокрыты в подвергшейся проклятию твари ее первобытная красота и совершенство, которых она лишилась, что, по снятии с нее проклятия, она явится как будто совершенно иною или новою.

Но с точностью определить свойства и степень изменения природы по силе и действию проклятия невозможно, так как не видели благословенной земли в ее первобытной славе и красоте.

§ 76. Переход греха на весь человеческий род. Первородный грех.

Все люди происходят от Адама, согрешившего и осужденного. Поэтому каковыми сделались прародители по грехопадению своем, таковыми являются на свет и все их потомки. Все рождаются не только чуждыми первобытного (райского) состояния невинности и блаженства, но с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы, и потому — *чадами гнева Божия по естеству* (Еф 2, 3), т. е. виновными перед Богом за свою прирожденную греховность. Эта прирожденная *греховность*, путем рождения переходящая от предков к потомкам (*peccatum habituale*), вместе с *виновностью* (*culpa reatus*) или ответственностью перед судом правды Божией за эту прирожденную греховность природы, известна под именем *греха первородного* или *прирожденного* (*peccatum originale vel innatum*). За этот грех все потомки Адама находятся под действием гнева Божия, осуждены на болезни, скорби, на смерть временную и вечную.

{стр. 328}

Первородный грех в потомках первозданной четы, очевидно, не тождествен с грехом самих прародителей. Адам, нарушивши заповедь Божию, совершил и *личное греховное действие*, повергнул в *греховное состояние* и свою богосозданную природу. Но потомки Адама не участвовали своим сознанием и свободой в греховном действии Адама, а потому и наследственный грех в потомках Адама должно полагать не в греховном действии Адама (*peccatum actuale*) и вменении им в вину этого действия, а в *греховном состоянии природы* (*peccatum habituale*), с которым и в котором рождаются все люди, или в наследственной греховной порче и растлении природы, в которой обитает грех (*αμαρτία, vitiositas*), как некоторое живое начало, с силой влекущее к совершению личных грехов, вместе с *виной* (*culpa reatus*) или осуждением его в Адаме. «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, в нем и все стали в *греховное состояние*, а посему не только греху подвержены, но и *наказанию за грех*» (Пр. исп. 24).

Наследственная греховность человека и вменение ее в вину издавна была предметом споров, а некоторым казалась даже неразрешимым недоумением. В древности против прирожденности греха особенно сильно восставали еретики, известные под именем пелагиан. Они утверждали, что Адам своим грехом растлил и повредил только свою собственную природу, но это повреждение нисколько не простирается на его потомков. В новейшее время мнение о состоянии естественного совершенства природных сил человека утверждается рационалистами. Но если бы действительно состояние человеческой природы было состоянием естественного совершенства (нормальным) и не тяготело над человечеством осуждение греха праведным судом Божиим, то не было бы надобности в искуплении, — тогда христианство разрушилось бы в самых основах. Действительность искупления предполагает действительность первородного греха и вменение его в вину человеку. И церковь всегда признавала как *действительность* первородного греха, так и *вменяемость* его всем потомкам Адама.

{стр. 329}

I. В Св. Писании нет наименования первородным грехом наследуемой от прародителей греховной порчи природы человеческой, но самая мысль о всеобщности этой порчи и связи ее с преступлением Адама утверждается и в Ветхом и в Новом Завете.

Так, Писание свидетельствует, что грех составляет *всеобщее* достояние человеческого рода с самой глубокой древности. О нравственном состоянии допотопного человечества бытописатель говорит: *и увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. Земля растлилась перед лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями: ибо всякая плоть извратила путь свой на земле* (Быт 6, 5, 11–12). По окончании потопа сказал Иегова: *не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышления сердца человеческого — зло от юности его* (Быт 8, 21). История послепотопного человечества и в частности избранного народа Божия, содержащаяся в Библии, показывает, что и послепотопный человеческий род своими пороками и беззакониями нисколько не уступал допотопному человечеству. О всеобщей греховности священные писатели свидетельствуют: *еси уклонишася, вкупе непотребни быша: несть творяй благое, несть до единого* (Пс 52, 4; сн. 13, 3; 129, 3; 142, 2; Рим 3, 10–12). По словам ап. Павла, *иудеи же и еллины вся под грехом, ... вси бо согрешиша и лишени суть славы Божия* (Рим 3, 9, 23; ср. Гал 3, 22). *Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас* (1 Ин 1, 8).

Свидетельство откровения о греховности всего рода человеческого подтверждает и всеобщая история народов и человеческих обществ. Эта история есть не что иное, как описание, с одной стороны, пороков человеческих во всех родах и видах, с другой — казней за это, бесчисленных переворотов и {стр. 330} бедствий. Во всех древних религиях зло считается явлением всеобщим, почему жертвы, как средства, смягчающие гнев Божий за грехи человеческие, являются принадлежностью всех религий. Равно и языческие мудрецы (Сократ, Платон, Аристотель, Сенека, Цицерон и др.) жаловались на всеобщее повреждение природы человеческой.

Откровение прямо и ясно поставляет всеобщую греховность в связь с преступлением Адамовым. Так, пр. Давид говорит: *се бо в беззакониих (с евр. в беззаконии) зачат есмь и во гресех (во грехе) роди мя мати моя* (Пс 50, 7). Нельзя понимать этих слов так, будто Давид жалуется на незаконное свое происхождение от родителей, потому что он рожден от законного супружества. Равно нельзя разуметь здесь и личного греха Давида, ибо говорится о грехе, в котором он родился. Остается признать, что Давид говорит о грехе наследственном, который является в человеке с самого рождения, даже с самого зачатия, — о нечистоте, свойственной не ему только, но и каждому человеку (Пс 13, 1–3, 52, 3–4). Подобным образом Иов исповедует: *кто родится чистым от нечистаго? Ни один* (14, 4; сн. 15, 14).

И. Христос в беседе с Никодимом учил: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие: рожденное от плоти плоть есть, рожденное от Духа дух есть* (Ин 3, 5–6; ср. 1, 12–13). Слово *плоть* (σάρξ) на языке Св. Писания как Ветхого, так и Нового Завета (при употреблении в нравственном смысле), обозначает всего вообще человека, с его чувственностью, с его умом, со всеми его и чувственными и духовными стремлениями, настроениями и действиями, противными закону Божию, — особенное греховное состояние духовно-телесной природы (Быт 6, 3; Рим 7 и 8 гл.; Гал 3, 3; 5, 19–21 и др.). Из такого состояния человек не может выйти, хотя бы даже родился во второй раз, потому что *рожденное от плоти есть плоть*, т. е. человек, родившийся от плотского, греховного

человека, по своей природе остается таким же плотским, греховным челове{стр. 331}ком, как и родивший. Греховная порча наследственно передается путем естественного рождения от поколения к поколению.

Но с особенной подробностью и ясностью учение о наследственности первородного греха раскрыто ап. Павлом (Рим 5, 12–21). Апостол учил: *едином (δι «ενός) человеком грех (ή αμαρτία) в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в нем же еси согрешиша... Прегрешением единаго (τω του ενός παραπτώματι) мнози умроша... Единаго прегрешением во вся человеки вниде осуждение... Ослушанием единаго человека (δία της παρακοής του ενός ανθρώπου) грешни быша мнози* (Рим 5, 12, 15, 18, 19 ст.). В этих немногих изречениях апостола весьма точно указывается: 1) что грех вошел в мир *через единаго (δι ενός) человека* — Адама (14 ст.), т. е. в нем, как родоначальнике, причина склонности ко греху, господствующей во всех людях, а не в них самих; 2) что грех, вошедший во всех потомков Адама, есть αμαρτία — расположение ко греху, или, — по другим изречениям апостола, — некоторое *живое греховное начало (ή όικουσα αμαρτία — 7, 20),* которое живет во плоти (18 ст.), живет до самой смерти или разрешения души от тела (24 ст.) и подчиняет своей власти их личную волю (15–23 ст.). Эта греховность природы есть нечто отличное от греховного поступка Адама (личный грех Адама апостол обозначает словами: *πάρπτωση*, также — *παρακοή* и *πράβασις* ‘Αδάμ — 5, 14). В потомках Адама греховность (αμαρτία) есть наследуемое прирожденное свойство природы, располагающее и увлекающее к личным грехам, а в Адаме, напротив, личная сторона греха предшествовала и произвела греховность природы; 3) что с наследуемой потомками Адама греховностью природы перешло с Адама на все его потомство *осуждение (κατάκριμα) за грех, равно и наказание за грех — смерть, ибо в нем вси согрешиша,* т. е. с Адамом и в Адаме, когда он преступил божественную заповедь.

II. Церковь с самых первых веков исповедывала наследственную прирожденность греха. Свидетельством этого служит {стр. 332} существующий в церкви с первых веков *обычай крестить младенцев.* Крещение церковь всегда совершала *во оставление грехов (in remissionem peccatorum).* О таком значении крещения младенцев свидетельствовали не только отдельные учителя древней церкви, но засвидетельствовал целый *поместный собор* (из 66 еп.), бывший в 252 г. в *Карфагене* под председательством св. Киприана. На соборе было постановлено «не возбранять (крещения) младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что, происшедши от плоти Адама, восприял заразу древней смерти чрез самое рождение, и который тем удобнее приступает (по сравнению с взрослыми) к приятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие». (Пис. Кипр. 59, к Фиду), а в одном из правил карфагенского собора против пелагиан (418 г.) провозглашается анафема на тех, которые «отвергают нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей», или говорят, что они «от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть банею пакибытия» (124 прав.). Выраженная в этих определениях вера в переход наследственной греховной порчи от Адама ко всем людям чрез самое их рождение так глубоко была заложена в сознание церкви, что пелагиане, по свидетельству *блаж. Иеронима,* должны были опасаться, чтобы толпа не побила их камнями за отвержение догмата о первородном грехе, если бы они публично высказали это (Прот. пелаг. III, 17).

III. Учение откровения и церкви о *наследственности* греховной порчи и ее следствий, — болезней, бедствий жизни, смерти, не включает в себе ничего неудобоприемлемого и для здравого мышления. Передача от родителей к детям, — и не только детям, но и позднейшим

поколениям (внукам, правнукам и т. д.) известных душевных свойств, известных порочных склонностей, а также и телесных недостатков (напр. предрасположения к известным болезням) — явление совершенно обычное. Было бы неестественно с чисто психологической точки зрения, если бы повреждение нравственной природы прародителей человеческого рода чрез грех осталось только при них и прошло бесследно {стр. 333} для их потомства, не коснувшись его. «Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, — учит *Катихизис*, — так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство» (о 3 чл.). Равно нет ничего неудобоприемлемого для разума и в том, что потомки Адама, как рожденные после падения, не пользуются преимуществами райского, невинного состояния, подвержены болезням и смерти, испытывают разнообразные скорби и бедствия. Наследуя зараженную грехом природу, все они приумножают наследственную греховность личными грехами, а потому естественно терпят наказания за грех, осужденный в Адаме, как родоначальнике. Подобное бывает и в условиях обычной жизни, когда, напр., дети, родившиеся у людей, разжалованных за какие-нибудь преступления или лишенных тех или других прав, приобретенных до совершения преступления, не пользуются теми правами, какими пользовались их родители до разжалования, и это не находят противоречащим требованиям справедливости.

§ 78. Вменение первородного греха

Грех первородный вменяется человеку. Все люди рождаются не только с наследственной греховною поврежденностью своей природы, но и *виновными пред Богом* за свое греховное состояние.

I. В откровении можно находить ясные указания на вменение в вину человеку наследственной греховности его. По словам Спасителя, *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие: рожденное от плоти плоть есть* (Ин 3, 5–6), а ев. Иоанн учит о Боге Слове, что Он *даде область чадам Божиим быти* тем, которые *не от крове, не от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася* (Ин 1, 12–13). В этих изречениях проводится мысль, что наследственная порча наказывается правдою Божиею, ибо лишает человека благ царства Божия, по причине, конечно, внутренней неспособности людей поль{стр. 334}зоваться дарами Божиими, иначе, — обрекает человека на духовную смерть.

Но более прямо выражает мысль о вменяемости первородного греха ап. Павел. Так, он утверждает, что смерть перешла от Адама на всех людей потому, что *в нем еси согрешиша* (Рим 5, 12), — согрешили не сознательным и свободным участием в его грехе, но своею природою. Если же всякий человек своею природою участвовал с Адамом и в Адаме в его преступлении, то, конечно, навлеченные на природу первого человека гнев Божий и осуждение простираются и на всех потомков Адама. И апостол прямо учит, что *единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение, ослушанием единого грешни быша мнози* — собственно все, т. е. по действию одного проступка Адамова распространилось осуждение на всех, ибо все стали грешными.

По словам того же апостола все, верующие в И. Христа, до своего обращения ко Христу, были *естеством чада гнева* (τέκνα φύσει οργής) *Божия, якоже и прочии*, т. е. не уверовавшие (Еф 9, 3), а не вследствие только того, что *вси жихом иногда* (некогда) *в похотех плоти нашей*.

И еще: *все согрешиша и лишени суть славы Божия* (Рим 3, 23), т. е. все люди, как грешники, остаются без прославления Богом и, следовательно, находятся под действием осуждения или гнева Божия.

Наконец, по учению апостола, над всеми потомками Адама тяготееют наказания (а не просто только следствия) греха, как владычество смерти и *над несогрешившими по примеру Адама*, не исключая не имеющих личных грехов младенцев (Рим 5, 12–15), и вообще разнообразные страдания (Рим 8, 17–18). Даже природа вещественная *совоздыхает и соболезнует даже доныне* за грех человека и, следовательно, находится под гневом Божиим (Рим 8, 22 ст.). Всем этим ясно предполагается вменяемость в вину человеку наследственной греховности.

II. Вменение в вину потомкам Адама первородного греха, в котором они не участвовали не только сознанием, но и бы{стр. 335}тием, включает в себе много таинственного, сокрытого в глубинах советов Божиих [41]. Полное и отрадное для сердца разрешение этой тайны — в тайне искупления. Вменение благодати и заслуг Икупителя — второго Адама соответствует вменяемости вины первого Адама (Рим 5, 18–19). И Писание не говорит ясными словами об основаниях вменения греха Адамова его потомкам. Однако в Писании, преимущественно в учении ап. Павла, даны некоторые руководственные указания к уразумению оснований и существа вменения потомкам Адама в вину первородного греха.

Апостол свидетельствует, что все потомки Адама суть *чада гнева Божия по естеству*. Этим, конечно, он показывает то, что в чистой богосозданной природе человеческой произведено расстройство. Такое расстройство в творении Божиим не может быть предметом благоволения Божия, а должно быть, по требованию правды Божией, предметом гнева Божия, а так как каждый из потомков Адама наследует от Адама зараженную грехом природу, то на природе каждого из них должно тяготеть и осуждение или гнев Божий. Но, конечно, до проявления сознания и свободы в человеке эта греховность остается только свойством природы, не проявляется в личных грехах; поэтому на ней собственно и тяготееет осуждение Божие, есть *вменение природе, но не личности*, ибо нет до этого времени личных преступлений: *грех не вменяется не сущу закону* (Рим 5, 13). Отсюда-то объясняется владычество смерти даже над самыми младенцами, которым присуща лишь греховность природы, хотя она и остается в них не проявленной или скрытой, но нет личной греховности и виновности.

По другому наставлению апостола, в природе падшего обитает некоторое живое начало греховных действий, *закон, противовоющу закону ума нашего*; как только человек полу{стр. 336}чает возможность свободно, так или иначе, отнестись к греху природы, то последний, поработав волю человека, делает его своим орудием, — *пленником закона греховнаго* (Рим 7, 15–23). Однако это совершается не без сознательного соизволения на грех самого человека. Отсюда следует, что каждый из потомков Адама свободным действием своей воли приобщает себя к его греху, и делает греховность природы своим *личным грехом*. Если же наследственная греховность господствует в потомках Адама не без зависимости от их свободы, то, — следовательно, может и вменяться как грех в собственном смысле. Но это же ведет к заключению, что степень вменения и осуждения наследственного греха соразмерна со степенью участия личного сознания и свободы каждого человека в развитии греха в его природе.

Таким образом, основанием вменения греха Адамова потомкам его служит, с одной стороны, беспредельная святость и правда Божия, преследующая и осуждающая расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой,

а с другой стороны — личное свободное согласие на грех каждого человека, ибо *нет праведного ни одного* (Рим 3, 10), *все согрешили* (13 ст.). Самое вменение и осуждение имеют свои степени.

У древних отцов некоторое подтверждение такого понимания оснований вменения наследственного греха можно видеть в рассуждениях о судьбе некрещеных умерших младенцев (см. у Григория Б. Сл. 40, у Григория Нис. «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью»).

§ 79. Наказания людей после падения, как действия промысления Божия.

I. Наказания, постигшие людей по грехопадении прародителей, это суть испытываемые человеком разного рода бедствия в жизни, как то: скудость и бедность, которыми окружен человек, вместо изобилия плодов земных, изнурительные труды для продолжения своего существования, разрушительные действия стихий, и другие бедствия, приносящие людям скорбь, болезни и смерть. Все они суть вместе и действия промысления Божия, служащие не только проявлением правды Божией, наказующей грешника, но вместе и явлением милости и любви Божией к человеку. Главная цель их — уврачевание греха, пресечение греховных путей человека и его исправление (Притч 23, 14; 2 Кор 4, 16). Попыток такого болезненного, но спасительного врачевания и исцеления, исполнена история человечества, особенно история народа Божия, и все они подходят под один взгляд пророка: *егда убиваше я, тогда взыскаху Его, и обращахуся и утреневаху к Богу: и помянуша, яко Бог помощник им есть, и Бог Вышний избавитель им есть* (Пс 77, 34–35). Так учили смотреть за постигающие людей внешние бедствия и древние отцы церкви. *Василий В.* пишет: «когда слышишь, несть зло во граде, еже Господь не сотвори (Ам 3, 6), слово «зло» понимай так, что Писание понимает под ним бедствия, посылаемые на грешников к исправлению прегрешений... Телесные страдания, и внешние бедствия направлены к обузданию греха... Разрушения же городов, землетрясения, наводнения, гибель воинств, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли и моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтобы уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пророки уцеломудривает всенародными казнями» (Бес. о том, что Бог не виновник зла).

II. Исполненная трудов, скорбей и болезней жизнь человека оканчивается *смертью*. Смерть, являясь следствием и наказанием греха, вместе есть и благодеяние человеку, ибо служит к его благу. Смерть есть благодеяние человеку прежде всего потому, что она освобождает человека от земных скорбей и болезней, порожденных грехом, а главное — пресекает и оканчивает путь самого греха, ибо *умерый свободися от греха* (Рим 6, 7). Опыт удостоверяет, что останавливающим и отрезвляющим образом действует на грешника даже одно предведение и страх смерти, равно и самый вид смерти. Между тем, если бы каждый из грешных людей без конца жил на {стр. 338} земле, то это могло бы привести человечество к неисцелимому всеобщему нравственному развращению, — к такому ниспадению в глубину зла, до которого дошел некогда светлый дух, ставший сатанюю. Так научали смотреть на смерть и древние учителя церкви. По словам *св. Григория В.*, наказание человека смертью есть проявление «человеколюбия» Божия, ибо смерть служит к «пресечению греха, чтобы зло не стало бессмертным» (Сл. 38 и 45). Далее, смерть есть благо и по отношению к телу человека, ибо служит средством к уничтожению греховной порчи в его теле, похоти и тления. Заплатив

в смерти *оброк греху*, оно становится свободным от его власти, очищается от греховной порчи и в воскресении восстанет бесстрастным и нетленным (Феоф. к Автол. II, 26). Наконец, смерть является благодеянием для человека по влиянию, на состояние души в вечной жизни. Чем меньше бремя грехов душа выносит из настоящей жизни, тем легче и отраднее состояние ее за гробом после суда над ней, тем возможнее и доступнее для нее будет облегчение ее судьбы силой молитв церкви, а всего более — всемогущей силой ходатайства Сына Божия.

§ 80. Неправые мнения о первобытном состоянии и первородном грехе в р.-католической церкви и протестантстве

Западными христианскими исповеданиями содержится отличное от учения православной церкви понимание первобытного состояния человека и первородного греха. Римская церковь уклонилась в принятом ею воззрении в сторону древнего пелагианства, а протестантство усвоило крайности учения блаж. Августина. [42].

Р.-католическое учение. — В Римской Церкви неправильные представления о первобытном состоянии и падении человека, в духе полупелагианском, стали развиваться в век схоластики. В этом духе с отчетливостью учение о первобытном состоянии и {стр. 339} первородном грехе было выражено *Ансельмом Кентерберийским* (ум. 1109 г.) и *И. Д. Скоттом* (ум. 1308 г.). Их теория в основных чертах принята была в декреты тридентского собора и таким образом получила значение церковного учения [43].

Римская церковь учит, что безгрешное и невинное состояние прародителей, называемое ею *первобытной праведностью* (*justitia originalis*), было всецелым даром божественной благодати (*donum supernaturale*), после сотворения свыше ниспосланных на природу человека для восполнения ее природных недостатков, *придатком* к естественным силам человека (*donum superadditum*). Состояние природных сил человека, независимо от влияния на него даров благодати и до получения их, было *состоянием чистой естественности* (*status purorum naturalium*), т. е. таким состоянием, которое ничем существенно не отличалось от того состояния, в каком находится каждый падший человек. Вследствие двухсоставности человеческой природы, в состоянии чистой естественности в человеке происходила «некоторая борьба» между духом и телом, духовными (к Богу) и чувственными (к плоти {стр. 340} и миру) влечениями (как в падшем человеке — Гал 5, 17). Для устранения этой борьбы, для восполнения естественного недостатка первозданной природы, Бог потом присоединил к природе человека «чудный дар первобытной праведности». Этот дар, подобно «узде» (по сравнению Скотта) или «кормчему» (по Ансельму), сдерживал беспорядочные естественные движения духовно-телесной природы человека, охранял его от соблазнов, удерживал от силы искушения, подчинял тело и мятежные чувственные влечения духу, а дух Богу, и вообще направлял к добру. «Однако во власти духа было противиться Богу или нет» (Беллярмин).

Естественно, что из таких представлений развилось в Римской Церкви *отрицательное* воззрение на первородный грех. По ее учению, сущность первородного греха состоит единственно и исключительно в *утрате первобытной праведности*, но в своих естественных силах и способностях природа человека (или образ Божий в человеке) не потерпела никакого изменения и повреждения. Она перешла только в состояние *purorum naturalium (virium)*, полученное ею при самом творении. Через грех человек лишился только той «узды» или

«кормчего», при помощи которых существовала в первобытном состоянии гармония между духовной и чувственной сторонами человеческой природы, вследствие чего по падении он стал чувствовать в себе возмущение плоти против духа и внутреннюю борьбу между ними; воля его сделалась разнузданной. Но эта борьба свое основание имеет не в повреждении грехом природы, человека, ибо она изначально в его природе, а в ее двухсоставности. Но так как благодать первобытной праведности была для человека таким даром, который он должен был сохранить (*justitia debita*), то за утрату ее человек *подвергся гневу Божию*. Таким образом наследственный грех в потомках Адама состоит только в лишении первобытной праведности и тяготеющих вслед за сим вине и осуждении, но не в греховной наследственной порче природы. Наследуется же грех через плоть или тело, а душа всякий раз *творится* Богом и вливается (*infunditur*) или вдувается {стр. 341} (*inspiratur*) Им в образовавшееся в утробе матери тело; как дело рук Божиих, она сама по себе чиста и непричастна греху Адама и оскверняется им только чрез соединение с телом, — носителем греха.

Нельзя признать правым р.-католическое учение ни о первобытном состоянии человека, ни о первородном грехе.

В учении о первобытном состоянии прежде всего неправильно представление, будто природа человека до грехопадения, если мысленно ее отделить от первобытной благодати, была тем же, чем стала по падении и разрыве своего общения с Богом. Борьба между духом и чувственностью есть следствие грехопадения человека, а не может быть свойством его богосозданной природы. Признавать ее природным достоянием человека и видеть источник ее в чувственности или в теле человека, не значит ли материю признавать началом зла в мире, а Бога, как Творца материи, Творцом этого зла и Виновником греха в человеческом роде? Другой недостаток римского учения о первобытном состоянии — это чрезмерное разъединение между благодатным даром и природой человека. Человек является как будто безучастно воспринимающим дар благодати и вся его праведность — только внешний сверхъестественный дар, а собственные его силы осуждены на бездеятельность. Но если человеку, как созданному по образу Божию, по самой природе своей свойственно влечение к богоподобной жизни и общению с Богом, то — очевидно, что силы первоизданного, если они воспринимали благодать, не могли не оживляться, не развиваться и не возрастать в том направлении, какое соответствовало их предназначению, а отсюда понятно, что невинное и блаженное состояние первого человека нельзя представлять только сверхъестественным даром благодати в р.-католическом смысле.

В р.-католическом воззрении на первородный грех нельзя не видеть умаления и ослабления его существа и следствий, как и в осужденном церковью древне-пелагианском учении. Наследственный грех превращается Римской Церковью в одну юридическую вину и осуждение, лежащие на всех людях вследствие родового союза с прародителями. Откровение же учит не об {стр. 342} утрате только даров первобытного состояния вследствие грехопадения, но и о положительном глубоком повреждении духовно-телесной природы человека. Признавать, в частности, седалищем греха тело или плоть значило бы ослаблять силу греха и виновность за него, лишая его характера явления нравственного и усвоить ему значение зла физического, как явления естественного, и при том необходимого в человеческом роде, а отсюда — невменяемого.

Учение протестантское. — Протестантство в своем учении о первобытном состоянии и первородном грехе впало в противоположную, по сравнению с римским учением, крайность. Оно признает первобытную святость и праведность человека безусловно естественным

состоянием; человек при самом творении получил от Бога всю совокупность совершенств (совершенных духовных и телесных сил, направленных к Богу), и сам по себе, по своей природе, мог проявлять их совершеннейшим образом, собственными силами любить Бога выше всего, веровать в Него, уповать на Него и соблюдать заповеди Его. Короче, — его первобытная праведность была *натуральным, вместе с человеком созданным, состоянием* (*status naturalis primo homini concreatus*), — иначе, не только образ Божий, но и подобие Божие даны были человеку при сотворении независимо от его свободы, даны вместе с природой [44].

{стр. 343}

Понятно, что при таких представлениях о первобытной праведности состояние человека после падения должно было явиться полной противоположностью, — состоянием глубочайшего извращения человека грехом первородным. Так протестантство и учит. С отрицательной стороны сущность первородного греха оно полагает (как и Римская Церковь) *в утрате первобытной праведности* (*defectus justitiae*). Но в первобытной праведности человек утратил естественную, полученную им при самом творении, способность желать и творить добро, направление своих сил к добру, т. е. утратил не только подобие, но и образ Божий. Положительная же и главная сторона первородного греха, по учению протестантства, состоит в появлении и господстве в природе падшего человека злого начала, или *похоти* (*concupiscentia*) [45]. Под похотью разумеется то *повреждение*, которое в человеческой природе заменило собой первобытную праведность. Это повреждение природы грехом было настолько глубоко, что он не оставил ничего здорового и неповрежденного ни в теле, ни в душе человека, извратил и низшие и высшие силы — ум сердце и волю. «Порча всей природы и всех сил ее грехом явилась глубочайшая, злейшая, страшная, неизмеримая, непостижимая, невыразимая» (Форм. согл. II, 1). В низшей стороне природы человека эта порча выражается в противной закону Божию беспорядочности желаний и движений, в упорной и постоянной склонности ко злу, в высшей — в уклонении ума, воли и сердца от Бога, в отвращении от божественного и тяготения к плотскому, даже в презрении к Богу. Похоть гнездится не в теле, а в душе, — и не есть нечто безразличное в нравственном отношении (как по учению римскому), а есть *грех* в собственном смысле, делающий человека достойным {стр. 344} вечной смерти и вечного осуждения; этот грех не уничтожается даже в крещении, в котором снимается только виновность и наказание за грех, но характер греха или беззакония остается за похотью и после крещения (Апол. 2 ч.). Утверждая столь неискоренимое и глубокое господство греховной похоти к природе падшего, символическое протестантство однако признает, что существенные силы духа остаются в падшем человеке и могут действовать в известной области. Это есть область *гражданской праведности* (*civilis justitia*), или *праведности дел* (*justitia operum*): падший человек «может, напр., говорить о Боге, выражать внешним делом известное повиновение Богу, может повиноваться властям и родителям в избрании внешнего дела, — удерживать руку от убийства, прелюбодеяния, воровства и проч.» (Апол. 18 ч.). Но совершенно не могут действовать силы падшего человека в области *праведности духовной* (*justitia spiritualis*), или в духовных и божественных делах, относящихся к спасению души. В этой области «Человек (после падения) подобен соляному столпу, в который превращена жена патр. Лота, пню, камню и безжизненной статуе, которая не имеет ни зрения, ни вкуса, ни иных чувств, ни сердца» (Форм. согл. II ч., 2 гл. 19–20). Короче, испорченная грехом природа человека лишилась всякой способности к добру, ибо она не имеет свободного произволения (*liberum arbitrium*) к нему; у нее осталось такое произволение только ко злу.

Нельзя признать правильным протестантское представление совершенства первозданных

людей; последние не могли обладать полным совершенством, в смысле окончательного и всецелого раскрытия своих сил и способностей, а имели одни задатки к нему, долженствовавшие развиться только впоследствии. И ангелы не созданы совершенными в духовно-нравственной своей жизни, а только постепенно, путем развития и преуспеяния, достигли возможного для них совершенства. Сам И. Христос, — второй Адам, — не сразу стал совершеннейшим человеком, а постепенно преуспевал в премудрости, и возрасте, и в любви у Бога и человеков (Лк 2, 52). Потому-то на первых по {стр. 345}рах и первозданный человек был окружен постоянными чрезвычайными промыслительными действиями Божиими. При допущении в первом человеке духовно-нравственного совершенства существенно и необходимо принадлежащим его богосозданной природе остается совершенно непонятным и его падение, если не предположить, что оно совершилось по непосредственному определению и действию самой воли Божией, а это, конечно, недопустимо.

Мысль о повреждении грехом природы человека в протестантстве доведена до крайности. Писание, хотя утверждает глубокое повреждение природы человеческой, но не до совершенного бессилия и неспособности человека к деланию добра духовного. И в падшем человеке осталось стремление к истине (Рим 1, 19–20), хотение добра (Рим 7, 18) и природное влечение к нему (Рим 2, 14), совесть, одобряющая за исполнение закона (Рим 7, 16) и осуждающая за нерадение о нем (Рим 2, 15), — соуслаждение закону Божию (Рим 7, 22), способность преуспевать в добродетели, как показывает история обращения сотника Корнилия (Деян 10 гл.), и, следовательно, способность не только к совершению дел праведности гражданской, но и к исполнению обязанностей по отношению к Богу, не отделимых по существу от обязанностей к ближним (1 Ин 4, 20–21). Приводимые протестантами в оправдание своего учения места Писания, в которых естественный человек называется *рабом* и *пленником греха* (Ин 8, 34), *мертвым прегрешеньми и грехи* (Еф 2, 1; см. 1 Кор 2, 14; Ин 15, 4), заключают мысль о повреждении человека не первородным только грехом, но и личными грехами. Самое искупление и возрождение человека показывает, что силы падшего не настолько повреждены, чтобы человек стал совершенно мертв для духовной жизни, совершенно потерял способность к восприятию и усвоению искупительных даров благодати. В таком случае потребовалось бы не исправление и восстановление испорченного, а новое творение совершенно утраченного. Наконец, последовательно проводимое символическое учение протестантства о следствиях грехопадения ведет к мысли о *безу {стр. 346}словном предопределении* как самого падения, так и спасения человека, к каковому и пришло реформаторство. Но мысль о безусловном предопределении — мысль совершенно не христианская.

Очевидно, православное воззрение на первобытное состояние и падение человека чуждо крайностей обоих инославных учений. В учении о первобытном состоянии в нем нет ни того чрезмерного *разделения* между благодатью и природой человека, как в учении Римской Церкви, ни того полного *слияния* между ними (до обожествления человеческой природы), какое допускается протестантством, равно ни преувеличения, ни умаления важности промыслительных действий Божиих о первозданном человеке. В учении же о первородном грехе оно свободно как от пелагиано-римской мысли о неповрежденности человеческой природы грехом, так и от протестантской — о потере человеком вследствие грехопадения даже образа Божия.

Существование зла (греха) в мире и его всеобщее распространение с глубокой древности и до настоящего времени вызывало и вызывает попытки со стороны естественного разума к объяснению его происхождения и сущности. Но все опыты объяснения тайны бытия зла в мире, указывающие корень зла не в свободной воле человека, как учит откровение, а вне ее, являются неудовлетворительными: своими объяснениями они или умаляют, или преувеличивают силу и значение зла, и таким образом вращаются между двумя крайностями — *оптимизмом и пессимизмом*, при своей противоположности сходящихся лишь в признании зла явлением *естественно-необходимым*. Укажем главнейшие из этих мнений.

I. В древнем мире особенно распространенным было *дуалистическое воззрение* на происхождение греха (пессимистического характера). Этим учением грех в человеческом роде признается произведением *вечного злого существа*, которое внесло грех в человеческую природу (учение древней персидской религии и сирийских гностиков), или происшедшим под влиянием *материи*, как совечного Богу злого начала, из которого Бог образовал весь мир, теперь во зле лежащий, и которая соединена с душой, представляющей собой доброе начало. Источник греха в человеке — его тело (учение Платона, александрийских гностиков и манихеев, также павликиан и богомилов). Несостоятельность такого учения очевидна из того, что существование двух вечных, самостоятельных и противоположных друг другу начал, доброго и злого, невозможно. В частности, против дуалистического объяснения происхождения греха свидетельствует *вменение* греха человеку. Такое вменение было бы невозможно, если бы грех был произведением вечного злого существа, находящегося вне человека, или соединенной с человеческим духом материи, как злого начала.

II. В древности же появилось и другое мнение, объясняющее происхождение зла *из внешних причин*, но причин случайных. Так, Пелагий с своими последователями причину зла и греха в роде человеческом полагал в превратном воспитании и влиянии дурных примеров на человека. Адам своим грехом будто бы растлил и повредил только свою собственную природу, но это повреждение нисколько не простирается на его потомков. Влияние Адама на потомков ограничилось влиянием дурного примера. Подобные же мнения повторены и в новейшее время. Почти все английские деисты и французские энциклопедисты, отвергая прирожденную склонность ко греху в человеке, утверждали, что нравственное зло — следствие неправильного воспитания, подражания худым примерам, влияния господствующих в обществе ложных учений, духа времени, неудовлетворительных общественных учреждений и других подобных причин, — мнение, имеющее защитников и в настоящее время (напр. Ричля и его последователей, по мнению которых причина греховности людей — в подражании греховной среде и простом неведении истинного блага).

Опровержением подобного рода оптимистических утверждений служит свидетельство опыта. Всеобщий опыт подтверждает глубокую истинность апостольского наблюдения: *я нахожу за* кон, *что когда хочу делать добро, ближе всего ко мне зло* (Рим 7, 21). И эта склонность более ко греху, чем к добру, проявляется прежде всякого воспитания, влияния греховной среды, дурных примеров, учреждений и т. п. Она свойственна человеку от рождения. Чистота и невинность, с которой будто бы рождаются люди, есть пустая мечта. Дети, прежде всякого постороннего на них влияния, весьма заметно обнаруживают такие влечения (напр., прихоти и капризы, ревность, зависть к сверстникам, ненависть и злопамятство к оскорбителям, желание идти наперекор запрещенным и приказаниям и под.), которые и пристрастная любовь матери не назовет добрыми и чистыми. Внешние условия

могут возбуждать и развивать, или ослаблять, подавлять то, что дано в зародыше в самой природе, но не создают новых сил и способностей. В частности, если бы все зло происходило от воспитания, то из хорошей школы всегда выходили бы хорошие воспитанники, а из худой — худые. Но опыт часто показывает противное. То правда, что как доброе воспитание весьма благотельно, так и худое весьма вредно, но тем не менее и из доброй школы выходят худые воспитанники, и из худой — добрые. Никакое рациональное воспитание не может совершенно освободить людей от греха и сделать их нравственно-добрыми. Равно необъяснимо господство зла в мире и из влияния дурных примеров, греховной среды. Влияние дурного примера, конечно, может быть пагубно, но чтобы из такого влияния выводить все зло в мире, необходимо предположить во всех людях склонность подражать примерам по преимуществу дурным. Точно также неосновательно полагать вину всеобщей греховности в неудовлетворительных общественных учреждениях и порядках общественной жизни. Самые лучшие учреждения оказываются дурными в руках дурных и порочных людей, равно как и наоборот, несовершенные учреждения в руках добрых и умных людей оказываются более удовлетворительными, чем усовершенствованные. При том же самые эти учреждения и порядки общественной жизни — произведение жизни самих же людей.

III. Невозможность объяснить происхождение зла из внеш{стр. 349}них причин указывает, что источник греха — не вне человека, а в самой его природе. Но при объяснении того, в какой именно стороне человеческой природы надлежит полагать источник греха, были высказаны разные мнения.

По одному из высказанных в новое время мнений (лейбнице-вольфианцами) причина всеобщей греховности людей заключается в *несовершенстве и ограниченности природы человеческой*. Несовершенство человека состоит по этому воззрению в ограниченности как разума, так и воли человека. По причине своей ограниченности разум впадает нередко в заблуждение. Поэтому воля, вследствие ложной оценки благ разумом, часто избирает низшее благо вместо высшего, в чем и состоит грех. Но и тогда, когда разум обладает истинными представлениями о благе, воля не избирает высшего блага. Причина этого в ограниченности и слабости воли.

Однако и это, столь оптимистическое мнение, нельзя признать основательным. Выводить зло из свойственной тварям ограниченности или их несовершенства значит всю вину в существовании в мире зла слагать на Бога, как на Творца несовершенных и ограниченных тварей. Неосновательна и сама по себе мысль, будто грех происходит из ограниченности или несовершенства человека. И ангелы добрые ограничены, однако же они безгрешны. Ограниченность — определение *сущности* тварной природы, греховность относится к ее *состоянию*. Ограниченность или несовершенство побуждают к усовершенствованию, грех, как противоестественное явление, вызывает отвращение и человека грешника делает предметом гнева Божия. Нет и полного соответствия между степенью несовершенства и греховностью. Опыт показывает, что большей частью люди, богато одаренные, являются и виновниками величайших преступлений... Дети менее грешны, чем духовно развитые.

IV. Другими из новейших воззрений грех выводится не вообще из ограниченности природы человека, а из некоторых частных и определенных свойств этой природы. Так, некоторые (из школы рационалистов, особенно Шенкель и Шлейермахер) производят грех из *перевеса чувственности над* {стр. 350} *духом*. Требования духа, рассуждают, касаются доброго, а чувственности — приятного, удовольствия. Дух развивается позднее

чувственности; отсюда, вследствие своей слабости, при столкновении требований духа с требованиями чувственности, он подчиняется требованиям плоти, а через это и происходит грех. Но даже если бы и было справедливым это мнение, оно не объясняет дела. Вопрос о сущности зла остается нерешенным. Откуда, спрашивается, такое разъединение между чувственностью и духом? Где его основание и какой смысл? Если же признать такое явление естественным следствием первоначального устройства богосозданной природы человека, тогда грех будет явлением необходимым, Бог — виновником греха, что, конечно, недопустимо. Противоречит и опыту указанное объяснение происхождения греха. Есть много грехов, которые развиваются совершенно независимо от чувственности, каковы, напр., гордость, честолюбие, властолюбие, зависть, ненависть, ложь и др. Есть и такие грехи, которые не только не выводимы из чувственности, но идут совершенно вразрез с ее требованиями, напр., скупость, упорно отрекающаяся не только от удовольствий, но и от чувственных потребностей жизни, гордость, находящая самоуслаждение в лишениях, и под. Наконец, злое начало является развитым в злых духах более, чем в людях, но они суть существа бесплотные.

V. В новейшее время получил особую распространенность взгляд на зло, как *необходимую ступень* (момент) *в развитии добра*. Этим мнением предполагается, что зло есть не только естественное, но и необходимое явление, такое, без которого и нельзя представить живой человеческой деятельности. В сущности оно даже не есть что-либо действительное, реальное, но только недостаток или лишение добра, подобно тому, как темнота есть только недостаток света, или холод — недостаток тепла. Оно есть необходимая переходная ступень к добру, возбудитель, двигатель добра; без зла не было бы и добра в мире.

Но зло (грех) не есть и никогда не может быть необходимой ступенью человеческого развития. *Мерзость Господеви путие нечестивых* (Притч 15, 9). Господь ненавидит *беззакония и неправды* (Ис 33, 15). Грех есть широкий путь, *вводящий в пагубу* (Мф 7, 13); конец этого пути — *смерть* (Рим 5, 12). Различие между святостью и греховностью не *количественное*, а *качественное*: грех не есть неполное соблюдение закона, но совершенное *беззаконие* (1 Ин 3, 4). Ненависть, злоба не есть известная степень любви, но стремление, противоположное любви. И по свидетельству нравственного сознания всех людей, зло или грех не есть необходимый путь к совершенству, а напротив — *зло есть то, что не должно быть*, следовательно, явление противоестественное. Соделанное человеком зло вызывает в нем горькое чувство раскаяния. Против зла всегда восставало и восстает нравственное чувство всех людей; а необходимое по природе не могло бы вызвать такого протеста против себя. Равно и самое зло не появлялось бы в чудовищных злодеяниях (убийства самых близких лиц), в противоестественных пороках (напр. страсть к наслаждениям и неумеренность, самоубийство), неизвестных даже в мире животных, если бы оно составляло необходимую ступень в развитии человека, указанную ему мудрой волей Самого Творца. В действительности зло не только не есть необходимое условие развития добра, а напротив, — препятствие к развитию добра, сила, не создающая добро, а разрушающая его. Наконец, если зло есть необходимый переходный момент в нравственном развитии разумно-свободных существ, то не следует ли людям возвести в правило жизни положение: будем делать зло, чтобы отсюда произошло добро?

VI. Неудовлетворительность объяснений происхождения греха и всеобщей греховности в роде человеческом помимо свободы человека и вменяемость греха человеку указывают, что грех — дело свободы человека. Но еще в древности высказывалось мнение, что души

человеческие злоупотребили своєю свободой в довременной жизни — до соединения с телами, в наказание за что и посылаются в тела (мнение Платона, Филона, особенно Оригена). Подобное же объяснение происхождения всеобщей греховности людей повторено и в новейшее время (в философии — Кантом, Шеллингом, в протестантском богословии — Юл. Миллером). Но такие объяснения происхождения врожденной греховности совершенно произвольны. Наше сознание ничего не говорит ни о существовании умопостигаемого мира (о предсуществовании душ), ни о довременном падении их, о котором нет в душе никаких воспоминаний.

Так недостаточными оказываются все, несогласные с учением откровения, опыты объяснения происхождения и сущности зла. Богооткровенное учение — единственно свободное от односторонностей. Оно признает бытие зла во всей силе (вопреки теориям оптимизма), — в такой, что для искупления от зла необходимы были воплощение и смерть Сына Божия, но и не преувеличивает его значения (как в теориях пессимизма), делая возможной и обязательной для человека борьбу со злом, а в вере в Искупителя указывая и действительное средство для победы над злом.

Отдел третий.

О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому

§ 82. Необходимость особенного промысления Божия для спасения падшего человека. Содержание и разделение учения о Боге Спасителе.

I. Многочисленны, разнообразны и неисповедимы пути естественного промысления Божия о роде человеческом. Но действиями естественного промысла Божия не искореняется сила греха, проникшая все существо человека, не уничтожаются и его следствия. Если бы Бог ограничился только такими действиями Своего промысления, то зло, конечно, не могло бы совершенно восторжествовать над добром и сокрушить его на земле, но и само никогда не могло бы, даже при всех усилиях к тому самого {стр. 353} человека, быть искоренено. а без сокрушения греховной силы в человеке, грех навсегда бы оставлял его под тяжестью суда и гнева Божия, в удалении от Бога и в темной власти дьявола. Вместе с этим внешние бедствия (физическое зло) и смерть навсегда явились бы уделом человечества. Увращать человеческую природу, но без разрушения человеческой свободы, искоренить зло ее существа, или, что то же — совершенно обновить и воссоздать человека, воссоединить и примирить его с Богом, возвратить ему бессмертие, потерянное грехом, уничтожить и все пагубные следствия греха во внешнем мире, — все это возможно и мыслимо совершить только особенными, чрезвычайными действиями промысления Божия о человеке. И Господь не восхотел оставить падшего человека на безвозвратную погибель, в жертву вечной смерти и злу. Он определил избавить его от осуждения, — спасти его. Совокупность благодатных действий Бога, как Спасителя людей от греха, проклятия и смерти, называется божественным *домостроительством* (οικοδομία, в ц.-слав. Библии — *смотрение*, напр. Еф 3, 2, 9; Кол 1, 25) человеческого спасения.

II. Сущность великой тайны домостроительства, насколько она открыта нам, состоит в следующем. Бог от вечности благоволил избрать чрезвычайное средство к спасению падшего человека через едиnorodного Сына Своего и животворящего Духа Святаго. Обетование о спасении Он благоволил дать людям тотчас по грехопадении раскаявшихся прародителей и в течении веков *приготовлял* их к принятию Искупителя и свободному усвоению плодов искупления. *Егда прииде кончина лета*, едиnorodный Сын Божий, по воле Отца, благоволил нас ради и нашего ради спасения воплотиться от Духа Свята и Марии Девы, вочеловечиться и совершить дело *искупления* рода человеческого. Дух Святой, ниспосланный от Бога Отца искупленным по заслугам Сына Божия, силою Своей благодати прилагает и усваивает людям спасительные плоды искупления, совершенного Сыном Божиим, является их *Освятителем*.

Таким образом, учение об *особеннейших* действиях промысла Божия, имеющих целью спасение падшего человека, есте{стр. 354}ственно разделяется на учение: I) о Боге, как Предустроителе человеческого спасения; II) о Боге, как Искупителе и III) о Боге, как Освятителе.

I. О Боге, как Предустроителе человеческого спасения.

§ 83. Предвечный совет Св. Троицы о спасении человеческого рода. Причина нескорого пришествия Спасителя мира.

I. Богу, как всеведущему, от вечности известно было, что человек не устоит в правой и святой жизни, и падением своим подвергнет осуждению и бедствию и себя и все происшедшее от него потомство. Но от вечности же, зная, что отпавший от Него человек снова обратится к Нему, Он в *совете Божиим*, т. е. в совете трех божественных лиц — Отца, Сына и Св. Духа, определил спасти его и предизбрал к тому средство (Деян 2, 23; Еф 1, 9–11 и др.). Это вечное *проразумение и предопределение* (Рим 8, 29) воли Божией о восстановлении падшего человечества и предизбрание к тому средства до времени пришествия Христова никому не было открыто ясно и вполне, было, как учили апостолы, *тайною воли Божией* (Еф 1, 9) *тайною, сокровенною от век и от родов в Бозе* (Кол 1, 26; см. Рим 14, 24), *утаенной даже от начал и властей небесных* (Еф 3, 9–10; 1 Пет 1, 19–20). Но по совершении искупления И. Христом и сошествии Св. Духа апостолы призваны были *просветити всех, что есть смотрение тайны, сокровенныя от веков в Бозе* (Еф 3, 9), и они возвещали о тайне спасения человека, как о вечном предопределении Божиим: *глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже представи Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего не разуме... Нам же Бог открыл есть Духом Своим* (1 Кор 2, 7–8, 10).

Сущность совета Божия о спасении и определенное в совете {стр. 355} Божиим участие каждого из лиц Святой Троицы в деле спасения в Писании изображаются так.

Богу Отцу усвоится благоволительное определение в совете Божиим спасти людей через едиnorodного Сына Своего. Об этом Сам Спаситель говорил: *так возлюби Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodнаго дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный. Не посла бо Бог Сына Своего в мир, да судит мирови, но да спасетя Им мир* (Ин 3, 16–17; см. 17, 4; Еф 2, 4–7 и др.).

Сыну Божию, по определению Отца, предустановлено в определенное время Своим воплощением, страданиями и крестной смертью совершить наше спасение. Сам Он, говоря о домостроительстве спасения рода человеческого, воспринятом Им на Себя, называет это дело *заповедью Отца* небесного, *волею Пославшего Его Отца. Сего ради Отец Мя любит, яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю... Сию заповедь приях от Отца Моего* (Ин 10, 17–18; см. 14, 3). *Мое брашно есть, да сотворю волю пославшаго Мя, и совершу дело Его* (—4, 34; см. 5, 36).

Участие Духа Святого в домостроительстве нашего спасения состоит в том, чтобы усвоить искупленным грешникам заслуги Сына Божия и Своим содействием совершать в сердцах человеческих дело спасения. Такое участие Духу Святому назначено также от века. Так, ап. Павел пишет солунянам: *избрал есть вас Бог от начала* (απ ἀρχῆς — нередко в Писании указывает на начало безначальное, напр. 1 Ин 2, 13; Ин 1, 1; Ис 43, 13), *во спасение, во святыни Духа и вере истины* (чрез освящение Духа и веру истине -2 Сол 2, 13).

Таково средство, избранное в предвечном совете Божиим для восстановления падшего человека, — средство, в котором *милость и истина Его сретостяся, правда и мир облобызастяся* (Пс 84, 11). В отношении в частности к согрешившим людям к тайне спасения в особенности открылась беспредельная любовь Божия. Не по какой-либо необходимости {стр. 356} Бог благоволил явиться *Спасителем* нашим (как триипостасный Бог называется иногда в откровении, напр. Иуд 25; 1 Тим 1, 1; 2, 3–4; Тит 3, 6), но именно лишь по беспредельной любви к людям.

II. Определив в вечном совете Св. Троицы ниспослать в мир едиnorodного Сына Своего,

Бог временем выполнения совета Своего назначил *конец веков* (Гал 4, 4), *времена последние* (1 Тим 4, 1; 1 Пет 1, 5, 20). До явления Спасителя века и тысячелетия томились люди под рабством греху, в отчуждении от Бога, оставаясь чадами гнева Божия по естеству. Почему так? Причина этого явления не в Боге, а в самом человеке. Бог не мог спасти человека, созданного свободным, одним только действием Своего всемогущества. Насильно увлекаемый к блаженству человек был бы и неспособен к блаженству и недостойн его. Человек мог быть спасенным, когда бы сам добровольно и с любовью обратился к Богу. Но всеобщее желание спасения и возвращения к Богу могло возникнуть в падшем человечестве лишь после более или менее продолжительного пребывания в греховном состоянии, когда бы ужасная сила греха и гибельные его следствия обнаружались вполне и своею тяжестью дали почувствовать человеку бедственность его положения в удалении от Бога, вызвать в нем сознание глубины падения, бессилия собственными средствами выйти из своего состояния и через то возбудить в нем живое стремление опять соединиться с Богом и в Нем одном искать своего спасения и блаженства. Должны были пройти тысячелетия, прежде чем вся сила греха вышла наружу и своей тяжестью побудила человека усиленно ждать своего спасения от Бога.

Но, с другой стороны, и распространение и усиление греха в роде человеческом, без ограничивающих зло действий промысла Божия, могло сделать человечество неспособным к обращению к Богу и спасению во Христе, а без надежды на избавление от греха — приводить к отчаянию. Поэтому со стороны божественного провидения были необходимы по отношению к падшему человечеству такого рода воспитательные действия, которые не допускали бы ниспадения человека в греховное состояние до неспособности обращения к Богу и принятия через И. Христа спасения, с одной стороны, а с другой — давая надежду на избавление от зла, устремляли бы их умы и сердца к обетованному Искупителю и давали возможность узнать Его, когда Он придет. Короче, — необходимо было *приготовление рода человеческого к принятию Искупителя*. Время от грехопадения прародителей до явления Христа Спасителя действительно и было временем приготовления людей к принятию Избавителя.

§ 84. Приготовление рода человеческого к принятию Искупителя от Адама до Авраама

Приготовление людей к принятию Искупителя началось по грехопадении прародителей откровением им тайны искупления. С этого времени и до призвания Авраама в родоначальника избранного народа все люди были приготавлиемы одинаково, т. е. одними и теми же способами и средствами.

По объявлении суда правды Своей над согрешившими прародителями, Бог дал падшим и надежду на спасение через утешительное обетование о Семени жены, имевшем некогда сокрушить главу змия обольстителя. *И вражду положу между тобою и между женою, — говорил Бог змию в присутствии обольщенных им, — и между семенем твоим и семенем твоем. Той твою блюсти будет главу* (по рус. перев. с евр. — оно будет поражать тебя в голову), *и ты блюсти будешь* (будешь жалить) *его пяту* (Быт 3, 15). В этом приговоре искусителю содержится благодатное обетование 1) разрушения союза между искусителем и искусенными, который сам собой образовался через грех человека; 2) продолжения борьбы со злом, как с семенем искусителя (родом злых людей, — чад диавола), в избранном потомстве прародителей, как в семени жены, и 3) наконец, решительной победы над искусителем, которая будет одержана семенем жены в лице необыкновенного Потомка прародителей. Кто именно будет это победоносное Семя жены, первообетованием

еще не дается ясного понятия об этом. Но необычайность дела, которое совершит Семя жены, дает видеть в этом Семени нечто необычайное, — Существо могущественнейшее, высшее духа злобы; наименование же Его семенем жены, а не мужа, как в обычае (т. е. относить семя или потомство к мужу) всего рода человеческого, прикровенно указывает «на потомство, которое выше природы, на чудесное рождение сына от жены без мужа, на рождение Христа-Богочеловека от Девы» (митр. Филарет). В первообетовании дается также понять, что победа Семени жены над диаволом будет соединена с некоторой со стороны Победителя жертвою и страданиями низшей стороны Его существа (*и ты блюсти будешь его пята*). Таким образом, в первообетовании Божиим содержатся основные истины Евангелия, почему справедливо отцы церкви называли его *первоевангелием*.

Дарование этого обетования являлось восстановлением завета Божия с человеком, разрушенного грехопадением. Завет этот называется *благодатным*, так как человеку ниспослан дар спасения *туне*, не только без всякой заслуги с его стороны, но и вместо вечного осуждения за вину его, ибо каждый человек, как грешник, подлежит гневу и суду Божию. В силу этого завета жившие до явления Искупителя спасались или чаяли получить спасение верою в Него, как Грядущего, подобно тому, как и мы спасаемся верою в Него, как пришедшего Искупителя.

С дарованием людям обетования о великом Потомке-Избавителе, *смотрение* Божие о человеке, естественно, должно было состоять в сохранении и распространении между людьми спасительного чаяния пришествия Искупителя и вообще в охранении веры и благочестия между людьми, при необходимости для них борьбы с диаволом и его семенем. Средствами для этого, кроме общепромыслительных действий Божиих в мире и наказаний, постигших прародителей и их потомков за грех, служили: явления и откровения Божии людям, некоторые чудесные события, как чудесное переселение Еноха от земной жизни к небесной {стр. 359} (Быт 5, 24), чем дан для всех родов образ покаяния и праведной жизни вместе с наградой за эту жизнь (Сир 44, 15), долголетие допотопных патриархов (от 700 до 900 л. и более), способствовавшее сохранению и распространению между людьми обетований об Избавителе и преданий о первобытных блаженных временах, и другие. Особенное же значение в ряду приготовительных средств имели: жертвы, потоп и смешение языков с рассеянием племен.

Происхождение *жертв* восходит к первым временам человеческого рода. Каин и Авель, сыны Адама, уже приносили жертвы Богу, и притом Авель — от первородных стада своего (Быт 4, 3–4). Догадываются, что кожаные одежды, в которые облек Бог Адама и жену его, сделаны были из кожи животного, принесенного в жертву. Жертва Авеля наводит на мысль, что приносить в жертву первородных Авель научился от Адама, Адам — от Бога, а Бог явил в них *Агнца, закланного от сложения мира* (Апок 13, 8). Жертвенное богослужение распространилось во всем человеческом роде. Воспитательное значение жертв в деле приготовления людей к Искупителю, особенно в их чистом виде, состояло в следующем. В своей жертве человек видел, что оброк греха есть смерть. Заклание жертвенного животного изображало собственную его повинность смерти. Следовательно, жертва вводила его в сознание своих грехов (Евр 10, 3), виновности перед Богом, повинности смерти. С таким сознанием пробуждалась потребность и желание избавления от греха и смерти, а это естественно обращало человека верой и упованием к прообразуемому жертвой Избавителю, Который некогда Сам Себя принесет в жертву для спасения людей.

Всемирный потоп был вызван чрезвычайным развитием зла и греха на земле, готовых заразить все человечество, к тому времени весьма размножившееся. Злое семя в лице потомков Каина готово было подавить добро в лице благословенного потомства Сифа. Вся

земля сделалась позорищем насилий, преступлений, разврата и нечестия (Быт 6, 11–12). Когда потопные воды омыли землю от греховных скверн, человечество, {стр. 360} в лице Ноя получив от Бога благословение на размножение, могло народиться в новом виде. Но вместе с этим Богу угодно было не без мудрых целей сократить и продолжительность жизни послепотопного человечества.

В послепотопном человечестве злое семя, особенно в лице потомков Хама, снова выступило наружу. Хамиты и другие с ними племена возымали высокомерное предприятие построить город и воздвигнуть башню до небес, т. е. до небесных облаков (Быт 11 гл.). Сосредоточение человечества около одного всемирного центра угрожало опасностью нового всеобщего развращения, как перед потопом. Вредное нравственное влияние т. н. всемирных городов (в древности Вавилона, впоследствии Рима и др.), где скоплялась и откуда распространялась по всему миру нравственная зараза, не подлежит никакому сомнению. Вследствие этого в планах божественного провидения решено было *рассеяние племен* по разным частям света и смешение языков. При рассеянии по разным странам, если бы в каком-либо народе развилось нечестие, то, при разобщенности жизни и отсутствии общего языка, оно не заразило бы другие племена. Даже если бы и все, за исключением одного племени или семейства, развратились и отпали от Бога, то и тогда бы Бог через это племя или семейство мог спасти весь род человеческий. Но чтобы рассеяние племен достигло своей цели и навсегда сделалась невозможной всемирная централизация, необходимо требовалось *разделение языков*. Различие языка во все времена служило и служит самым действительным средством разделения народов, — более действительным, чем географические пространства.

Смешением языков и рассеянием народов закончилась общая история первобытного человечества и положено начало истории отдельных народов. *Народная обособленность* сделалась основной характеристической чертой всей истории древнего мира и всего его духовного развития. Это разделение на отдельные племена и народности не препятствовало им оставаться верными первоначальной истинной религии, признавать единого истинного Бога и прославлять Его на всех языках, помнить обещания Божии об Искупителе, данные Адаму и Еве, и в нравственной своей жизни *естественно законная творить* (Рим 2, 14). Но древний мир не осуществил этой возможности. Появилось *язычество*, которое охватило все племена земные, в соединении с глубоким нравственным растлением. Тогда Господь, не желая допустить вторичной гибели рода человеческого, благоволил снова спасти людей от губившего их греха через *создание Себе нового народа* среди мира, погруженного в нечестие и идолопоклонство, дабы этот народ послужил тайне спасения и всего человечества. С этого времени и до явления Христа Спасителя иначе был приготавливаем этот богоизбранный народ (преимущественно путем сверхъестественным), иначе все остальные народы, уклонившиеся в язычество.

§ 85. Приготовление народа еврейского

Новый народ, воздвигнутый Богом, был *народ еврейский*. Родоначальником этого народа был Авраам, — муж чистой и твердой веры, сын Фарры, из потомства Симона. С избранием Авраама приготовительные действия Божия к искуплению сосредоточились в потомстве Авраама, сделавшемся *наследственным уделом Божиим из всех народов земли* (Исх 19, 5; Вт 9, 29). Особенное попечение Божие об этом народе Писание изображает весьма наглядно, когда сравнивает еврейский народ с *виноградником*, который насадил Сам Бог, а промыслительные

действия Божии о внутреннем благоустроении этого народа и ограждении его от вредных языческих влияний уподобляет заботам о винограднике виноградаря, который обнес его оградой, очистил от камней, насадил в нем отборные виноградные лозы, построил посреди башню и выкопал в нем точило (Ис 5, 1–7; сн. Иер 2, 21; Мф 21, 33–45). Главнейшими воспитательными средствами к выполнению этим народом своего назначения были: I) дарованное этому народу божественное откровение вообще и в особенности откровение тайны спасения через обетования и пророчества о Мессии; II) прообразы о Нем, особенно обрядовые; III) закон, — {стр. 362} нравственный и гражданский и IV) вся беспримерная, исполненная чудес, история этого народа.

I. Бог воспитывал еврейский народ посредством *откровения* вообще. Среди этого народа всегда были мужи, которые являлись достойными и способными быть органами божественного откровения для сообщения его всему своему народу и всем язычникам. И Бог *многочастне и многообразне глагола* к Израилю (Евр 1, 1), чтобы привести этот народ, а через него и все человечество, к Искупителю. Но особенную важность имели *обетования и пророчества* о Мессии, в которых с постепенностью раскрывалось и уяснялось общее откровение этой тайны, данное прародителям [46]. Укажем главнейшие из них.

а) Первообетование о Семени жены Бог благоволил подтвердить уже родоначальникам еврейского народа — Аврааму, Исааку и Иакову. Заключая завет с Авраамом, Бог, с благословением умножить семя его, как звезды небесные и как песок морской, изрек ему: *благословятся о тебе вся племена земная* (Быт 12, 3), и впоследствии, при жертвоприношении Исаака, изъяснил ему, что это благословение есть благословение в семени его: *и благословятся о семени твоём вси языцы земнии* (Быт 22, 18). Это обетование в последнем виде было повторено Исааку (Быт 26, 4) и Иакову (Быт 28, 14). Смысл обетования тот, что от Авраама, Исаака и Иакова произойдет Семя или такой великий и необыкновенный Потомок, через которого *благословятся вси языцы земнии*. Очевидно, ни к кому другому, кроме Мессии, это обетование относиться не может (Гал 3, 16; Деян 3, 25–26).

Патр. Иаков, благословляя перед смертью сыновей своих, {стр. 363} при благословении Иуды между прочим передрек ему; *не оскудеет князь* (скипетр) *от Иуды и вождь* (законодатель) *от чресл его, дондеже* (т. е. пока не, а не после того как) *приидут отложенная ему и той Чаяние языков* (по перев. с евр.: доколе не придет *Примиритель* — евр. Schiloh, и Ему покорность народов), т. е. скипетр от Иуды и законодатель (или вообще законодательная власти), как знаки царского достоинства, не отнимутся от Иуды до тех пор, пока не придет из потомства его *Примиритель*, Которому покорятся все народы (Быт 49, 10). Таким лицом не могли быть ни Давид, ни Соломон, ни кто-либо другой из царей колена Иудина, но именно Мессия. Таким образом, по смыслу этого пророчества: 1) Мессия произойдет от державного племени Иуды; 2) придет тогда, когда Иуда перестанет иметь своих правителей и царей; 3) по пришествии Его царство Иудино заменено будет всемирным царством покорных Искупителю народов.

Через пр. Моисея Бог дал такое предсказание Израилю о Мессии: *Пророка восставлю им от среды братьей их, якоже тебе, и вдам слово Мое во уста Его, и возглаголет им, якоже заповедаю Ему: и человек той, иже не послушает словес Его, елика возглаголет Пророк оный во имя Мое, Аз отмишу от него* (с того Я възыщу — Втор 18, 18–19). То же пророчество с наставлением — *Того послушайте* повторил и от своего имени Моисей (Втор 18, 15).

б) Во времена царственного пророка Давида образ Мессии обозначен новыми и еще

более частными чертами. Через пр. Нафана Бог возвестил Давиду: *восставлю семя твое по тебе, иже будет от чрева твоего, и уготовлю (упрочу) царство Его. Той созиждет дом имени Моему, и управлю (утвержду) престол Его до века. Аз буду Ему в отца, и Той будет Ми в сына... Царство Его до века предо Мною: и престол Его будет исправлен (устоит) во век* (2 Цар 7, 12–16; см. Лк 1, 32; Деян 2, 30; Евр 1, 5). Получив от Бога отрадное обетование о великом своем Потомке, царственный пророк (бывший и лично прообразом Мессии) воспеваает в псалмах грядущего Спасителя, а за ним и дру{стр. 364}гие псалмопевцы. Но вместе с славою Мессии у псалмопевцев, особенно у самого Давида, находятся поразительные по своей ясности предизображения уничижения и страданий Мессии, вообще Его первосвященнического служения [47].

Обетованный Искупитель называется в Псалтири (в Пс 2, 2 говорится: *князи собрашася вкупе на Господа и на Христа Его*) прямо *Мессиею-Христом* (евр. Maschiach, греч. Χριστός, рус. помазанник), — Христом не в том нарицательном смысле, как помазанниками назывались в Ветхом Завете цари, первосвященники и пророки, а в значении собственного имени Спасителя — Мессии, совмещающего в Себе, как едином, самом достойном помазаннике, служение первосвященника, пророка и царя: *помаза Тя, Боже (Elohim), Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих* (44, 8). О лице Мессии в Псалтири предвозвещается, что Он имеет божественное достоинство: *Господь рече ко Мне, — говорит Мессия от Своего лица: — Сын Мой еси Ты, Аз днесь (ныне) родих Тя* (Пс 2, 7). Давид исповедует Мессию Господом, имеющим вечное бытие от Бога: *рече Господь (Iehovah) Господеву (Adonai, имя Божие, соответствующее Κύριος, Господь, Владыка): седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих... Из чрева прежде денницы родих Тя* (в рус. перев. — из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое; 109, 1, 3). Как человек, Он будет *красен добротою паче сынов человеческих* (44, 3).

О царственном величии и могуществе Мессии в псалмах возвещается подробно и нередко в образах, взятых от земных царств. Мессия имеет явиться могущественным, славным Царем над Сионом. Он Сам говорит о Себе: *Аз поставлен есмь Царь от Него над Сионом, горою святою Его* (2, 6 и след.). Целью царствования Мессии будет распространение на земле истины, кротости и правды: *препояши мечь Твой по бедре Твоей, Сильне, красотою Твоею и добротою {стр. 365} Твоею! и наляцы, и успевай, и царствуй истины ради и кротости и правды, и наставит Тя дивно десница Твоя* (44, 4–5; см. 7–8 ст.). Царство Мессии будет простираться *от моря до моря и от рек* (реки, т. е. Евфрата) *до конец вселенныя* (71, 8 и сл.), и явится *святою горою Господнею* (14, 1; 42, 3), царством праведников (144, 19–20; 35, 11) и святых (109, 4), т. е. всемирным духовным царством.

Подробно предначертан в псалмах и образ Мессии-Страдальца, Первосвященника, имеющего Самого Себя принести в умиловительную жертву за грехи мира. *Клятся Господь и не раскается: Ты иерей во век по чину Мелхиседекову* (109, 4; см. в 39, 7–9: *жертвы и приношения не восхотел еси, тело же совершил Ми еси* и пр.). Жизнь Мессии изображается в псалмах жизнью Праведника-Страдальца. У Него врагов более, чем волос на голове, *им несть числа* (68, 5); от них Он будет терпеть презрение, уничижение, посрамление уподобление червю (21, 7; 68, 20). Обстоятельства страданий И. Христа изображаются в псалмах (особенно Пс 21 и 68) с такою поразительной точностью, что некоторые изречения писаны царственным пророком как бы у самого подножия Голгофы и креста. Предуказываются в псалмах и последовавшие за крестной смертью события, а именно: сошествие Его во ад (15, 10; 29, 4; 67, 5; 87, 6, 16; 106, 16), воскресение (15, 8–10; 11, 6), вознесение на небо и седение одесную Бога, дабы покорить под ноги Себе врагов Своих (Пс 23, 7; 109, 1).

в) После времен Давида среди народа израильского сияло, подобно светильнику, слово пророческое (2 Пет 1, 19). Предсказания пророков о Мессии, о Христовых страстях и о славах, яже по сих (1 Пет 1, 10–11), многочисленны и разнообразны.

О лице Мессии пророки, подобно псалмопевцам, возвещали, что Он будет Бог и человек. Так, пр. Исаия усвоит Мессии наименование *Еммануил* (7, 14), что, по объяснению Евангелиста, значит *с нами Бог* (Мф 1, 23). Он же говорит о Мессии: *нарицается ими Его велика совета Ангел, Чу{стр. 366}ден, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века* (Ис 9, 6), *Бог и Господь* (40, 8, 10). Пр. Иеремия свидетельствует: *сие имя Ему (Мессии), имже нарекут Его: Господь (Jehovah) праведен наш* (Господь — оправдание наше; 23, 6; 33, 16; сн. Мал 3, 1; Вар 3, 36–38). Что Мессия будет и человеком, это предполагается предсказаниями пророков о месте и способе рождения Мессии от Девы и о различных обстоятельствах Его жизни. Особенно знаменательно наименование Его у пр. Даниила *Сыном человеческим*, какое так часто прилагал к Себе явившийся Мессия (Дан 7, 13–14).

Служение Мессии пророки, согласно более ранним обетованиям и пророчествам, изображают тройким: пророческим, первосвященническим и царским, но в более подробных чертах. Явление Мессии, как *пророка* и *пророка всемирного*, яснее других предсказали великие пророки Исаия и Иеремия. Пр. Исаия свидетельствует от лица Мессии, что Его пришествие будет

иметь целью благовестие: *Дух Господень на Мне, Егоже ради (οί ένεκεν — можно передать и так: ради чего, почему) помаза (т. е. Господь) Мя, благовестити нищим посла Мя, исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати пленником отпущение, и слепым прозрение, нареци лето Господне приятно, и день воздаяния* (в рус. Библии — день мщения Бога нашего), *утешити вся плачущия* (61, 1–2; сн. Лк 4, 13–22). Всемирное значение пророческого служения Мессии особенно выразительно раскрывается в пророчестве Исаии о явлении и возвышении горы Господней (2, 2–4; сн. Мих 4, 1. 5). По предсказанию пр. Иеремии, Мессия-пророк возвестит людям именно новый закон, отличный от данного чрез Моисея, а не возобновит только древний, Моисеев: *се, дние грядут, глаголет Господь, и заведу (заклучу) дому Израилеву и дому Иудину завет нов, — не по завету, егоже заведях отцем их, в день, воньже емшу Ми за руку их, извести я от земли египетския; яко тии не пребыша в завете Моем и аз небрегох их, глаголет Господь* (31, 31–35; сн. 32, 37–40; Евр 8, 6–13).

{стр. 367}

О *первосвященническом служении Мессии* пророки предсказывали, что Мессия, как иерей необыкновенный, не по чину Ааронову, а по чину Мельхисидекову, имеет принести и жертву необыкновенную, — Самого себя, и не за грехи личные, а за грехи всего мира. Особенно ясно и подробно предизобразил существо и обстоятельства служения Мессии-Первосвященника пр. Исаия, евангелист между пророками, написавший пророчество об этом как будто у креста божественного Страдальца. Содержание его пророчества следующее: указав от лица Иеговы, что раб Иеговы, т. е. Мессия, весьма прославится, но не вдруг, а пройдя сначала скорбный путь унижения и великих страданий (52, 13–15), пророк так изображает самые страдания и унижение Мессии: *Господи, кто верова слуху нашему (т. е. нашей проповеди), и мышца Господня (т. е. всемогущество Божие) кому открыся (т. е. сделалось очевидным)? Возвестихом, яко Отроча перед Ним, яко корень в земли жаждающей (отпрыск из сухой земли); несть вида Ему, ниже славы (величия); и видехом Его, и не имяше вида, ни доброты. Но вид Его безчестен, умален паче всех сынов человеческих: человек в язве сый, и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице Его, безчестно бысть, и не вменися. Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде, и в язви от Бога и во озлоблении, Той же язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на Нем; язвою Его мы*

исцелехом. *Вси, яко овцы, заблудихом, человек от пути своего заблуди, и Господь предаде Его грех ради наших. И Той, зане озлоблен (истязуем) бысть, и не отверзает уст Своих: яко овца на заколение ведется, и яко агнец перед стригущим Его безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смиренни его суд Его взятся: род же Его кто исповесть? яко возьмется от земли живот Его, ради беззаконий людей Моих ведется на смерть* (53, 1–8). О Его погребении пророк говорит почти как очевидец: *назначили гроб со злодеями, но Он погребен у бога*{стр. 368}*таго, потому что не сделал греха, и не было лжи во устах Его* (9 ст.).

Ясными чертами пророки изображали и образ Мессии, как славного и могущественного Царя, Победителя и Судии непокорных и враждебных народов земли. *Се дние грядут, глаголет Господь, и возставлю Давиду Восток праведный* (Отрасль праведную), *и царствовать будет Царь, и премудр будет, и сотворит суд и правду на земли. Во дних спасется Иуда и Израиль пребудет в надежди* (будет жить безопасно — Иер 23, 5–6; сн. 33, 14–17; Ос 3, 5; Мих 5, 2). Могуществу Царя — Еммануила, по пророчеству Исаии, *несть предела* (9, 7; сн. Зах 9, 10). Цари и князья Ему поклонятся (Ис 49, 7). *Дадется Ему* (Сыну человеческому) *власть и честь и царство, и вси людие, племена и языцы Тому поработают; власть Его власть вечная, яже не преидет, и царство Его не разсыплется* (Дан 7, 13–14; сн. 2, 44).

В изображениях Мессии, как славного Царя, у пророков, как и у псалмопевцев, нередки образы, взятые от земных царств. Изображения ими царства Мессии в таких образах были допускаемы только с тою целью, чтобы сделать более понятными предсказания о царстве Мессии для такого грубо-чувственного народа, как иудейский. В действительности все пророки предрекали, что Мессия будет Царь в смысле духовном, Царь царства не от мира сего (Ин 6, 18; 18, 36). Так, пр. Исаия называет Его *Князем мира* (Ис 9, 6), также *Отроком*, на Котором *Дух Иеговы, но Который и трости уже надломленной не переломит и льна курящагося не угасит* (42, 1–3). Мир, который водворится в царстве Мессии, пророк изображает в таких поразительных образах: *и пастися будут вкупе волк со агнцем, и рысь (барс) почиет с козлицем, и телец и юнец (теленок) и лев вкупе пастися будут, и отроча мало поведет я* (Ис 11, 5–8). Под вечной державой Мессии, по словам пр. Михея, *раскуют мечы своя на рала, и сулицы (копья) своя на серпы, и не ктому возмет язык на язык меча и не на*{стр. 369}*учатся ксему воевати* (Мих 4, 3; сн. 5, 3–5; Зах, 9, 9–10).

Предсказания пророков о происхождении Мессии по плоти касаются: рода, из которого Он произойдет, образа и места Его рождения, а также времени Его явления миру.

Мессия имел произойти *от корене Иессеова*, из рода Давидова. *И изыдет*, — говорит пр. Исаия, — *жезл* (ветвь, отпрыск) *из корене Иессеова* (от усеченного дерева, собственно ствола, — предуказание того униженного состояния, в котором род Давидов находился в год рождения Спасителя мира), *и цвет от корене его взыдет: и почиет на Нем Дух Божий, Дух премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия: исполнит Его Дух страха Божия* (11, 1, 3; сн. 10 ст.).

Рождение Мессии имело быть рождением чудесным, сверх естественным. *Се Дева* (евр. ha-almah, у LXX — ἡ παρθένος, в Вульгате — virgo) *во чреве зачнет*, — говорил пр. Исаия Ахазу и с ним всему народу иудейскому, — *и родит Сына, и наречеши* (с евр. — и нарекут) *имя Ему Еммануил* (Ис 7, 14). Евр. слово almah — дева означает деву не по возрасту только, но и по состоянию, деву непорочную, чистую. LXX перевели евр. almah словом παρθένος (как приводится и у Мф 1, 23; сн. Апок 14, 4), и тем засвидетельствовали, что под almah должно разуметь, — древние иудеи действительно и разумели, — деву в собственном смысле, а не какую-либо молодую женщину, как хотят разуметь позднейшие их потомки. При этом в словах пророка содержится предуказание на рождение сына не вообще непорочной девой, а определенной и известной девой (член ha перед almah в евр. тексте, как и в пер. LXX ἡ

παρθένος), известной, конечно, не современникам пророка, а Духу Божию, глаголавшему чрез пророка.

Место, где имел родиться Мессия, предугадал пр. Михей: *и ты, Вифлееме, доме Евфрафов, еда мал еси, еже быти в тысящах Иудиных? Из тебе бо Мне изыдет Старейшина, еже быти в князя во Израили; исходи* (про{стр. 370}исхождение) *же Его из начала от дней века* (Мих 5, 2; см. Мф 2, 4–6).

Время пришествия Мессии предвозвещено с особенной точностью через пр. Даниила в пророчестве о седминах (9, 24–27): *седьдесят седмин сократишася о людях твоих* (определено для народа твоего) *и о граде твоём святем*, — возвещал архангел Гавриил пр. Даниилу, — *яко да не обещает согрешение* (потеряет силу) *и скончается грех, запечатаятся* (будут забыты или прощены) *греси, и изгладятся неправды, и очистятся беззакония, и приведется* (будет водворена в мире) *правда вечная, и запечатается видение и пророк* (закончатся ветхозаветные откровения и пророчества, исполнившись в Мессии), *и помажется Святы́й Святым. И увеси и уразумеши: от исхода словесе, еже отвецати* (о возвращении народа) *и еже соградити Иерусалим* (с евр. — знай и разумей: от издания повеления о восстановлении Иерусалима), *даже до Христа Старейшины* (‘*Ἡγουμένου* — Вождя; ср. Иез 44, 3) *седмин седьмь, и седмин шестьдесят две* (т. е. всего пройдет шестьдесят девять седмины): *и возвратится* (народ), *и соградится стогна и забрала, и истощатся лета* (обстроятся улицы и стены, но в трудные времена). *И по седминах шестидесяти двух потребитя* (предан будет смерти) *помазание* (χρίσμα вместо Χριστός, евр. Мессия), *и суд не будет в Нем* (т. е. хотя и не будет в Нем никакой вины; ср. Ис 53, 8–9): *град же и святое* (святилище, т. е. храм) *разсыплется со Старейшиною грядущим, и потребятя аки в потопе, и до конца рати сокращенные чином, погибельми* (т. е. потом град и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и истребятся, как потопом, и до конца войны predeterminedены опустошения). *И утвердит завет* (т. е. новый) *мнозем седмина едина: в пол же седмины отъимется жертва и возлияние* (т. е. совершится отменение ветхозаветных жертв и приношений), *и во святилици* (храме) *мерзость запустения будет, и даже до скончания времеи скончание дастся на опустение* (т. е. близ крыла или кровли {стр. 371} храма будут поставлены мерзости опустошителя, и даже до кончины времени передастся т. е. храм вместе с градом опустения).

Под седминами в пророчестве разумеются седмины лет, т. е. круг субботнего года — семилетия (Быт 29, 27; Лев 25, 3–5), следовательно, семьдесят седмины составляют круг времени (70x7 л.) в 490 лет. Счисление седмины должно начинать с того времени, как вышло повеление о восстановлении Иерусалима (25 ст.). Пророки Аггей и Малахия возвещали, что *Желаемый* или *Чаяние всех языков* придет во второй иерусалимский храм, *почему велия будет слава храма сего последняя паче первыя* (Агг 2, 6–10; Мал 3, 1).

Наконец, пророки с чрезвычайной подробностью предвозвестили многие частные обстоятельства жизни Мессии и Его служения. Так, они предсказали, что Ему будет предшествовать Предтеча, уготовляющий путь (Ангел Его, пророк Илия — у Мал 3, 1; 4, 5; Глас вопиющего в пустыне — у Исаии 40, 3–5), что Он будет творить чудеса (Ис 26, 19; 35, 3–6), совершит кроткое и смиренное вшествие во Иерусалим на жребяти (Зах 9, 9), будет предан за 30 сребренников (Зах 11, 12–13), ученики Его рассеются, как овцы без пастыря (Зах 13, 7), Его прободут гвоздями и копием (12, 10; 13, 6; Иер 11, 19), смерть Его будет сопровождаться великими знаменьями в природе — солнце померкнет и потрясутся основания земли (Ам 8, 9; Агг 2, 7; см. Иоил 2, 10. 31; Зах 14, 6–7), а по смерти Он воскреснет в третий день (Ос 6, 2; Соф 3, 7; Ис 63, 11) и вознесется на небо (Зах 14, 4), на верующих же в Него обильно изольются дары Духа Святого (Иоил 2, 28–29; Ис 44, 3; 59, 21; Иез 36, 25–27).

Таким образом, в обетованиях и пророчествах Ветхого Завета о Мессии настолько подробно предначертаны образ Мессии и Его великое служение, что воскресший Спаситель, беседуя с учениками на пути в Еммаус, говорил им с упреком: *о, несмысленная и косная сердце, еже веровати о всех, яже глаголаше пророцы* (Лк 24, 25 и след.)!

II. Снисходя к чувственным понятиям народа еврейского, Бог изображал перед ним тайну будущего искупления людей {стр. 372} и посредством *прообразований*. Прообразование (τύπος) есть такое же, как и пророчество, предвозвещение или предизображение Мессии и Его царства, только не словами переданное, а заключенное в лицах, событиях и священных вещах и действиях Ветхого Завета. Прообразы в Ветхом Завете многочисленны. Разделяют их обыкновенно на *исторические* и *обрядовые*. Первые представляются в истории ветхозаветных лиц и событий, последние — в законе обрядовом. Идею спасения в особенности воплощали в себе прообразования *обрядовые*. Закон обрядовый, по слову апостола, был закон, *сень имый грядущих благ*, т. е. в обрядах и священнодействиях церкви подзаконной, как в своей тени, отображалось тело Христово (Кол 2, 17), или самый образ вещей (Евр 10, 1; 8, 5), — Искупитель и совершенное Им дело искупления. Из множества обрядовых прообразований особенно важное приготовительное значение имели *обрезание* и *жертвы*.

Обрезание всех детей мужского пола установлено Богом в знамение завета между Богом и родоначальником еврейского народа (Быт 17, 2). Через обрезание чада Авраама соделывались народом избранным; печать обрезания отделяла их от народов языческих, подобно тому, как таинство крещения делает человека членом Новозаветной Церкви и отделяет его от нехристиан. Вместе с этим, обрезание, напоминая о прародительском грехе, передающемся путем естественного рождения, указывало на необходимость того, что эта нечистота греховная должна быть так же обрезаема и очищаема, как обрезывается то, что служит нечистоте греховной. Отсюда, обряд обрезания должен был возбуждать веру в явление благословенного Потомка, Который имел произойти от народа Божия и даровать человеческой природе совершенное, духовное обрезание сердец (Втор 30, 6), подаваемое в крещении (Кол 2, 11).

Жертвы по происхождению древнее обрезания, но полный закон о жертвах явился позже заповеди об обрезании. Жертвы в Ветхом Завете были действием покаянным — исповеданием греховной нечистоты и виновности перед Богом, действием молитвенным — об очищении и избавлении, и свидетельством {стр. 373} веры в Искупителя, прообразуемого жертвою. При вере приносящих жертвы в обетованного Искупителя, последние имели и силу умиловительную перед Богом, *Аз дах ю (кровь животного) вам у алтаря умоляти о душах ваших: кровь бо его вместо души умолит* (Лев 17, 11).

III. Бог приготовлял Свой народ к принятию Искупителя и через закон нравственный и гражданский, почему апостол называет закон *пестуном ко Христу* (Гал 3, 25).

Нравственный закон требовал от человека святости как по душе, так и по телу: *святи будете, яко Аз свят* (Лев 19, 2). Существо требуемой святости кратко выражено в синайском десятословии (Лев 19, 18), а в многочисленных частных предписаниях закона Моисеева требования десятословия раскрыты подробнее, применительно к жизни частной, семейной, общественной, и были объясняемы пророками. Закон требовал при этом не внешнего, формального исполнения своих заповедей (Ис 1, 11–18), а всецелой нравственной настроенности, сердца сокрушенного (Пс 50, 19), и угрожает проклятием всякому, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона (Гал 3, 10; Втор 27, 26). Столь высокими и строгими требованиями, исполнение которых не по силам падшему человеку,

закон необходимо должен был приводить к познанию греха: *законом познание греха* (Рим 3, 20; сн. 7, 7–8), а это необходимо возбуждало желание, чтобы скорее пришел обетованный Искупитель и избавил от бремени греха и проклятия.

В законе гражданском развиваются и прилагаются к частной, семейной и общественной жизни те же религиозно-нравственные начала, которые даны в нравственном и обрядовом законе. Вместе с этим он подвергал проклятию за нарушение его предписаний и угрожал смертью за преступление почти каждой нравственной заповеди (Исх 21, 15–25; 22, 16–17; Втор 13, 5–10; 15, 16; 17, 2–5; 19, 16–21; 21, 18–21; 27, 16–27). Через это закон полагал предел грубой силе, развитию безбожия, нравственного растления и делал возможным среди мира, зараженного грехом и язычеством, существование такого общества, которое могло сохранять семена божественного откровения, вверенные ему для хранения и передачи другим народам.

IV. Наконец, был воспитываем еврейский народ к принятию Искупителя и через внешние свои *исторические судьбы*. Одна из существенных особенностей истории этого народа, — это обилие чудес и вообще явных действий промысла Божия, то спасавших избранный народ от опасностей, то наказывавших его, то вразумлявших через него языческие народы. Значение таких действий промысла в деле религиозно-нравственного воспитания народа Божия понятно. Подобно этому и значение бедствий, перенесенных евреями. Хотя потомки Авраама и были избранным народом, но они или вели скитальческую жизнь или были в постоянном порабощении у других народов. Так, в Египте они бедствовали, в Палестине недолго наслаждались покоем (лишь в мирное и счастливое царствование Давида и Соломона), бедствовали и в Вавилоне и после плена. Бедствия служили средством к предохранению и очищению их от языческих заблуждений и пороков, располагали к живому сознанию своих грехов, укрепляли веру в Бога и вместе возбуждали и постепенно усиливали желание скорее видеть обетованного Избавителя. Под влиянием вавилонского плена и последовавших бедствий у них усилилось изучение закона и пророков. Для чтения закона и пророков были устроены везде синагоги. Гражданское состояние Иудеи обращало взоры иудеев к пророчествам. Оно было безотраднo. Иудея была под властью языческих государей. Иудеям оставалось одно будущее, а вдали этого будущего сиял светлый образ Мессии и царства Его, начертанный пророками. К этому-то будущему обратились теперь угнетаемые скорбью настоящего и прошедшего сердца народа, к нему устремлялись молитвы, упования, желания Израиля. Мессия сделался предметом народной веры и желаний каждого, даже последнего израильтянина. Как только Иоанн Предтеча явился на Иордан со своей проповедью о покаянии, синедрион послал к нему священников и левитов спросить: не Он ли Христос (Ин 1, 19)? Явление волхвов привело в движение весь Иерусалим, где особенно много было чающих избавления (Мф 2, 3; Лк 2, 28). Имя Сына Давидова было на устах у всех: нищие и слепцы (Ин 7, 42; 12, 34) и даже жена хананейская (Мф 15, 22) знали о Сыне Давидовом. Самаряне ожидали, что *придет Мессия, глаголемый Христос, и егда придет, возвестит* им *вся* (Ин 4, 25, сн. 39–42 ст.). Таковы главнейшие пути и средства приготовления богоизбранного народа к принятию Искупителя. Под чудным водительством премудрости Божией иудейский народ исполнил возложенное на него служение: быть хранителем истинного богопочтения и обетований о Мессии. В среде этого народа обрелась благословенная между женами, удостоившаяся быть Матерью Господа. Наконец, Израиль послужил тайне спасения всего человечества и тем, что обетование об Искупителе от него сделалось известным и в мире языческом (см. ниже). Сам по себе иудейский народ, народ *жестоковыйный*, при склонности к язычеству и языческим порокам, без чудного

водительства Божия, конечно, не мог исполнить возложенного на него служения.

§ 86. Приготовление языческого мира к принятию Искупителя

Избрание народа еврейского не было *оставлением* прочих народов: *или иудеев Бог токмо, а не и языков? Ей, и языков* (Рим 3, 29). И язычники не были лишены попечения Божия, которым были призываемы и приготавливаемы к участию в благодати готовившегося совершиться искупления человека. Как на главнейшие пути и средства, которыми провидение Божие подготавливало языческий мир ко Христу, можно указать на следующие: I) на сохранившиеся среди всех языческих народов остатка первобытного откровения и религии; II) на особенное, хотя и сокровенное, руководство Божие духовной жизнью языческих народов; III) на сношения их с иудеями и распространение среди них последними истин богооткровенной религии и, наконец, IV) на политические судьбы древнего мира.

I. Истины первобытной религии о Боге и особенно обетование {стр. 376} о благословенном Семени жены, путем предания сохранившиеся до потопа, через Ноя сделались достоянием и послепотопного человечества. Правда, эти истины мало-помалу потеряли в языческом мире свою первоначальную чистоту, однако продолжали сохраняться, хотя в искаженном виде, и, конечно, не могли не оказывать влияния на религиозно-нравственную жизнь древнего мира. Эти предания могли поддерживать в языческом мире стремление примириться с Богом, ожидание Избавителя и надежду через Него возратить себе потерянное через грех блаженное первобытное состояние, а кровавые жертвы, — средоточие языческого религиозного культа, показывают, что в языческом мире всегда было живо сознание греховности и виновности перед Богом и потребность примирения с Ним.

II. Языческие народы лишены были непосредственного откровения Божия. Им предоставлено было в своей духовной жизни *ходить собственными путями* (Деян 14, 16). Однако, Бог и им *не несвидетельствована Себе остави* (Деян 14, 17) в откровении естественном. В сердцах язычников всегда оставалось также *написанным дело законное, спослушествующей им совести*, возвещавшее им нравственные обязанности (Рим 2, 15). Следуя внушениям врожденной идеи о Боге, особенно при руководстве преданий первобытной религии, люди могли бы приходиться к истинному богопознанию, освещавшему для них путь жизни, равно по указанию совести — *естеством законная творить*. Но они не осуществили этой возможности. Явилось язычество в многочисленных и разнообразных формах. Вместе с этим усилилось и нравственное растление; языческие религии освящали грех и порок. Особенно это растление обнаружилось перед явлением Спасителя в греко-римском мире. (Рим 1, 24–32). Все это должно было привести человечество к опытному познанию силы и глубины повреждения человеческой природы и невозможности восстания или возрождения собственными силами и средствами. И действительно, языческий мир *опытно* дошел, наконец, до сознания человеческой немощи и бессилия в стремлении к истине и добру, в искании божественного. а такое сознание можно назвать драгоценным плодом исторического вос{стр. 377}питания человека, потому что оно способно было возбуждать в людях живое чувство нужды в небесной помощи и приготавливало их к самому принятию ее. Сократ († 399 до Р. Хр.) и Платон († 348) говорили уже о необходимости божественного Наставника для просвещения человечества и направления его на путь добра (Разг. Алкив.), а впоследствии чувство такой нужды должно было делаться и делалось еще живее. И это

понятно. Философия, явившаяся руководительницей язычников в духовной жизни и вообще пытавшаяся разрешить высшие и главнейшие вопросы религии и нравственности, совершенно разрушила народные религиозные верования, объявив богов вымыслами воображения, но в *скептицизме*, которым закончилось ее развитие в дохристианском мире, сама же должна была сознаться в своей бессилии собственными средствами найти истину о Боге, душе человека, цели человеческой жизни, нравственной деятельности и загробной жизни.

Нельзя думать, чтобы к сознанию своей немощи в поисках истины и блага и к жажде небесной помощи пришел языческий мир сам собой, — без тайного водительства Божия. Св. Иоанн Богослов благовествует о Боге Слове: *в Том живот бе, и живот бе свет человеком; и свет во тьме светится, и тьма его не объят* (Ин 1, 4–5). Это благовестие свидетельствует, что Слово, — Сын Божий, — постоянно ведущее избранный народ к определенной ему цели, было светом и руководителем умом и во мраке язычества, хотя Его просветительные и руководительные действия не были ясно сознаваемы и ощущаемы.

III. Промысл Божий вел языческие народы ко Христу и внешними путями, и, прежде всего, через постоянные сношения и соприкосновение язычников с евреями, вследствие чего в языческом мире распространялись иудейские понятия, верования и ожидания. Такие сношения начались очень рано. Еще родоначальник еврейского народа — Авраам постоянно принуждаем был обстоятельствами переходить с места на место и сближаться с разными лицами и народами; то же было с Исааком и Иаковом. Потом пребывание евреев в Египте, чудеса Моисея, странство{стр. 378}вание по пустыне, ознаменованное действиями всемогущества Божия, вступление в обетованную землю, — после того, во времена судей, многократные победы над языческими народами, а также и порабощение последними иудеев, — все эти события не могли оставаться без влияния на язычников (примеры этого: вступление хананейки Раави со всем ее домом в общество Израиля — Нав 2, 8–15; 6, 24; ереев — Нав 9 гл.; история моавитянки Руфи). В последующее время, при царях, сношения евреев с другими народами сделались еще более постоянными, особенно же установилось близкое соприкосновение иудеев с язычниками, когда начались переселения иудеев в языческие земли и рассеяние их среди языческих народов. По разрушении царства израильского большая часть народа была отведена в плен ассирийский. Пленники не возвратились в отечество и навсегда остались в стране пленения. Не все иудеи возвратились и из плена вавилонского. Большинство их осталось в этой восточной столице, а также рассеялись и по другим странам. Иудеи рассеяния везде заводили синагоги и, подобно палестинским братьям своим, каждую субботу читали и слушали в них закон Моисеев и пророков. В синагоги стекались в большом числе и язычники (Деян 13, 44). Пред временем рождения Христова в иудействе появилось даже особенное стремление к распространению своей веры между язычниками. Вследствие такой ревности начало умножаться число *прозелитов* (из них принимавшие обрезание назывались *пришельцами правды* или завета, остальные — *пришельцами врат*) во всех языческих странах, где жили иудеи. Фарисеи предпринимали даже нарочитые путешествия для обращения язычников (Мф 23, 15).

Особенным делом промысла Божия о язычниках был перевод св. книг Ветхого Завета, с еврейского на общеупотребительный тогда греческий язык. Перевод этот, известный под именем перевода LXX толковников (собственно LXII), сделан в эпоху Птолемея для александрийской библиотеки (не ранее половины III в. и не позже половины II в. до Р. Х.). Событие это было важно и спасительно для всего языческого мира, которому св. книги были недоступны в еврейском подлиннике.

{стр. 379}

Св. Писание, переведенное на греческий язык, сделалось доступным для всех ученых и любознательных язычников (Деян 8, 27–28), и, конечно, много способствовало распространению между лучшими из них иудейских понятий и верований. Со времени своего рассеяния иудейство оказывало религиозное влияние на языческий мир и вообще литературным путем (через т. н. сивиллины книги, исторические и философские сочинения иудейских писателей).

IV. Наконец, промысл Божий направлял к принятию христианства языческий мир через политические судьбы его. Со вне языческий мир постоянно стремился к образованию обширнейших и сильнейших царств в мире. Поочередное явление великих монархий в древнем мире служило великой цели провидения Божия — приготовить мир языческий к христианству. Ко времени явления Спасителя весь древний мир был объединен под верховным владычеством Рима. Политическое объединение народов в разных отношениях могло сделать их более восприимчивыми к христианству и способствовать его распространению. Объединение же, в частности, под главенством Рима предуготовило возможность скорого и удобного распространения в мире христианства вследствие прекращения войн и междоусобий разных народов, распространения греческого и римского языков и греко-римской культуры с ее плодами по отдаленнейшим странам мира, улучшенных путей сообщения и вообще способов сношений между народами и подобных причин.

Итак, языческий мир, по-видимому, предоставленный самому себе, на самом деле так же руководим был Богом к принятию и усвоению дара спасения, как и Израиль. История удостоверяет, что ко времени явления Христа Спасителя языческий мир и действительно пришел в состояние готовности и способности ко вступлению в царство Мессии, особенно в главных представителях образованного языческого мира — греках и римлянах. В языческом мире развилось к тому времени живое желание и ожидание высшей небесной помощи или небесного посланника для спасения погибающего человечества, — чаяние новых времен с новым порядком вещей. Такие ожидания имели почти все древние народы, а народы востока, наиболее соприкасавшиеся с иудеями, и прямо ожидали Его пришествия из Иудеи. Под влиянием этих напряженных ожиданий «спасения из Иудеи» восточные волхвы направили свой путь к Иерусалиму, когда явилось и особенное знамение на небе для убеждения их в исполнении заветного ожидания.

II. О Боге Искупителе

Предопределенное от века спасение людей, по исполнении полноты времени, Бог благоволил совершить чрез *«Сына Своего едиnorodнаго, нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшагося»*, т. е. через Господа нашего И. Христа. Господь И. Христос и есть тот обетованный во времена ветхозаветные и бывший чаянием всех народов Искупитель-Мессия, к принятию Которого человечество было приготовляемо в течение многих веков.

Отсюда, при изложении учения о Боге, как Совершителе нашего искупления, необходимо раскрыть учение: I) о лице И. Христа и II) о совершении Им дела нашего искупления или спасения.

I. О лице Господа И. Христа.

§ 87. И. Христос есть Богочеловек. Особенная важность и непостижимость догмата о воплощении Сына Божия. Краткая история догмата.

I. Обетованный Искупитель мира, Господь наш И. Христос, по Своей природе и достоинству есть воплотившийся едиnorodный Сын Божий, т. е. есть истинный Бог и истинный человек, или *Богочеловек* (Θεάνθρωπος — наименование Спасителя мира, вошедшее в употребление с IV в.); в Нем *Слово плоть бысть* (Ин 1, 14), совершилось, как учит церковь, *воплощение* (σάρκωσις, ἐνσάρκωσις, incarnatio) и *вочеловечение* (ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις) истинного Бога.

{стр. 381}

II. Догмат о воплощении Сына Божия в лице И. Христа для искупления и спасения человека составляет основу, начало и сущность христианства, — камень, лежащий во главе угла (Мф 21, 42–44). На вере в боговоплощение зиждется все духовное ведение (или мирозерцание) христианина и вся духовная жизнь его, все его чаяния и упования, самое его спасение. *Несть иного имене под небесем, данного в человецех, о нем же подобает спастися нам*, кроме имени Богочеловека (Деян 4, 12). *Аз есмь путь, истина и живот. Никто же приидет ко Отцу, токмо Мной* (Ин 14, 6). И. Христос — Богочеловек и христианство неотделимы.

Вместе с этим догмат о богочеловечестве И. Христа есть догмат таинственнейший. *Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти* (1 Тим 3, 14), — великая и глубокая столько, что превосходит разумение не только человеческое, но и серафимских умов (1 Пет 1, 12).

III. Вследствие особенной важности и глубокой таинственности этого догмата, лицо Богочеловека служило во все времена и продолжает служить *знаменем пререкаемым* (Лк 2, 34), т. е. предметом пререканий, борьбы между верою и неверием, истинными и ложными воззрениями на Его лицо. Церковь с самого начала должна была бороться с лжеучениями относительно этого догмата.

В первые три века христианства подвергалось искажению и отрицанию учение о *божестве и человечестве* И. Христа, а с конца IV в. стали возникать лжеучения и об *образе соединения естеств* в И. Христе. В борьбе с этими лжеучениями догмат о лице И. Христа был раскрыт церковью в составленных ею на Вселенских Соборах вероопределениях со всей возможной для этого таинственного догмата раздельностью и отчетливостью. Возникавшие после Вселенских Соборов и до настоящего времени лжеучения о лице И. Христа являются повторением, хотя и в новых формах, но по существу древних заблуждений, осужденных церковью.

1. Учение о воплощении Сына Божия для нашего спасения иудеям казалось *соблазном*, а язычникам *безумием* (1 Кор {стр. 382} 1, 23). Те и другие одинаково враждебно встретили проповедь о Богочеловеке. Первоначально эта вражда выразилась чисто внешне, — в гонениях на христиан, а потом, не прекращаясь во вне, она перешла во внутреннюю борьбу, — и выразилась в форме первых искажений христианства, именно: *ереси иудействующих и гностицизме*.

Еретики иудействующие учили об И. Христе, что Он простой человек, родившийся обыкновенным образом от Иосифа и Марии (учение Керинфа и элкезаистов; только назореи признавали чудесное рождение И. Христа). На Него, вследствие Его праведности, лишь в большем изобилии, чем на других людей, излились дары Св. Духа, почему Он и сделался

Мессией и Сыном Божиим. Отсюда, пострадал и умер за людей не Богочеловек, а простой *смертный*, и Его смерть никакого особенного, искупительного значения не имеет.

Гностики, сообразно с своими дуалистическими воззрениями, не допускали возможности боговоплощения. Высшее божественное начало, обитавшее в И. Христе, по общему их мнению, это эон, — эманация, или истечение Высочайшего существа, один из ближайших и совершеннейших эонов, который знает неведомого Отца. Эон соединился с И. Христом, чтобы сообщить людям необходимое *ведение* (γνώσις) о том, как освободиться от зла, и тем положил начало всеобщему восстановлению (великому ἀποκατάστασις). Не признавая И. Христа совершенным Богом, гностики не признавали Его и истинным человеком, ибо воплощение даже и только эона, особенно высшего, невозможно, так как материя есть зло. Эон — Искупитель, утверждали они, являлся только в *подобии плоти*, казался человеком в лице Иисуса, потому что иначе не мог открыть себя людям, а на самом деле Он не рождался, не страдал и не умирал (учение Сатурнина), тело Его было небесным, духовным и только казалось материальным (учение Вардесана), человеческие формы Его тела, страдания, смерть — подобия действительности (учение Маркиона). Поэтому гностическое учение о лице Христа Спасителя издревле получило название *докетизма* (δοκέω — кажусь).

{стр. 383}

В III в. на место павших евионизма и гностицизма появилось *монархианство*. Монархиане евионейского направления (Феодот кожевник, Феодот младший, Артемон, особенно Павел Самосатский) совершенно отрицали боговоплощение в И. Христе. дело искупления, учили они, совершил простой человек Иисус из Назарета, но только под влиянием и при помощи Божества. Он родился необыкновенным образом от Девы и Духа Святаго. В Него вселилась и руководила всей Его жизнью и деятельностью особая божественная сила — Дух, София и Логос. Эта сила, обитая в Нем, сообщала Ему высшее ведение о всем том, что необходимо знать людям для их спасения, каковое Он сообщал людям; этой же силою Он творил чудеса, под ее влиянием достиг самой высшей, возможной для человека, святости и сделался Сыном Божиим, в несобственном, впрочем, смысле. Пострадал и умер простой человек. Поэтому страдания и смерть И. Христа не имеют существенного значения в деле спасения и искупления людей; это простое самопожертвование великого человека ради Его великих идей и ради проповедуемого Им святого учения.

Представители монархианства с патрипассианским характером (Праксей, Ноэт, также Берилл и, отчасти, Савеллий) учили о личном воплощении божества в И. Христе, но, отрицая троичность лиц Божества и ипостасное бытие Бога Сына, говорили, что во Христе Спасителе воплотился Сам Бог всемогущий, что *Христос* — *Спаситель* по Своей божественной природе *есть Сам Бог Отец*. Отсюда, страдания И. Христа были страданиями воплотившегося Бога Отца, — не в том смысле, что Отец или божество Отца страдало в собственном смысле, а в смысле сострадания божества Отца страданиям человеческой природы в лице И. Христа. Post tempus Pater natus, Pater passus est — вот основное положение этих лжеучителей.

С появлением *арианства* и в связи с арианскими движениями возникли новые лжеучения о лице И. Христа. Ариане учили, что Сын Божий не есть истинный и совершенный Бог, а сотворенный Сын Божий. Отсюда следовало, что в И. Христе, воплотился не Бог в собственном смысле, а лишь Бог со{стр. 384}творенный. Воплощение совершенного Бога, без унижения божества, думали ариане, невозможно, почему воплощение — доказательство небожественности воплотившегося. В Св. Писании подтверждение своих воззрений ариане видели в изречениях, в которых уничижительно говорится о Сыне Божиим. Превратное учение выразило арианство и о человечестве И. Христа. Так как два тварных и ограниченных духовных начала в одном человеке немыслимы, то ариане (особенно Евномий с

последователями) утверждали, что Сын Божий при Своем воплощении из человеческой природы принял одно только тело, без разумной души, и что Сам же Он, заступив место души, Своим существом страдал и действовал в этом теле. Выражение евангелиста: *Слово плоть бысть* ариане понимали в строго буквальном смысле.

Отцы и учителя первых четырех веков в своих произведениях и на соборах, обличая и осуждая указанные заблуждения о лице И. Христа, раскрывали положения о всецелом божестве и всецелом человечестве Христа Спасителя, разъясняя при этом, что для искупления человечества недостаточно было ни одного божества самого по себе, ни одного простого человечества, или какого-нибудь высшего творения (каков арианский Сын Божий); — что едиnorodный, единосущный Отцу Сын Божий (а не Сам Бог Отец) соделался человеком и в одном лице Своем представлял совершенного Бога и совершенного человека.

2. Утверждение, что И. Христос есть истинный Бог и совершенный человек, вызывало вопрос об отношении между божеством и человечеством в лице Богочеловека. Решение и раскрытие этого трудного и таинственного вопроса взял на себя в IV в. *Аполлинарий младший*, еп. Лаодикийский. Лжеучение его послужило началом движений в раскрытии учения об образе соединения естеств в И. Христе, продолжавшихся в течение двух с половиной столетий, переходной ступенью от споров о Св. Троице к христологическим.

Коснувшись образа соединения естеств во Христе, Аполлинарий разрешил этот вопрос сообразно с своими воззрениями на природу человеческую вообще и грех, как ее необходимую при{стр. 385}надлежность. Он признавал человека состоящим из духа, души и тела (*νοῦς, ψυχή и σῶμα*). Душа и тело составляют низшую, животную, чувственную и страстную сторону человеческого естества, противоборствующую закону ума и всему, что от Бога (то же, что внутренняя жизненная сила, общая у человека с животными). Начало высшее и владычественное в человеке, управляющее плотью, разумное и свободное, отличающее человека от животных, есть дух. В духе находится истинный источник всеобщей греховности, а тело — только соучастник, посредник, орудие греха. Отсюда Аполлинарий сделал такие заключения по отношению к лицу Искупителя мира: Сын Божий, истинный Бог, вступая в единение с естеством человеческим, заступил Собою место ума или духа человеческого, как ума ограниченного, изменчивого и удобопреклонного ко злу. Учение Аполлинария извращало истинное понятие о вочеловечении Бога и противоречило всей вере церкви во Христа, как Бога совершенного и человека совершенного. Однако, несмотря на свой явно противоцерковный характер, оно в очень скорое время приобрело много последователей. Поэтому, как только оно сделалось общеизвестным, почти одновременно было осуждено сначала на поместных соборах в — Риме (при папе Дамасе, — ок. 378 г. и снова в 382 г.), Александрии и Антиохии (ок. 379 г.), а потом предано анафеме и на втором Вселенском Соборе (1 пр.). После соборных осуждений общество аполлинаристов распалось и даже совсем исчезло. Но возбужденный аполлинаризмом и арианскими объяснениями уничижительных речений об И. Христе вопрос о соединении двух природ в И. Христе необходимо требовал точного разрешения. Возникли споры, пока православное учение о лице И. Христа не было окончательно утверждено на VI-м Вселенском Соборе, после низвержения ересей несторианской, монофизитской и монофелитской.

Несторианство, дабы доказать полное и совершенное человечество И. Христа, вопреки аполлинаризму, с двойственностью естеств утверждало и двойственность лиц в И. Христе. Виновником этого лжеучения был Несторий, архиеп. константинопольский. Сущность его учения такова: божество и человечество в {стр. 386} И. Христе не только суть два отличные, но и совершенно отдельно и самостоятельно существующие естества. «*Χωρίζω* (расторгаю)

τάς φύσεις», — говорил Несторий. Между ними нет соединения ипостасного (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν) в одном лице (т. е. в одном самосознании Богочеловека), а есть только единство нравственное или, точнее, просто некоторого рода незначительное нравственное соприкосновение (συνάφεια, от συνάπτω — соприкасаюсь). И. Христос посему не есть Богочеловек, т. е. единое лицо при двойстве естеств, а Бог и человек, т. е. в Нем с двойством естеств и два лица. К Нему приложимее наименование *Богоносец*, а не Богочеловек, ибо в Нем Сын Божий лишь обитал, как во храме. Поэтому Несторий отрицал название Богородица (Θεοτόκος), которым Церковь именует Приснодеву. От Нее родился не Сам Бог, а одежда, которая должна была облекать Сына Божия, — храм, в котором Он имел обитать. Несторий давал Богоматери наименование *Христородицы* (Χριστοτόκος), поскольку она родила человека-Христа. В несторианстве таким образом вместо учения о воплощении (ἐνσάρκωσις) явилось учение об *обитании* (ἐνοίκησις) Сына Божия в человеке Христе, т. е. одного лица в другом. Вера в искупительное значение страданий и смерти И. Христа таким учением разрушалась в самой основе. Если уничижался и страдал только человек, хотя и высшей праведности, но без всякого участия божества во всем этом, то Его уничижение и страдания не могут служить удовлетворением правде Божией.

На защиту православия против несторианства выступил св. *Кирилл Александрийский*. По его влиянию, лжеучение Нестория было осуждено на поместных соборах (в 430 г.) в Риме при папе Целестине и в Александрии под председательством самого Кирилла. Вместе с этим он издал против заблуждений несторианства послание «Τοῦ Σωτήρος», с приложением двенадцати анафематизмов против Нестория, в которых доказывал истинное и действительное соединение естеств в И. Христе в одну живую богочеловеческую личность (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν, μία ὑπόστασις). Учение св. Кирилла о лице И. Хри{стр. 387}ста всецело принято и одобрено на Третьем Вселенском Соборе (в 431 г. в Ефесе), лжеучение же Несториево было осуждено, как еретическое, а сам он лишен епископского сана и отлучен от общения церковного.

Вскоре после осуждения несторианства явилась новая ересь, противоположная несторианству, — *монофизитство*, развившее учение о полном слиянии (σύγχυσις) в И. Христе божественной и человеческой природы с поглощением последней первой, или иначе — учение об одной божественной природе (μόνη φύσις) в И. Христе. С поглощением человеческой природы божеством, человечество во Христе, учили монофизиты, утратило все свойственное Его человеческой природе, кроме лишь видимого образа, и потому в Нем явилось и жило собственно Слово, под видом только плоти; божество Слова страдало, было погребено и воскресло. Самое тело Христа не было единосущным нашему, хотя сама Матерь Дева единосущна нам. Виновниками монофизитства были: Евтихий, архимандрит Константинопольский, и Диоскор, еп. Александрийский.

Учение монофизитское так же, как и несторианское, разрушало догмат об искуплении, ибо пострадать за нас Спаситель мог только Своим человечеством, а сообщить бесконечную цену Его страданиям могло только Его божество. При соединении с божеством человечество и не могло потерять своей ограниченности и получить свойства божественные, как невозможно и превращение божеского естества в человеческое. Поэтому монофизитское учение встретило решительное осуждение со стороны православных пастырей церкви. Для окончательного же ниспровержения монофизитства был собран в 451 г. и V-й Вселенский Собор. На нем составлено следующее вероопределение, разъясняющее, насколько возможно, догмат о лице Богочеловека и вместе отвергающее как евтихианское *слияние* (σύγχυσις) божества и человечества в одно естество, так и несторианское *разделение* (σχίσις) их на два лица:

«Итак, последуя св. отцам, все согласно научаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего И. Христа, совершенного в божестве, совершенного в человечестве, истинно {стр. 388} Бога, истинно человека, того же из разумной души и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения — от Марии Девы, *Богородицы* (της Θεοτόκου), по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в *двух естествах, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого* (εν δύο φύσεσιν άσυχύτως, άτρέπτως, άδιαρέτως, άχωρίστως γυνωρίζομενον), так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо (είς 'εν πρόσωπον), в одну ипостась (μίαν 'υπόστασιν), — не в два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа И. Христа, как в древности пророки (учили) о Нем и как Сам Господь И. Христос научил нас и как передал нам символ отцов».

Монофизитские движения, однако, не закончились с осуждением ереси. Из него выродилось *монофелитство*. Монофелиты утверждали, что во Христе одна воля и одно действие божеское; человеческой же воли и человеческой деятельности они не признавали в Богочеловеке. Как только монофелиты выступили открыто с своим лжеучением, оно, как еретическое, осуждено было на поместном Римском соборе (648 г.), а затем на VI Вселенском (680 г.). Отцы VI-го Всел. Собора определили, что должно исповедывать во Христе «две естественные воли и действия (δύο φύσικαί θελήσεις και ενεργίαι), согласно сочетавшиеся между собой для спасения рода человеческого». Они существуют одна в другой и одна возле другой, не уничтожая друг друга и однакоже не противореча и не разноглася между собой, так как «человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле», — существуют «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно».

Этим и закончилось так долго продолжавшееся в церкви раскрытие и определение догмата о лице И. Христа. Свод свято{стр. 389}отеческих разъяснений этого догмата, на основании вероопределений Вселенской Церкви, представил св. *И. Дамаскин*. в своем «Точном изложении православной веры» (III и IV кн.).

3. Появление лжеучений о лице И. Христа, однако, не прекратилось и после раскрытия церковью этого догмата.

Так, в Западной Церкви (в Испании) в конце VIII в. возникло лжеучение, известное под именем *адопцианизма* (adoptianismus). Происхождение его объясняют так. В испанской литургии принятие Сыном Божиим человеческой природы названо было «усыновлением» (adoptio). Отсюда стали различать истинного и усыновленного Сына Божия и пришли к мысли (Феликс, архиеп. Толедский, еп. Элипанд), что Христос по человечеству есть только *усыновленный* (adoptivus), тогда как по божеству — истинный Сын Божий. В лжеучении заключался скрытый несторианизм. Поэтому оно единодушно было осуждено на многих поместных соборах (в Галлии, Германии и Италии) и было недолговечным.

Особенно умножились лжеучения о лице Богочеловека с появлением протестантства и новейшей философии. Само протестантство (лютеранство) допустило в своем учении о лице Богочеловека ложную (монофизитскую) мысль о вездесущии тела Христова. В мистических

сектах, выродившихся из протестантства, возникли ложные учения о плоти Христовой (напр., у квакеров и анабаптистов), напоминающие мнения древних еретиков о небесном или духовном теле Христовом. *Социнианство* же развило учение о лице Богочеловека, напоминающее собой ереси с евионейским характером и направлением. По учению социниан, И. Христос — простой человек, а не Богочеловек и не Бог в собственном смысле. Сыном Божиим и Богом Он может быть называем в переносном смысле, — по благодати. Возвышают и отличают Его от прочих людей лишь некоторые, Ему одному принадлежащие свойства и преимущества. Так, родился Он не так, как рождаются прочие люди, — именно: Бог сотворил материю, заменившую мужское семя, вложил ее в утробу Девы, и таким образом родился во всем подобный нам человек Иисус. Ему свойственны святость и без{стр. 390}грешность, каких никто ни прежде, ни после Него не имел. Наконец, за то, что Он *смирил Себе*, Бог одарил Его исходящим из самой сущности Своей могуществом, простирающимся на все сотворенное. Частью оно присуще было Ему еще во время земной жизни, но в полной мере сообщено по воскресении Его из мертвых и вознесении на небо. Чрез это Бог сделал Его причастником Своей сущности, и И. Христос вследствие этого есть как бы наместник Бога, сосредоточивающий в руках все управление вселенной, — есть как бы истинный Бог (*verus Deus*), и Ему должно воздавать поклонение, как Богу. Еще далее уклонился от истины в учении о лице Богочеловека рационализм, развившийся на почве новейшей философии. Так, ученики и последователи Гегеля, составившие т. н. *левую сторону* гегельянцев, применяя философские начала Гегеля к историческому христианству, начертали образ Иисуса с точки зрения идеализма, или новейшего докетизма. Наиболее известный и первый опыт этого рода представил *Дав. Фр. Штраус* в своей «Жизни Иисуса» (*Das Leben Jesu*, изд. 1885–1836 г.). Вся евангельская история, по его утверждению, есть *миф*. Евангелия, по Штраусу, не исторические памятники, а сборники позднейших мифов и легенд об И. Христе. Недостоверны в них не одни чудеса, — чудеса и невозможны, — но и все прочее содержание, не исключая и учения. Евангельский И. Христос — не действительный, исторический Христос, а идеальный, в котором образно выразилось сознание человечеством своего тождества с Божеством, или, точнее, — мирового духа на одной из ступеней его развития. В высоком образе Иисуса человечество само для себя начертало свой высший идеал, а вымышленная история Христа есть идеальный путь самого человечества. Что же касается исторического Христа, то о Нем немного можно сказать достоверного, — именно, что это был обыкновенный иудей, раввин, разделявший верования и предрассудки своего времени и чему-то учивший, объявивший Себя Мессиею, навлекший на Себя ненависть властей и за то распятый на кресте, но ни в каком случае не был тем, чем представляет Его церковь, т. е. воплотившимся Сыном Божиим.

{стр. 391}

Крайний идеализм Гегелевой философии разрешился материализмом в лице Фейербаха (1804–1872 г.) и его последователей. Докетические воззрения на лицо И. Христа последователей Гегеля являлись очевидно несостоятельными. Нужно было дать новое, состоятельное с материалистической точки зрения, объяснение лица и дела Христова. В ответ на это требование времени явился *Эрн. Ренан* с своею «Жизнью Иисуса» (*Vie de Jesus*, изд. 1863 г.). Для Ренана И. Христос не полумифическое, полуисторическое лицо, но определенная, единственная во всем мире личность, перед которой нельзя не склоняться с благоговением. Но Он не Богочеловек, а просто «религиозный гений», подобный другим религиозным реформаторам (Шак-Ямуни, Магомет, Зороастр и др.), хотя и выше их всех стоящий. Под влиянием успехов Своей проповеди Он вообразил Себя Мессией и Сыном Божиим, уверял в этом и Своих «суеверных слушателей». Никаких чудес Он не совершал, хотя

и вынужден был разными способами (даже посредством «невинного» обмана, как, напр., в чуде воскрешения Лазаря) поддерживать веру в Себя, как чудотворца. Он возвестил людям новую религию, без священства, без догматов, без обрядности. Сущность ее состоит в одном положении: Бог есть Отец всех людей, а люди — братья между собой, Но Его стремления к основанию духовного царства встретили противодействие в иудейских властях, и Он был распят.

В новейшей истории западного религиозно-умственного движения появилось и утвердилось еще новое богословское направление, называемое по имени своего основателя А. Ричля (1822–1889 г.) — *ричлианством*. Дух и характер воззрений ричлианства на лицо И. Христа можно видеть в следующих положениях одного из представителей этого направления (проф. Гарнака) о личности Основателя христианства: «был человек по имени Иисус. Не получивши ни школьного образования раввинов, не быв под влиянием ни саддукейского направления, ни греческого образования, этот человек в Своей проповеди о Боге обнаружил необычайную даже для пророка силу, глубину и чистоту духа. В познании Бога дошедши таинственным, непостижимым для нас путем до сознания Своих особенных, лично одному Ему принадлежащих сыновних отношений к Богу, Он стал признавать и называть Себя «Сыном Божиим». От сознания Своего особенного сыновства Богу Иисус пришел таинственным и для нас опять непонятным образом к сознанию Своего исключительного посланничества для исполнения заповеданного Ему от Отца дела, к сознанию Себя Мессией. Но и сознавая Себя Сыном Божиим и Мессией, Иисус не требовал Себе никакого поклонения. Он требовал только исполнения Своих заповедей. Его благовестие говорит только об Отце, а не о Сыне». Вера в Него, как воплотившегося Бога, по утверждению ричлианистов, есть позднейшее явление в христианской церкви. На самом же деле боговоплощение невозможно. До Своего явления в мире И. Христос, по мнению Ричля, существовал с Богом и в Боге лишь идеально, в Его уме.

Взгляды на лицо И. Христа новейших рационалистов, очевидно, примыкают или к евионизму, или к гностицизму, хотя и не в чистом виде, а в смешении. Штраусовский мифический образ Иисуса близок к евионитскому, равно и Иисус Ренана или Ричля имеет черты мифические. Что же касается всеобщей в христианском мире веры в богочеловечество Искупителя мира, то она, по утверждению рационалистов, не основывается на подлинном учении Христа Спасителя; церковь будто бы создала, т. е. измыслила Христа-Богочеловека, иначе сказать — обоготворила простого, хотя может быть и исключительного в истории человека. Ошибочно, следовательно, верующие в Него признают Его Основателем церкви Его имени.

Церковь, вопреки заблуждениям древнего и нового времени, учила и учит, что И. Христос есть истинный Бог и истинный человек, и что в Нем два естества, божеское и человеческое, непреложно соединенные, составляют *единое лицо*.

§ 88. Господь И. Христос есть истинный Бог по естеству, как Сын Божий.

Господа И. Христа должно признавать и исповедывать Богом в собственном и строжайшем смысле, едиnorodным Сыном {стр. 393} Божиим, единосущным Богу Отцу, а не усыновленным, подобно сынам Божиим по благодати.

I. Божественное величие и достоинство Искупителя довольно ясно предуказано еще в ветхозаветных изображениях и наименованиях Мессии (Сын Мой, т. е. Божий, Бог — Elohim,

Adonai, Jehovah, El gibbor, т. е. Бог крепкий), в яснейшем же свете изображается в Новом Завете, и прежде всего в учении Самого И. Христа. Неосновательно утверждение рационализма, будто Сам И. Христос не учил о Себе, как Сыне Божиим по естеству, равном Богу Отцу, не требовал Себе и божеского почитания, а если и называл Себя иногда Сыном Божиим, то только в смысле нравственного единства с Отцом, а не по существу. Правда, когда И. Христос говорил о Своем собственном лице, то обыкновенно называл Себя не Богом, а только Сыном Отца или Сыном Божиим (напр.. Ин 9, 35; 10, 36; 11, 4; 3, 16). Но в устах И. Христа в приложении к Себе это наименование было равносильно названию Себя истинным Богом. Это ясно уже из того, что Он нередко называл Себя не просто Сыном Божиим, а Сыном Божиим едиnorodным, и всегда отличал Себя и других в их сыновних отношениях к Богу: Он никогда не говорит о Боге «наш Отец» (исключение — при научении людей молитве), а *Мой Отец* и *ваш Отец*.

И. Христос и прямо учил, что Он есть Сын Божий в особенном и исключительном смысле. Так, Он говорил, что Сын имеет такую же самосушую жизнь, как и Отец: *якоже Отец имеет живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (Ин 5, 26). Он равен Богу Отцу: *Аз и Отец едино есма* (Ин 10, 30) и *видевый Его виде Отца* (Ин 14, 9). Он владеет таким же, как и Отец, могуществом и властью: *якоже Отец воскрешает мертвыя и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит* (Ин 5, 21). Он один знает небесного Отца и может открыть имя Его людям: *никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти* (Мф 11, 27; Лк 10, 22). Такие слова невозможны в устах И. Христа, как простого человека, «Сына Божия» в {стр. 394} общем значении: простой человек не может сказать о себе, что знает Бога более, чем кто-либо другой. Бытие Его с Отцом и в Отце — бытие вечное, и не в смысле предсуществования в мысли и предведении Отца, но бытия личного, ипостасного: *аминь, аминь глаголю вам, прежде даже Авраам не бысть* (γενέσθαι — явился), *Аз есмь* (Ин 8, 58: сн. 1, 1–3). В молитве к Отцу Он взывал: *и ныне прослави Мя, Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть* (17, 5; сн. 17, 21).

Были случаи, когда И. Христос особенно решительно и ясно свидетельствовал о Своем божестве. Так было, напр., близ Кесарии Филипповой, когда ап. Петр от лица всех апостолов исповедал Его Христом, Сыном Бога живаго (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζώντος). Приняв это исповедание, И. Христос тем засвидетельствовал, что Он есть истинный Сын Божий, равный Отцу. Доказывая Свое право исцелять в субботу (в беседе по поводу исцеления расслабленного — Ин 5 гл.), Он говорил иудеям: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю*. Этими словами Он усвоял Себе и божественное сыновство и равенство во власти с Отцом. Так и были поняты Его слова иудеями. Наконец, решительное свидетельство о Себе И. Христос дал перед Своей кончиной. На последнем суде первосвященник спросил Его: *заклинаю Тебя Богом живым, да речеши нам, аще Ты еси Христос, Сын Божий* (Мф 26, 63). Христос ответил: *ты рекл еси* (64 ст.), т. е. твои уста исповедали, что Я Сын Божий (Аз есмь — по Мк 14, 62).

Утверждая Свое равенство с Богом Отцом, И. Христос учил, что Ему принадлежит одинаковое поклонение с Ним. *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте* (Ин 14, 1), а вера составляет один из видов богопочтения (Ин 6, 29). Когда И. Христос требовал веры, то требовал не просто доверия к словам Его, а именно признания или исповедания Его едиnorodным Сыном Божиим и истинным Богом, *да всяк веруяй в Онъ не погибнет* (Ин 3, 16–18; 6, 28–29; 1 Ин 3, 23; 4, 15), *да вси чтут Сына, якоже чтут Отца; а иже не чтит Сына, не чтит Отца, пославшаго Его* (Ин 5, 23).

{стр. 395}

Апостолы, научая исповедывать божество Сына Божия, как второго лица Св. Троицы (сн. § 30), об И. Христе свидетельствовали, что Он есть истинный Сын Божий (Ин 20, 31),

Сын Божий собственный (ἰδίον — Рим 8, 32), Бог. Так, ап. Иоанн учит, что *Бог бе Слово* (Θεός ἦν ὁ Λόγος, где Θεός — без члена — сказуемое), что *Слово плоть бысть* и есть *единородный Сын Божий* (Ин 1, 14). В своем послании ап. Иоанн говорит об И. Христе: *вемы, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго, и да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе. Сей* (οὗτος, т. е. И. Христос) *есть истинный Бог и живот вечный* (1 Ин 5, 20). Ап. Павел учит: *велия благочестия тайна: Бог явися во плоти* (1 Тим 3, 16). Одно из преимуществ иудеев, по словам апостола языков, то, что от них *Христос по плоти, сый над всеми Бог, благословен во веки* (Рим 9, 5). О них же апостол говорит: *аще быша разумели, не быша Господа славы распяли* (1 Кор 2, 8). В И. Христе *живет* (κατοικεῖ — постоянно обитает) *всякое исполнение Божества* (πᾶρ τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος, — вся полнота божественного естества, а не просто божественность, или божественное начало) *телесне* (σωματικῶς — и в самом теле), т. е., подобно тому как душа обитает в нашем теле, так божество обитает, в И. Христе, существенно соединяясь не только с духовной, но и с телесной Его природой (Кол 2, 9). Тот же апостол говорит об И. Христе: *иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим* (2, 5–7).

Наконец, апостолы учат, что И. Христу должно воздавать божеское поклонение. Обязанность богопочтения к Нему в их писаниях изображается как общеизвестная, а где прямо говорится в их посланиях о поклонении И. Христу, там приводится определение Бога о поклонении ангелов Господу Иисусу, напр., в посл. к евреям: *егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божии* (Евр 1, 6), или указывается, что Ему подобает воздавать {стр. 396} божеское поклонение не только по божескому достоинству Его, как единородного от Отца, но и потому, что Он *смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя, почему и Бог Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякого имене, да о имени Иисусове всяко колена поклонится небесных и земных и преисподних* (Фил 2, 8–11; см. Евр 2, 9). И сами апостолы призывали имя Господа Иисуса, как истинного Бога (Деян 1, 24; 7, 59–60, 22, 16; Рим 10, 13; 1 Кор 1, 2; 2 Кор 12, 8, и др.).

II. Церковь исповедывала во все времена и исповедует Господа и Спасителя И. Христа Сыном Божиим единородным и истинным Богом. Вера церкви во Христа-Бога сокращенно изложена, сохраняется и предлагается всем ее членам в символе Никео-Цареградском. Такова же была вера церкви в божество И. Христа и до Никейского собора. Она ясно выражена в кратких исповеданиях веры при крещении (символах поместных церквей), кратких славословиях, бывших в большом употреблении в древней церкви, в священнодействиях (особенно крещения и евхаристии), в празднествах и священных временах, обличении и отлучении от церкви на соборах еретиков, отвергавших божество Искупителя, — вообще во всей жизни древней церкви. Исповедание этой веры начертано на скрижалях истории кровью бесчисленных мучеников за имя Христово. Мучеников воодушевляла мысль, что они страдают за Бога, Который Сам пострадал за них, страдают подобно Богу, за них пострадавшему и обещавшему Своим подражателям «победные венцы». Даже враги христианства, иудеи и язычники, — и те знали, что христиане почитают Христа, «как Бога», воспевают Ему песни, «как Богу», признают Его «вторым Богом», т. е. исповедуют Его воплотившимся Богом.

III. На вопрос о том, *почему для совершения дела нашего спасения воплотился именно Сын Божий, а не Отец и не Дух Святой*, — откровение не дает вполне прямого ответа, но

некоторые руководственные данные к уразумению этой тайны Божества в нем находятся. Оно дает видеть, что Сыну Божию принадлежит деятельность посредствующая в истории откровения:

{стр. 397}

Он изображается в Писании, как *Слово Отца*, через Которое *все начало быть* (Ин 1, 3; ср. 10; Притч 8, 22 и сл.). В дальнейшей истории мира, через Него изливается в мир жизнь, исходящая от Отца; Он является источником божественного света для человечества, источником истинного познания Бога и общения с Ним (Ин 1, 4). Обетования и прообразы Ветхого Завета, закон и пророки — все это были действия спасения, предустроившегося Сыном Божиим через Духа пророческого. От Него же исходили лучи света, светившие и во тьме язычества (Ин 1, 5). Проходя таким образом через всю историю мира, эта деятельность Сына Божия, как Спасителя, должна была завершиться по исполнении полноты времени таким действием, в котором идея спасения находила бы полное свое осуществление, т. е. делом, чрез которое человечество возводилось бы в первоначальное свое состояние полного богообщения. Таким завершительным делом и было воплощение Сына Божия для совершения Им дела искупления. Из древних учителей церкви наиболее подробно в этом смысле выяснял причины воплощения именно Сына Божия св. *Афанасий В.* в слове «О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти».

Воплощение Бога Слова находится в соответствии и с ипостасным свойством Его, как Сына: «Отец есть Отец, а не Сын, — говорил *И. Дамаскин.*; — Сын есть Сын, а не Отец; Дух Святой есть Дух, а не Отец, также не Сын. Ибо свойство — неподвижно... Поэтому Сын Божий делается Сыном человека для того, чтобы свойство осталось неподвижным. Ибо, будучи Сыном Божиим, Он сделался Сыном человека, воплотившись от Св. Девы и не лишившись сыновнего свойства» (Точн. изл. пр. в. IV, 4).

§ 89. И. Христос есть истинный человек

I. Будучи Богом истинным, И. Христос есть вместе совершенный человек, единсущный и во всем нам подобный, кроме греха. Символ веры научает исповедывать И. Христа Богом *воплотившимся* (οαρκωκθέντα) и *вочеловечившимся* (ένανθρωπή- {стр. 398} σαυτα), т. е. воспринявшим целостную человеческую природу со всей полнотой ее составных частей и сил. Таким, т. е. не Богом только, но и человеком, изображается И. Христос и в евангелиях и во всем Писании Нового Завета. Так, рождение Его последовало по прошествии обычного времени чревоношения (Лк 2, 6). По исполнении восьми дней от рождения Он был обрезан (Лк 2, 21), а по прошествии дней очищения матерного принесен в храм для посвящения Господу (Лк 2, 22). О дальнейшей жизни Его евангелист замечает: *отроча же растяше и крепляшеся духом... преспеваше премудростию и возрастом и благодатию у Бога и человек* (Лк 2, 40, 52). Вообще все видели в Нем подобного прочим Сына человеческого, — и никогда Он не встречал надобности удостоверять кого-либо в истине Своего человечества.

В частности, откровение усвоает Ему человеческое *тело*, — не ангельское, не призрачное, не подобное только человеческому, а во всем всецело человеческое. Ев. Иоанн свидетельствует о Сыне Божиим: *Слово плоть бысть, и вселися в ны* (1, 14). Он же пишет: *всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть; и сей есть антихристов* (1 Ин 4, 3; ср. 2 Ин 7 ст.). По мысли ап. Павла: *понеже убо дети приобщашия плоти и крови, и Той приискренне приобщися техже* (σαρκός και αίματος) *Не от ангел бо когда приемлет, но от семени Авраамова приемлет* (Евр 2, 16; ср. 2 Кор 4, 11; Рим 1, 3; 9, 5). Тело И.

Христа представляется в Св. Писании имеющим обычные свои составные части: голову (Мф 27, 29–30), руки и ноги (Ин 12, 3), персты (8, 6), голени (19, 33), равно и свои естественные свойства. Так, оно было подвержено утомлению (Ин 4, 6), требовало успокоения и сна (Мк 4, 38; Лк 8, 23), имело нужду в пище и питии (Мф 4, 2; Лк 4, 2 и др.), было способным к болезненным ощущениям и страданию (Лк 22, 41–44; Ин 19, 34–35 и др.), по смерти предано погребению (Мк 15, 46; Мф 27, 50–61 и др.). Таким образом Писание выше всякого сомнения поставляет действительность *воплощения* (ἐνσάρκωσις) Сына Божия и {стр. 399} показывает, что воплощение Сына Божия нельзя понимать так же, как понимаются бывшие в Ветхом Завете богоявления (теофании), или явления ангелов в человеческом образе, ибо видимая форма этих явлений была призрачной.

Усвояется И. Христу и истинно человеческая душа (ψυχή и πνεύμα). Так, перед наступлением крестных страданий Господь говорил Своим ученикам: *прискорбна есть душа Моя* (ή ψυχή Μοῦ) *до смерти* (Мф 26, 38), а в минуту смерти воззвал к Отцу Своему: *Отче, в руке Твои передаю дух Мой* (το πνεύμα Μοῦ — Лк 23, 46). Душа И. Христа представляется с принадлежащими человеческой душе силами и свойственными их проявлениями. Так, замечание евангелиста, что *Иисус преспеваше премудростью*, дает понятие о том, что во Христе человеческий ум и в ближайшем единении с божеством постепенно исполнялся премудростью и ведением. Подобным образом усвояется И. Христу человеческая воля. Сам Он в молитве к Отцу изъявлял желание человеческой воли: *Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф 26, 39; Лк 22; 42; сн. Евр 5, 7). Говорится об И. Христе, что Он возмущался духом (Ин 11, 33; 12, 27; 13, 21), скорбел и тужил при мысли о страданиях и смерти (Мф 26, 37–38; Лк 22, 42–45), печаловался о народе, который, слушая Его несколько дней, не вкушал пищи (Мк 8, 2), радовался, когда видел явление славы Божией в человеках (Лк 10, 21; Ин 11, 15), сожалел об Иуде, чаде погибели (Ин 13, 21), изъявлял особенную любовь к детям и негодование на возбранявших им приближаться к Нему (Мк 10, 13–16) и пр.

II. Церковь неизменно отвергала и отвергает учения, которыми И. Христос признается не единосущным нам по человечеству, — по телу или по душе. Древние же отцы церкви в своих разъяснениях этого догмата показывали, что и самую целью воплощения Сына Божия требовалось принятие Им полного и совершенного человечества. Свое служение, как *Ходатая* или *Посредника* (Μεσίτης — 1 Тим 2, 5) между Богом и {стр. 400} людьми, учили они, Он мог совершить не иначе, как соделавшись истинным человеком. «Посредник, — говорит *Златоуст*, — должен быть в сродстве с тем и другим, чтобы быть ему посредником. Если он будет иметь только сродство с одним, а с другими нет, то не может быть посредником... Будучи только человеком, Он не был бы посредником; ибо посредник должен быть в ближайшем отношении к Богу. Будучи только Богом, также Он не был бы посредником; ибо не могли бы приблизиться к Нему те, за которых Он посредствует». (На 1 Тим Бес. VII, 2). Исходя из этого понятия о Христе, как Посреднике, Который в Своем лице должен был восстановить и врачевать всю человеческую природу, древние учителя утверждали, что и Сам Он должен был воспринять ее во всей полноте. «Что не воспринято, то не врачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается», — говорил *Григорий В.* в обличение лжеучения Аполлинария. «Ему (Искупителю) нужны были как плоть ради осужденной плоти и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен» (К Кледонию, 1 посл.).

Отсюда можно видеть, почему для христианина исповедание полного и совершенного человечества И. Христа так же необходимо, как и исповедание Его божества. Если Его

человечество призрачно, «то, — как говорил *И. Дамаскин*, — и таинство домостроительства было ложью и обманом»; если Сын Божий «по-видимому только, а не по истине сделался человеком, то и мы спасены призрачно, а не поистине» (Точн. изл. пр. в. III, 6).

Будучи совершенным и одного с нами естества человеком, *И. Христос* однако отличается по Своему человечеству от всех людей некоторыми существенными преимуществами: 1) Он родился не так, как рождаются все люди, а сверхъестественным образом; 2) Он есть человек безгрешный.

§ 90. Сверхъестественное рождение *И. Христа*

Происхождение Искупителя мира не могло совершиться порядком естественного рождения. Путем обычного рождения человека {стр. 401} от человека необходимо происходят люди, зараженные грехом. Но природе Искупителя грех должен быть чужд с самого начала. Искупитель, рожденный от греховной похоти, есть понятие само по себе противоречивое. Зараженная грехом человеческая природа не могла быть и воспринята в ипостасное единение Богом-Словом. Поэтому рождение Его должно было иметь характер чудесный, в силу которого порывалась связь с грехом, передаваемым по закону естественного рождения. Так и было в действительности: Он родился «от Духа Свята и Марии Девы».

I. Предуказания на необыкновенное происхождение Мессии находятся в Ветхом Завете. Еще прародителям было сказано: *Семя жены* (а не мужа) сокрушит главу змия. Пр. Исаия предвозвещал: *се Дева* (ha-alma, ή παρθένος) *во чреве зачнет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил* (7, 14). В евангельских описаниях (у ев. Луки и Матфея) обстоятельств рождения *И. Христа* прямо изображается, что рождение Его совершилось силою и наитием Св. Духа на Пресвятую Деву.

Архангел Гавриил, благовествуя о рождении *Иисуса Деве*, обрученной мужу (Лк 1, 26–38), говорит Ей: *обрела бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чреве, и родиши Сына, и наречеши имя Ему Иисус* (30–31 ст.). *Мария смутилась* от слов его, и *рече ко ангелу: како будет сие, идеже мужа не знаю* (‘άνδρα ού γινώσκω)? Ού γινώσκω — *не знаю* выражает состояние не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем. Не знаю ‘άνδρα (а не τόν άνδρα или τόν ‘άνδρα μου), т. е. не только мужа *Иосифа*, а вообще всякого мужа не знаю (γινώσκω — в значении Быт 19, 8; Суд 11, 3; Чис 31, 17 — *не позна мужа*), не знаю теперь, не узнаю его и никогда (очевидно, как и свидетельствует предание, по обету девства). В ответ на это ангел открыл Ей величайшую тайну: *Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышнего осенит Тя; темже и рождаемое свято наречется Сын Божий* (35 ст.). Образ ангельской речи имеет близкое сходство с описанием действия Духа Божия при начале творения, когда носился Он животворно над первозданным ве{стр. 402}ществом мира. Этим действием, по словам архангела, заменится участие мужа при рождении Сына Вышнего — *Иисуса*; следовательно, Он есть такой Сын, Который родится от жены без мужа, наитием Духа Святаго, силою Вышнего, почему и будет Сын Вышнего (по человечеству Своему).

Та же тайна утверждается в благовестии *Иосифу* о рождении Господа *Иисуса* (Мф 1, 18–25). Евангелист повествует: *обрученной бо бывши Матери Его Марии Иосифови, прежде даже не снитися има* (πρίν ή συνελθειν αυτούς — прежде, чем они стали жить вместе, т. е. в одном доме), *обретется имущи во чреве от Духа Свята* (18 ст.). «Буря помышлений сумнительных», по выражению церковной песни, восстала в душе праведного старца *Иосифа*, не знавшего

тайны, когда он заметил положительные признаки чревоношения обрученной ему Девы. И когда он, *не хотя Ея обличити, восхоте тай пустити Ю, ангел Господень во сне явися ему*, и сказал: *не убойся прияти Мариам, жены твоя: рождшее бося в Ней* (то ἐν Αὐτῇ γεννηθὲν — т. е. то, что получало в Ней зачатие, — плод, находящийся в Ней) *от Духа есть Свята. Родит же Сына, и наречеши имя Ему Иисус: Той бо спасет люди Своя от грех их*. В объяснение такого необыкновенного рождения евангелист замечает: *сие же все бысть, да сбудется реченное от Господа пророком, глаголющим: се, Дева во чреве примет...* Иосиф, послушный повелению ангела, *прият жену свою, и не знаяше Ея, дондеже роди Сына своего первенца, и нарече имя Ему Иисус*.

Что Иосиф не имел участия в рождении Иисуса, это евангелисты показывают и в своих родословиях И. Христа. Так, ев. Матфей о рождении И. Христа выражается иначе, чем о рождении Его предков по человечеству. О последних он говорит. *Авраам роди (ἐγέννησε) Исаака, Исаак же роди Иакова, Иаков же роди Иуду* и т. д., о рождении же И. Христа не говорит: «Иаков же роди Иосифа, Иосиф же, муж Марии, роди Иисуса, глаголемого Христа», как следовало бы ожидать по предыдущему, а говорит: *Иаков же роди Иосифа, мужа Ма{стр. 403}рии, из Нея же родися (ἐγεννήθη) Иисус, глаголемый Христос* (Мф 1, 16). Этой переменной в конце родословия обычного, употребляемого им способа перечисления предков Иисуса, евангелист ясно показывает, что лишь одна Мария стоит в непосредственном отношении ко Христу, как Матерь Его, и что Иосиф, муж Ее, не имел участия в Его рождении. Замечательна подобного же рода особенность и в родословии, приводимом в ев. Луки: *и был (Иисус), яко мним (ὡς ενομιζέτο — как думали, полагали) сын Иосифов*, а окончено родословие Иисуса словами: *Адамов, Божий (τοῦ Θεοῦ)*.

II. Сверхъестественность рождения И. Христа отвергают разного рода рационалисты и пантеисты как древнего, так и нового времени. Общим основанием к такому отрицанию является для них чудесность этого события и непостижимость его для разума. Основание, конечно, не достаточное. Для ума человеческого составляет тайну и зарождение каждой человеческой жизни. Законы природы вообще, и в частности законы относительно распространения человеческого рода через рождение, установлены живым и личным Богом, и Он имеет власть изменять их согласно целям Своего благодатного царства. Думать иначе значило бы признавать естественный порядок выше Бога и отрицать Его всемогущество. Не желая видеть в И. Христе ничего более, как только сына Иосифова, рационалисты думают находить в самом Писании доказательства естественного происхождения И. Христа. Указывают, что в евангелиях И. Христос везде представляется сыном Иосифа и Марии: таким знали Его соотечественники и весь еврейский народ (Ин 6, 42; 7, 27; Мф 12, 17); братья Его не веровали в Него (Ин 7, 5), что невозможно было бы, если бы они признавали Его рождение чудесным. Сама Дева называет Иосифа отцом Его (Лк 2, 48). Ни Сам И. Христос, ни Матерь Его, ни ученики ни разу не делали попыток доказать Его божественность указанием на сверхъестественное рождение и опровергнуть общее мнение. Сама Дева Мария умолчала перед Иосифом о чудесном Его зачатии. Но все эти возражения против сверхъестественности рождения И. Христа нельзя признать основательными. Неверующие современники {стр. 404} И. Христа могли называть и называли Его сыном Иосифа потому, что юридически Он действительно был «сын» Иосифа, как и сам Иосиф юридически мог быть назван «мужем» Марии (Мф 1, 16, 19). Иосиф был обручен Марии, а обручение, по закону иудейскому (Втор 22, 23–24), считалось равносильным браку. Иисус и жил в доме Иосифа и пользовался его отеческими попечениями. При неизвестности тайны Его рождения, они иначе и не могли называть Его, как сыном Иосифа. Равно и сама Мария, когда говорила: «отец Твой (Иосиф) и

», то так говорила потому, что это был единственно возможный способ, как она могла говорить с своим Сыном об Иосифе в присутствии других и в годы отрочества И. Христа. Разглашать об этом событии не было возможности и необходимости ни Матери Иисуса, ни Ему Самому, ни Его ученикам, ибо иудеи еще не созрели для понимания этого чуда, а неверие могло сделать предметом злоречия самую тайну рождения. Поэтому И. Христос, а также и Его ученики, в доказательство божественности Христа ссылались на более очевидное, — на Его чудеса. В этой же прикровенности событий и причина умолчания о тайне зачатия со стороны Марии перед Иосифом (Злат. На Мф Бес. IV, 4). По той же причине могли не знать о тайне рождения Иисуса и Его братья (не дети Девы Марии). Вообще же должно помнить, что обыкновенные способы человеческого понимания не приложимы к таким необыкновенным событиям, как чудо рождения Спасителя, описанное евангелистами. Ни Писание, ни Предание не сообщают нам столько данных, чтобы поднять завесу, которая скрывает от нас эту тайну.

§ 91. Безгрешность Иисуса Христа

Господь И. Христос есть человек безгрешный. Он свободен от наследственного и общего всем потомкам Адама греховного повреждения по душе и по телу, хотя и принял от Девы Марии всю природу нашу со всеми ее немощами. Не совершил Он и никакого греха личного. Поэтому, хотя Он «во всем подобен нам», но «кроме греха».

{стр. 405}

I. И. Христос заимствовал Свое человечество хотя от дщери человеческой, по естественному происхождению от родителей причастной первородному греху, но родился от Нее по наитию Св. Духа, а потому и родился чистым и непорочным. Наитие Духа Св. предпочистило и осватило недра Пресвятой Девы для восприятия Бога Слова; без этого благодатного действия немислимо не только безгрешное вочеловечение Его, но и то, чтобы Дева удостоилась воспринять Сына Божия. Вследствие такого предпочищающего и освящающего вещества для плоти и крови Сына Божия действия Духа Божия и плод чрева освященной Матери был чистейшим и совершеннейшим: *темже и рождаемое свято* (το γεννώμενον Ἁγιον — рождаемое Святое) *наречется Сын Божий*, т. е. Тот, Кто рождается свято, без порока (Ин 1, 13; 3, 6), по наитию Св. Духа, назовется Сыном Божиим.

II. С свободой от первородного греха откровение усвоит И. Христу и полную и совершенную личную безгрешность. Безгрешность этого рода должно понимать не в смысле только нравственного превосходства И. Христа перед всеми, когда-либо жившими людьми (необычайную нравственную высоту И. Христа признают и рационалисты, отвергающие однако безгрешность Его), но и в том, что И. Христос во всей Своей жизни не совершил греховного действия, свободен и от всякой скрытой греховности, или внутреннего (чувственного и духовного) греховного движения Своей человеческой природы. Свидетельством совершенной безгрешности И. Христа служит начертанный евангелистами чудесный образ И. Христа. Но в писаниях самовидцев и служителей Слова немало и таких свидетельств, в которых прямо утверждается совершенная безгрешность И. Христа.

Так, Сам И. Христос, не опасаясь обличений даже ожесточенных врагов Своих, открыто спрашивал их: *кто от вас обличит Мя о гресе* (αμαρτίας — Ин 8, 46). Пред Своими крестными страданиями Он говорил: *грядет сего мира князь, и во Мне не имать ничесоже* (Ин 14, 30). Заповедуя каждому из Своих последователей молиться Отцу: *остави нам долги* (т. е. грехи) *наша* и призывая всех к покаянию, Он один не просил об оставлении Своих грехов, а между

{стр. 406} тем именно в самых святых людях всех времен сознание греха и проявляется особенно сильно (1 Ин 1, 8, 10). Все это показывает, что И. Христос сознавал Себя безгрешным. Свидетельство Его о Своей безгрешности имеет особенную силу как потому, что внутренний мир человека известен лишь самому человеку, так и потому, что невозможно допустить в Его самосвидетельстве ни самообольщения, ни обмана.

О безгрешности И. Христа свидетельствуют близкие к Нему лица — Иоанн Предтеча и апостолы. Иоанн свидетельствовал о Иисусе: *се агнец Божий, взявляй грехи мира* (Ин 1, 29), имея в виду пророчество Исаии о Нем: *яко беззакония не сотвори, ниже обретеса леств во устех Его; язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша* (Ис 53, 9, 5). Убеждение в безгрешности И. Христа было общим и у всех апостолов. Таковым они признавали Его еще во время Его земной жизни. После чудесного улова рыбы, ап. Петр, от лица всех их, говорил: *изыди от Мене, яко муж грешен есмь* (Лк 5, 8). Но с особенной ясностью они свидетельствовали о безгрешности И. Христа по вознесении Его на небо. Ап. Петр именует Его *непорочным и пречистым Агнцем* (1 Пет 1, 19), и научая подражать Его примеру, свидетельствует о Нем: *Христос греха не сотвори, ни обретеса леств во устех Его* (1 Пет 2, 12), что *Христос единою о гресех наших пострада, праведник за неправедники* (1 Пет 3, 18; сн. Деян 3, 14). Ап. Павел учит, что Его, т. е. И. Христа, *не ведевшиаго греха, Бог по нас грех* (жертвою за грех) *сотвори, да мы будем правда Божия* (праведными перед Богом) *о Нем* (2 Кор 5, 21).

Наконец, безгрешно святым признают Его и сами враги. Иуда предатель, терзаемый укорами совести, говорил: *согреших, передав кровь неповинную* (Мф 27, 4). Пилат вслух всего народа исповедует: *никоя же обретаю вины в человеце сем* (Лк 23, 4); *неповинен есмь от крове праведнаго сего* (Мф 27, 24); жена его трепещет ужасного мучения за кровь *праведника* (Мф 27, 19). Сотник, стоящий при кресте на страже и пораженный знаменьями, сопровождавшими смерть {стр. 407} Спасителя, исповедует: *воистину человек сей праведен бе* (Лк 23, 47). Даже сами иудеи, наблюдавшие за Ним, чтобы обвинить Его в чем-либо, не ослепленные чувством пристрастия, не находили в Нем недостатков, кроме жалких обличений в несоблюдении предания старцев. На суде они прибегли к лжесвидетельству. Невольное признание Его безгрешности выразили даже фарисеи, когда, искушая Иисуса, говорили Ему: *вемы, яко истинен еси, и пути Божию воистину учиши и нерадиши ни о комже, не зриши бо на лице человеком* (Мф 22, 16). Да и вообще с именем Его не мирится представление ни о какой нравственной нечистоте или пороке.

Такая совершеннейшая безгрешность И. Христа, вовсе не свойственна людям в их настоящем состоянии (Рим 5, 12; 1 Ин 1, 8), составляет величайшее чудо в нравственном порядке мира. Отчасти постигнуть это чудо возможно лишь при вере в тайны чудесного рождения И. Христа и ипостасного соединения в Нем человечества с божеством.

§ 92. И. Христос Богочеловек есть единое лицо

Церковь научает исповедывать во Христе Иисусе при двух естествах *единое лицо* или ипостась, именно ипостась *Сына Божия*, воспринявшего в единство Своей божественной ипостаси ипостась человеческую. «Веруем, — говорят восточные патриархи, — что *Сын Божий, Господь наш И. Христос,...* воспринял на Себя в собственной ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святаго Духа, и вочеловечился» (Посл. вост. патр. 7 чл.). Это значит, что при действительном различии божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельностями, во Христе Иисусе есть единое лицо Бога

Слова (единое Я), единично сознающее Себя во двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека. Человеческая же природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельной от ипостаси Бога Слова, но в ней, т. е. божественной ипостаси, получив ипостась, стала принятой в ипостась Бога Слова. Вследствие этого все действия и со{стр. 408}стояния человеческой природы в И. Христе являются в собственном смысле принадлежащими воспринявшему ее Богу-Слову, действующему в ней и через нее, как через Свой собственный орган, а посему запечатлены характером божественным.

В учении И. Христа и апостолов даются твердые основания для такого представления о единении естеств во Христе Иисусе. Из многих свидетельств Спасителя в подтверждение и пояснение этого приведем некоторые.

Изыдох от Отца, и приидох в мир; и паки оставляю мир, и иду ко Отцу (Ин 16, 28), — говорил И. Христос в прощальной беседе с учениками. Конечно, это Он говорил о Себе, не как о человеке. Он, как лицо божественное, как едиnorodный Сын Божий, называет пришествием в мир Свое вочеловечение. И по восприятию человеческого естества Он не перестал быть единым и тем же лицом божеским, ибо, и живя, как Сын человеческий, и оставляя мир, представляет Себя вечным лицом, вечным Сыном Божиим, как и прежде исповедал это, говоря: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси* (Ин 3, 13; сн. 14–17 ст.).

Приближаясь к страданиям, Он молился Отцу: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть* (Ин 17, 5; сн. 6–8 ст.). Говорил это Вечный, а Вечный, без сомнения, есть лицо божеское и имеет вечную славу. Если же Он молился о прославлении, то не иначе, как по воспринятому Им человечеству. Но и это испрашивается тем же лицом вечного Сына Божия и относится к одному и тому же лицу. Следствие прямое: с божеским естеством нераздельно пребывает человеческое естество в одном лице Христа Богочеловека.

То же заключение следует из свидетельства Его о Себе перед иудеями; *прежде даже Авраам не бысть, аз есмь* (Ин 8, 58; сн. 12–59 ст.; 10, 11–18). Этими словами И. Христос усвоит Себе, как единому лицу, и вечное божественное бытие и человеческое бытие в мире.

Ясно выражали истину соединения естеств в едином лице {стр. 409} Сына Божия и апостолы. Апостол Петр еще во время земной жизни И. Христа исповедал Его: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* (Мф 16, 16). Апостол не говорит: в Тебе Сын Бога живого, но: *Ты еси Сын Бога живаго*. Это показывает, что он богопросвещенными очами веры видел в И. Христе лицо божественное, лицо вочеловечившегося Сына Божия, хотя телесными очами был видим ему в то время только Сын человеческий, беседовавший с учениками Своими.

Ап. Павел, указывая на высочайший образец смирения, которому христиане должны подражать, в лице И. Христа, говорит о Нем: *Иже, во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретеса якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип 2, 6–8). По ясной мысли апостола, Тот же Самый, Который находится в образе Божии, Который не считал хищением быти равен Богу, уничижил Самого Себя, приняв зрак раба, став по виду и по всему быту как человек, — Тот же Самый смирил Себя, быв послушлив даже до смерти; следовательно, Он и по Своем принятии человечества и уничижении до смерти крестной не перестал быть тем же самым божеским лицом, которым был и до Своего самоуничижения. а отсюда следует, что во Христе не два лица, а одно, — Сын Божий принял человеческую природу в единую Свою личность.

II. Против учения церкви о соединении божества и человечества в единой ипостаси

Сына Божия с древнейших времен выставлялось в качестве возражения, что этим учением утверждается или предполагается *безличность* человечества И. Христа, что недопустимо, потому что существо или природа в действительном бытии неотделимы от ипостаси или лица; где природа, там должно быть и лицо. В ответ на это возражение св. *И. Дамаскин*. дает такое разъяснение: «хотя нет естества без ипостаси и нет сущности без лиц, так как сущность и естество умопредставляются в ипостасях и лицах: однакоже нет в том необходимости, чтобы естества, соединенные {стр. 410} между собой ипостасно, имели каждое свою ипостась. Ибо возможно, чтобы естества, соединяющиеся в одну ипостась, и *не были безыпостасны* и имели *не каждое особенную ипостась*, но одну и ту же ипостась. Одна и та же ипостась Слова, сделавшись ипостасью двух естеств, не допускает ни одному из них быть *безыпостасным* (ἀνυπόστατος), равно не позволяет им быть и *разноипостасными* между собой; и не бывает ипостасью то одного естества, то другого, но всегда пребывает *ипостасью обоих естеств нераздельно и неразлучно*» (Точн. изл. в. III, 9). Таким образом, церковным учением вовсе не предполагается совершенная безличность человечества И. Христа, а отсюда — не имеет силы и утверждение, будто в учении церкви об ипостасном соединении естеств в лице Богочеловека заключается несообразность.

§ 93. Образ и следствия соединения двух естеств в едином лице Богочеловека

I. Божество и человечество и по соединении их в едином лице воплотившегося Бога Слова однако не перестают быть двумя различными естествами. Церковь учит, что два естества в И. Христе соединены, с одной стороны, *неслитно* и *неизменно*, с другой — *нераздельно* и *неразлучно*.

1. Два естества в И. Христе соединены *неслитно* (ἀσπυχῶτως), или несмешанно. Это значит, что божество и человечество не смешались между собой в едином лице Богочеловека так, чтобы из них образовалась какая-либо новая природа полу-Бога — полу-человека, а остаются целосохранными, — соединенными *неизменно* (ἀτρέπτως), или непреложно, т. е. ни божеское естество не изменилось в человеческое, ни человеческое не преобразилось в божеское, но то и другое пребывают совершенными: божество остается в обладании божественными свойствами без всякого превращения, или уменьшения, или ослабления, и человечество непреложно сохраняет истинно человеческие свойства (см. Прав. испов., отв. на вопр. 38). Божескому естеству Его принадлежат чудеса, всеведение и вообще все, что выше {стр. 411} человеческой природы, человечеству — скорби, страдания, и все прочее, что несвойственно существу Божию.

2. Два естества соединены в И. Христе *нераздельно* и *неразлучно*. *Нераздельно* (ἀδιαίρετος), — это значит, что божество и человечество не составляют двух обособленных друг от друга, подле поставленных только частей, или, что то же, не образуют двух лиц, соединенных только нравственно (как учил Несторий), а составляют единое лицо, лицо Бога Слова, ипостасно соединившего с Собой человеческую природу со времени зачатия Его во плоти. Сделавшись в воплощении собственным Сыну Божию, человечество со времени воплощения Бога Слова уже не разлучалось и никогда не разлучится от божества Сына Божия: оно соединено с ним *неразлучно* (ἀχωρίστως) на всю вечность: соединение их есть *непрерывное*.

Соединение божества и человечества в И. Христе последовало не в другое какое-либо

время, но в самую минуту зачатия человеческое естество воспринято было в личность Божества (Пр. испов. 38). Еще пр. Исаия предсказал, что Дева зачнет и родит Сына, Которому собственно принадлежит имя *Еммануил* — Бог с человеками, Бог в нашем человеческом естестве. Сама Она именуется *Матерью Господа* (Лк 1, 43). По словам ап. Павла, послал *Бог Сына Своего, рождаемого от жены* (Гал 4, 4) [48].

Союз этот не расторгнулся не только во все время земной жизни, но и в самой смерти И. Христа (Прав. исп. 46), почему Писание и говорит, что иудеи *Господа славы распяли* (1 Кор 2, 8), что *Господь Бог стяжал церковь кровию Своею* (Деян 20, 28), что мы, *врази бывшие, примиримся Богу смертию Сына Его* (Рим 5, 10). По словам св. *Дамаскина*, «хотя Христос умер, как человек, и святая душа {стр. 412} Его разлучалась с пречистым телом, однако же божество пребыло неразлучно с обоими, т. е. с душой и телом» (Изл. в. III, 27).

Наконец, этот союз будет продолжаться всегда, и второе лицо Св. Троицы будет вечно соединено с плотью. По свидетельству откровения, Он воскрес плотью Своей, в которой и являлся ученикам, во плоти вознесся на небеса, как Сын человеческий (Ин 6, 62; Лк 24, 50–55), во плоти явится судить живых и мертвых: *сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такожде придет, имже образом видесте Его идуща на небо* (Деян 1, 11), говорили ангелы ученикам Его при вознесении Спасителя; а сам Он возвестил: *егда придет Сын человеческий во славе Своей, и вси святии ангели с Ним, тогда сядет на престоле славы Своея* (Мф 25, 31). Следовательно, и ныне, сидя одесную Отца, Он пребывает с человеческим естеством. С этим же естеством Он пребудет и во веки.

II. Частнейшее раскрытие догмата о соединении естеств в единой ипостаси Бога Слова дается в учении о т. н. *следствиях ипостасного соединения естеств во Христе* по отношению к Нему Самому. Одни из них частнее объясняют понятие о неслиянном и неизменном соединении естеств, а другие — понятие о нераздельном и неразлучном соединении.

1. Следствиями неизменного пребывания во Христе как божеского, так и человеческого естества, являются: *двойство воли* и *двойство действований* во Христе.

Откровение прямо свидетельствует о *двух волях* во Христе. Так, Спаситель перед страданиями молился: *Отче, аще возможно, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф 26, 39); *не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк 22, 42). В другой раз Он исповедал: *сниход с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца* (Ин 6, 38). Различая в обоих этих случаях волю Свою от воли Отца и подчиняя первую последней, Господь Иисус указывал, без сомнения, на Свою {стр. 413} волю человеческую, потому что воля Его, как Сына Божия, не различна от воли Отца, а одна и та же с нею.

Церковь утвердила догмат о двух волях в И. Христе на VI-м Вселенском Соборе против монофелитов. Монофелитам казалось, что если в И. Христе одно лицо, то должно признавать в Нем и одну волю. Древние учителя церкви, обличая лжеучение монофелитов, разъясняли, что воля ближайшим образом принадлежит естеству, почему во Христе и две «естественные воли», но *один* только *желающий* и действующий в обоих естествах, как носитель и обладатель обоих естеств. «Так как во Христе два естества, — говорит св. *И. Дамаскин*, — то утверждаем, что в Нем и две естественные воли, и два естественные действия. Но как два естества Его составляют одну ипостась, то говорим, что *один и тот же и желает, и действует естественно*». И еще: «так как Христос один и ипостась Его одна, то *один и тот же есть хотящий и божески и человечески*» (Точн. изл. в. III, 14).

Признание двух естественных волей предполагает признание в И. Христе и *двух естественных действований* (ενέρυεια) при единстве (аналогично с учением о двойстве волей)

действующего и самого действия. «Не говорим, — рассуждает св. И. Дамаскин, — что во Христе действия разделяны, и естества действуют отдельно одно от другого, но утверждаем, что каждое из них совокупно с другим, с участием другого производит то, что ему свойственно. Ибо И. Христос и человеческие дела совершал не как только человек, потому что был не просто человек; и божеские дела не как только Бог, потому что был не просто Бог, но вместе Бог и человек». Такое понятие об образе проявления в И. Христе двух естественных действий в древности иногда обозначали выражением — *богомужное действие*. Как на подобие, могущее несколько уяснить тайну этого действия, св. И. Дамаскин. указывает на образ действия раскаленного меча, в котором и железо сохраняет естественную силу рассекать, и огонь — жечь, однако «по соединении железа и огня ни жжение не может быть без {стр. 414} рассечения, ни рассечение — без обожжения». Подобно этому, «и во Христе действия божества и человечества различны, но в богомужном действовании неотделимы одно от другого» (Точн. изл. в. III, 15, 19).

2. Следствиями, разъясняющими преимущественно понятие о нераздельности и неразлучности соединения естеств в лице Богочеловека, являются: общение свойств, обожение человеческого естества и нераздельное поклонение И. Христу по божеству и человечеству.

Общение свойств (κοινωνία ἰδιωμάτων, communicatio idiomatum) божеских и человеческих в лице Богочеловека состоит в том, что И. Христу, по причине единства ипостаси, как Богу усваются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по человечеству, и наоборот, — как человеку усваются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по божеству. В Писании часто приписываются Ему, как человеку, имена и свойства божеские, напр., говорится: *Христос, по плоти от иудеев происшедший, сый над всеми Бог* (Рим V, 5; см. Ин 20, 28; Мф 16, 16; 2 Тим 2, 8); *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси* (Ин 3, 13; см. 5, 18; 6, 62); *второй человек — Господь с небесе* (1 Кор 15, 47) и мн. др. и наоборот, нередко свойственное человеку во Христе приписывается Ему, как Богу, напр.: *Господь Бог стяжал церковь кровью Своею* (Деян 20, 28); *иудеи Начальника жизни убили* (3, 5), *распяли Господа славы* (1 Кор 2, 8); *мы примирихомся Богу смертью Сына Его* (Рим 5, 10; см. 8, 32; Гал 2, 20) и др.

Общение свойств, однако, не так должно понимать, чтобы свойства одного естества делались свойствами другого. Естества соединены неслитно и непреложно, почему каждое сохраняет свои свойства: божество — бесконечность, человечество — ограниченность. Общение свойств имеет место в том только случае, когда природы рассматриваются как нераздельно соединенные в единой личности И. Христа (in concreto), а не в отдельности одна от другой, отвлеченно от лица И. Христа (in abstracto).

Обожение человечества в И. Христе состоит не в том {стр. 415} только, что человеческое естество И. Христа от соединения с божеством приобщилось свойств божественных, обогатилось всякой премудростью, благодатью, животворящей силой, — всем, что способно принять, но и в том, что оно, вследствие восприятия его Сыном Божиим в нераздельное и неразлучное личное единство с Собой, вознесено в лице И. Христа на высоту божества, сопребывает с Ним всюду и во веки веков, принято в общение власти и силы вечной и стало «едино с Богом и Богом» (Дамаскин Точн. изл. в. III, 17). Обожение есть, следовательно, не иное что, как другая лишь, обратная сторона воплощения. Что Бог стал человеком, это выражается словом «воплощение». Но «если Бог стал человеком», то и «человек», в свою очередь, «стал едино с Богом и Богом» — по ипостасному соединению; последнее обозначается словом «обожение». По отношению к человечеству,

принадлежащему И. Христу, это прославление и обожение должно быть понимаемо в *индивидуальном* смысле (in concreto), а в *родовом* смысле (in abstracto) в И. Христе обожено не одно только Его человечество, но и наше, ибо И. Христос есть истинный и совершенный человек, единосушный нам.

И. Христу принадлежит *единое нераздельное поклонение* по божеству и человечеству, как единому лицу, Богу во плоти. «Один есть Христос, — говорит *Дамаскин*, — совершенный Бог и совершенный человек. Ему поклоняемся, равно как Отцу и Духу, *единым поклонением с пречистой плотью Его*» (Точн. изл. в. III, 8).

Латинский культ сердца Иисусова. — Римская церковь к общецерковному учению о поклонении И. Христу одним и единственным поклонением, как Слову воплотившемуся, присоединила частное учение о поклонении Его человечеству и даже части Его тела, именно сердцу, в отвлечении от лица целого Богочеловека. Служение сердцу Иисусову или т. н. «*культ сердца Иисусова*» появился в Римской Церкви сравнительно в недавнее время. Начало его относится к концу XVII века. По объяснению защитников этого культа, сердцу Спасителя должно быть воздаваемо такое же *служение* (latría), какое подобает воздавать Самому Богочеловеку. И. Христос, {стр. 416} рассуждают они, явил в совершении дела искупления величайшую любовь к людям. Его *пламенная любовь*, со всеми другими совершенствами Его сердца (в переносном смысле), требует с нашей стороны почитания и благодарности, а так как натуральным символом любви — сердца в переносном смысле — служит *телесное сердце* Спасителя, то мы должны почитать и телесное сердце Исккупителя и в строгом смысле слова *поклоняться* ему, так как оно принадлежит лицу Сына Божия.

Установление латинской церковью культа сердца Иисусова однако не может быть ничем оправдано. Учение тех, которые не почитают божественное лицо И. Христа *единым поклонением*, было осуждено еще древней церковью. «Если кто говорит, — определили отцы V-го Всел. Собора (9 п. прот. ерет.), — что в И. Христе должна быть поклоняема каждая из Его природ, так что этим вводит *два поклонения*, особое Богу Слову и особое человеку,... а не поклоняется *одним поклонением* Слову воплощенному и человеческой природе, сделавшейся Ему своею и собственной, как всегда верила и признавала это церковь на основании непрерывного предания, то да будет анафема» (сн. 8 анаф. Кирилла Ал.). И само по себе почитание телесного сердца Иисусова, т. е. части человеческой природы Спасителя, — нечто странное. Понятно было бы такое почитание, если бы И. Христос оставил нам эту часть Своего человеческого существа; тогда бы мы хранили и почитали ее, как бесценную святыню. Но Христос, с прославленным Своим человечеством, во всей его целости, вознесся на небо, — следовательно, почитание какого-либо телесного Его органа есть полная несообразность. Если, однако, Римская Церковь установила почитание телесного сердца Иисуса, то почему бы уже не установить почитание и других частей и органов тела Христова, напр., *священного бока, священннх очей, ушей* и т. д.?

Воплощение Сына Божия составляет для нашего разума непостижимейшую в существе своем тайну. Противники христианского учения делают отсюда заключение, что она не может быть предметом разумной веры, а потому должна быть или отвергнута или принята слепо. Однако нельзя признать такое заключение основательным. Непостижимость этой тайны в том только случае давала бы нам основание отвергать ее, как неудобоприемлемую на разумных основаниях, если бы Бог и человек были совершенно понятны для нас и в то же время боговочеловечение представляло бы для нашего ума нечто совершенно непонятное. Но может — ли кто сказать; «я знаю Бога в самом Его существе, и во мне самом нет ничего для меня непостижимого?» Поэтому никто не в праве отвергать и тайну боговоплощения по причине ее непостижимости.

При своей непостижимости, учение о воплощении Бога Слова однако не содержит в себе каких-либо противоречий или несообразностей. Противники этого догмата указывают, что будто бы понятие «Богочеловек» заключает противоречие в самом себе; кто — Бог, тот не может быть человек: Божество и человечество, конечное и бесконечное, беспредельное и чувственное, — понятия взаимно исключают. Правда, если бы церковь учила, что через воплощение Бог, т. е. высочайший Дух, превратился в тело, Существо бесконечное сделалось конечным, то это представляло бы нечто несообразное с здравым мышлением. Но церковь учит не об этом, а только о таинственном соединении двух природ — божественной и человеческой в лице вочеловечившегося Сына Божия, без изменения их одной в другую. а такое соединение бесконечной природы с конечной, без изменения их одной в другую, не заключает в себе ничего самопротиворечивого. Соединение бесконечного с конечным мы имеем в мире всюду перед глазами, в постоянных обнаружениях и откровениях Божества в мире. Конечное, — созданный Богом мир, — и существует только вследствие своего постоянного соединения с бесконечным, или постоянного действия в мире промыслительной силы Божией. Необходимо допустить также, что такое соединение может быть весьма разнообразно: иначе Божество соединяется с материей мира, иначе — с силами природы, иначе — с существами низшими неразумными, иначе — с духами высшими, разумными. Если таким образом существует постоянное соединение бесконечного с конечным вообще, а между Богом и человеком, как созданным по образу Божию, должно быть признано существующим и особенно близкое и внутреннее сродство, то нет оснований отрицать возможность и *особенного* соединения бесконечного с конечной человеческой природой, — *личного* или *ипостасного*, какое утверждается тайной о воплощении Бога Слова. Мы не совершенно лишены возможности и уяснить себе в некоторой степени эту тайну веры. Дивное соединение души и тела в одну личность человека, в одно чувственно-разумное существо, дает нам поразительную аналогию для нашей веры в воплощение. Соединение души с телом, духовного с материальным в одно цельное существо так же и даже еще более непонятно, как и соединение Духа божественного с духом человеческим. Между духовной и телесной природой есть не только различие в степени, но и качественная противоположность. Напротив, между нашим духом и высочайшим Духом Божиим нет прямой противоположности: человек сроден Божеству, как Его отобраз (Деян 17, 29; см. Ин 10, 34); по самой природе есть тяготение нашего духа к беспредельному божественному Духу. Древние учителя церкви приводили и другие подобия (анalogии), чтобы показать возможность или мыслимость вочеловечения Бога Слова. *Св. Василий В.* писал: «как Бог в теле? — Так же, как огонь в железе». *Блажен. Августин* указывал, как на такую аналогию, на

воплощение мысли в слове. Многим казалось и кажется воплощение унижительным для Бога, несовместным с Его величием, но такая мысль могла вырасти и действительно выросла на почве языческого мировоззрения. Древние учителя церкви сильно и решительно опровергали это возражение против боговоплощения. «Вовсе нет неприличия, — {стр. 419} рассуждает св. *Афанасий*, — чтобы Слово было в человеке», потому что Слово «содержит все в совокупности (во вселенной), и как во всем, так и в каждой части пребывает и невидимо являет Себя»... «Если нет несообразности Слову быть в твари, то нет несообразности быть Ему и в человеке» (Сл. о воплощ. 42). «Не почитай проповедуемого домостроительства, — говорит *блаж. Феодорит* о боговоплощении, — унижительным для Бога, потому что естества чистейшего ничто осквернить не может. Ибо, если солнце,... проходя там, где мертвые тела, зловонная тина и много других веществ, издающих смрад, не может оскверниться, то кольми паче Творец солнца и Создатель вселенной... не может оскверниться чем-либо таковым... Ничто не вредит чистейшему» (О промысле, 10 сл.).

Замечательно, что и во всех языческих религиях существует верование в воплощение богов. Такая всеобщность этого верования указывает, что сама по себе идея о боговоплощении не заключает в себе ничего противоречащего разуму. Напротив, отсюда следует высокая разумность этой идеи, ибо всеобщность ее имеет для себя основание в соответствии ее религиозно-нравственным потребностям человечества, которое со времени самого грехопадения не переставало искать воссоединения с Богом.

§ 95. Преподобная Дева — Матерь Господа нашего И. Христа есть Приснодева и Богородица

С учением о лице И. Христа тесно связано учение о лице преподобной Девы — Матери Его. Избранная Дева, от Которой чудесно благоволил родиться И. Христос, Сын Божий, есть *Приснодева* и *Богородица*.

I. Православная церковь исповедует, что Матерь Господа нашего И. Христа пребывала Девой *прежде рождества*, пребыла истинно Девой *в рождестве*, осталась чистою Девой и *по рождестве*, и, следовательно, Она есть *Приснодева* (Ἀειπαρθένος, от ἀεί — присно и παρθένος — дева чистая; *Semper Virgo*).

{стр. 420}

О девстве Матери Господа И. Христа *прежде рождества*, равно и в *зачатии* и в *рождении* Его, ясные и прямые свидетельства находятся в пророческих словах Исаии о рождении Еммануила от *Девы*, в ангельском благовестии самой *Деве* Марии о зачатии и рождении Ею Сына Вышнего по наитию Св. Духа, в откровении Иосифу тайны чудесного рождения И. Христа и в повествовании св. Матфея о рождестве И. Христа (1, 18, 25).

Церковь верование в девственное зачатие и рождество И. Христа, — такое, что родившая не лишилась ни девства, ни наименования Девой, — выразила в исповедании Сына Божия воплотившимся «от Духа Свята и Марии Девы». Оно входило в символы частных церквей, вошло и в символ Никео-цареградский. Как не нарушившее печати девства, рождение И. Христа церковь всегда признавала и *безболезненным* для Его Матери Девы, почему в своих богослужбных песнопениях ублажает и исповедует Матерь Господа, как «*без истления Бога Слова рождшую*», что рождением Девой побеждены «*уставы естества*». В одной церковной песне это поясняется так: «*чужде матерем девство и странно девам деторождение; на Тебе, Богородице, обоя устроишася*».

Матерь-Дева пребыла чистою Девкою и *по рождестве* Спасителя, — всю жизнь не познала мужа. Некоторые, хотя не прямо выраженные указания на всегдашнее девство Матери Божией находятся в самом же Писании.

Так, пр. Иезекииль, описывая таинственное видение храма, о восточных вратах этого храма говорит: *сия бяху затворенна. И рече Господь ко мне: сия врата заключенна будут, и не отверзутся, и никтоже пройдет ими: яко Господь Бог Израилев внидет ими и будут заключенна* (44, 1–3). По объяснению древних отцов, под вратами заключенными, имеющими открыться только для входа Господа, в таинственном смысле должно разуметь Матерь-Деву, посредством которой Искупитель, Сын Божий, вошел в мир, ибо Она как до зачатия, так и в зачатии, и рождении, и по рождении Бого-человека пребыла в чистом и ненарушимом девстве.

В Новом Завете свидетельство о приснодевстве Божией Матери {стр. 421} можно находить в словах Ее, сказанных благовестнику: *како будет сие, идеже мужа не знаю?* (Лк 1, 34). Слова эти могут быть правильно поняты лишь при признании достоверности свидетельства предания, что Она дала обет всю жизнь хранить девство и что Иосиф обручил Ее себе под именем супруга с тем, чтобы быть стражем Ее девства. И, конечно, невозможно допустить, чтобы, удостоившись чудесно быть Матерью Господа, Она нарушила обет девства; сохранение девства в рождении еще более утверждало святость обета. Невозможно, чтобы и Иосиф, муж *праведен сый* (Мф 1, 19), богобоязненный, знавший, как чудно Мария осталась Девкою, перестал быть только хранителем и чтителем Ее девства. Потому-то Спаситель, умирая на кресте, поручил Свою Матерь одному из учеников Своих, сказав ему: *се мати твоя, а Ей; се, сын Твой* (Ин 19, 26–27), чего, конечно, не могло бы быть, если бы Она имела у Себя мужа или других родных детей. Особенно же невозможно, чтобы Сын Божий избрал для Себя матерью ту, которая, неискусобратно родив Сына Вышнего, восхотела потом нарушить девство. Девственный Сын мог родиться только от союза девственников.

Церковь засвидетельствовала свое верование в приснодевство Божией Матери теми наименованиями Ее, которые вошли издавна во всеобщее употребление в церкви. Так, с древнейших времен сделалось как бы собственным именем Марии имя *Девы*. С древнейших же времен усвоены Ей наименования: *Приснодева, Присноотроковица* (‘Αειπαῖς), *Невесто невестная* (Νύμφη ἀνύμφητος, т. е. не вступавшая в брак, приснодевственная), а на соборах поместных (Римском и Медиоланском в 320 г.) и Вселенских (V Вс. Соб. 2 и 6 опр.; VI Вс. 3 пр.), с исповеданием приснодевства Богоматери, было произнесено отлучение на тех, которые отвергают этот догмат, каковое отлучение изрекается и ныне в православной церкви в неделю православия.

Противники догмата о приснодевстве Божией Матери утверждают, будто такое учение несогласно с некоторыми свидетельствами самого же Писания о св. Деве. Ссылаются именно на {стр. 422} Мф 1, 18 и 25, где будто бы содержатся указания на брачное сожитие Иосифа и Марии после рождения Иисуса, названного в евангелии *первенцем*, и на упоминания священных писателей Нового Завета о братьях и сестрах Иисуса, которые будто бы были детьми Иосифа и Марии, т. е. плодом их супружества. Но из слов евангелиста: *прежде даже не снитися има* (Мф 1, 18) равно — *не знаяше Ея* (Иосиф), *дондеже роди Сына Своего первенца* (ст. 25), не следует, будто за девственным рождением Иисуса следовало брачное сожитие Иосифа и Марии. Выражение: *прежде даже не снитися има* (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς) указывает не на брачную жизнь, а на жизнь семейную, или лучше — совместную жизнь под одним очагом. Равно и слова: *не знаяше Ея, дондеже...* не значат, что после Иосиф перестал быть хранителем Ее девства. Выражение: *дондеже* — ‘έως ού — пока, как и до (έως), по употреблению его в Библии, нередко означает неопределенную продолжительность времени

и состояния и равносильно выражению «никогда», а не непременно указывает предел, после которого наступит то, чего до него не было. В значении «никогда» оно нередко употребляется, напр.: *не возвратися вран, дондеже иссяче вода* (Быт 8, 7), хотя он и после не возвратился; *седи одесную Мене, дондеже...* (Пс 109, 3; 1 Кор 15, 25), хотя сидение одесную Отца, т. е. равенство Сына с Отцом, не прекратится и по открытии вечного царства славы; *се аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф 28), хотя и по всеобщем воскресении *всегда с Господом будем* (1 Сол 4, 17) [49]. Еще менее может говорить против приснодевства Божией Матери наименование И. Христа здесь же (равно и у Лк 2, 7) *первенцем* (πρωτότοκος — первородный). Первенцем может быть, а у евреев и должен быть, назван всякий, родившийся *первым* (впервые все разверзающее ложесна у всякой плоти — Втор 18, 15), хотя бы после него и не было более детей у его родителей: первенцы {стр. 423} у евреев посвящались Богу (Исх 13, 2; см. Лк 2, 23) и за ними были потом великие наследственные права (Быт 27 гл.). Ангел поразил всех первенцев египетских, хотя в числе их, несомненно, были единственные дети у отцов (Исх 12, 29). Что касается, наконец, упоминаний в разных местах новозаветных писаний о братьях и сестрах И. Христа, с указанием и самых именем Его братьев (у Мф 13, 55 и Мк 6, 3 — Иаков, Иосия, Симон и Иуда), то они нигде не называются детьми Иосифа и Марии. Наименование «брата» (ἀδελφός) нередко употребляется в Библии для обозначения близких родственников, а не только единоутробных братьев (напр., в Быт 13, 8 и 29, 15 названы братьями Авраам и Лот, хотя Лот был сыном брата Авраама, Аррана, как указывается в Быт 12, 4–5; 14, 14–16). В таком же смысле надобно принимать и наименование братьев Господних, т. е. в значении близких родственников, а не братьев единоутробных. Просто близкими родственниками, а не единоутробными братьями и сестрами Господа признавала их во все времена и церковь. По мнению одних, эти братья и сестры суть дети Иосифа от первого его брака (мнение св. Епифания и других отцов и писателей Восточной Церкви), по мнению других, — двоюродные братья Спасителя, дети Марии, тетки Господней, сестры Богоматери, бывшей замужем за Клеопою (мнение блаж. Иеронима, Августина и других западных писателей).

II. Преблагословенную Деву Марию церковь именует и исповедует *Богородицею* (Θεοτόκος, Deipara). Такое наименование усвоится Ей не потому, чтобы божество Слова получило от Нее начало бытия, но потому, что *восприятие* Сыном Божиим природы человеческой в единство божеской ипостаси Своей, равно и *обожение* этой природы, последовали в самое мгновение *зачатия* Сына в утробе Девы, при наитии на Нее Духа Святаго. Потому и святая Дева, как родившая не человека Иисуса, соделавшегося Богом, но Бога истинного, принявшего от Нее плоть, единосущную нам, и которая была обожена с мгновения зачатия, — есть Богородица в собственном и истинном смысле.

В откровении даются очевидные основания к наименованию пресвятой Девы Богородицей в собственном смысле.

{стр. 424}

Пр. Исаия о рождении от Девы Еммануила и евангелист при описании рождения И. Христа говорят, что *Дева во чреве примет, и родит Сына*, Которому собственно принадлежит имя Еммануил — *Бог с нами*, Бог в нашем человеческом естестве, а это значит то же, что Дева родит воплощенного Бога, а, следовательно, и Сама Она — Богородица.

Праведная Елисавета, при посещении ее Марией, *исполнися Духа Свята*, — следовательно, не по простому размышлению или чувству восторга, — прямо исповедала гласом велиим св. Деву Богородицею: *откуда мне сие, да прииде Мати Господа* (ἢ Μητέρα τοῦ Κυρίου) *моего ко мне* (Лк 1, 41–43)? Имя Богородицы, следовательно, есть имя

богодухновенное.

Ап. Павел учит: *посла Бог Сына Своего едиnorodнаго, рождаемаго от жены* (Гал 4, 4). Единородный Сын Божий, рожденный от жены, или, по другому изречению апостола, *Бог, явившийся во плоти* (1 Тим 3, 16), есть И. Христос. Жена, от Которой Он родился, есть Дева Мария. Понятно, что эту Деву-Матерь следует исповедывать и именовать Матерью Божией, или Богородицей.

Верование, что Деву Марию должно признавать Богородицей, древнейшие отцы церкви выражали, когда учили, что от Нее родился Бог, и прямо именовали Ее *Богородицей*, а также *Богоматерью* (Θεομήτωρ, Μητρόθεος), *Богородительницею* (Θεογεννήτρια). Наименование Ее Богородицей в IV в. было уже всеупотребительным. Поэтому в V в., когда Несторий хотел заменить это наименование другим, и народ услышал в проповеди имя «Христородицы» вместо Богородицы, — это принято было с общим негодованием, как необычное и противное всеобщему и всегдашнему обычаю нововведение, а на III Всел. Соборе было утверждено и провозглашено: «кто не исповедует Еммануила истинным Богом, посему св. Деву — Богородицею, ибо Сия родила по плоти Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотию, да будет анафема» (I анаф. св. Кирилла). Такое вероопределение подтверждено было и на всех следующих Вселенских Соборах.

§ 96. Догмат Римской Церкви о непорочном зачатии Божией Матери.

I. Римско-католическая церковь к общецерковному учению о лице преблагословенной Матери Иисуса Христа, как о Приснодеве и Богородице, «для усиления славы и возвеличения» Ее, присоединила учение о *непорочном зачатии Божией Матери* (de immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis). Буллою папы Пия IX («Ineffabilis Deus») 8 дек. 1854 г. это учение объявлено богооткровенным и общеобязательным для членов Римской Церкви, т. е. возведено на степень догмата.

Высоко почитает и благоговеет перед св. Девойю и православная церковь, «чтит Ее превыше херувимов и серафимов» (Кат. 3 чл.). Но исповедуя всеобщность первородного греха во всех потомках Адама, как происшедших от родителей путем естественного рождения, православная церковь не делает изъятия из всеобщего закона наследственной греховности и для пресвятой Девы (Посл. вост. патр. 6 чл.). От подчинения этому закону изъят только *единый безгрешный И. Христос*, как родившийся от Духа Свята и Марии Девы. Но происхождение св. Девы совершилось в порядке жизни падшего человека, под осуждением: *в болезнях родити чада*, и потому Она родилась причастной первородному греху и его следствиям и нуждалась в искуплении для совершенного исправления природы, снятия осуждения и введения в царство Божие.

Не таковы представления церкви латинской. «Преблагословенная Дева Мария, — учит булла папы Пия IX, — *в первом мгновении Своего зачатия*, по особенной благодати всемогущего Бога и особому преимуществу, ради будущих заслуг И. Христа, Спасителя рода человеческого, была сохранена свободной *от всякой скверны первородной вины*», — иначе, составляет «*исключение*» из закона всеобщности прародительского греха. Частнее, сущность этого учения состоит в следующем. Не только *рождение* св. Девы, но и самое *зачатие* Ее было *святым и непорочным*. Правда, со стороны родителей зачатие и рождение Ее было в порядке жизни падшего человечества, однако плод {стр. 426} рождения был предохранен от греховной скверны действием благодати Божией. Такое странное противоречие разрешают так. Брачное сожитие родителей св. Девы имело отношение, говорят, только к образованию

Ее тела и его готовности принять душу, — в зачатии, называемом в римском богословии «активным» или «деятельным»; в этом зачатии св. Дева была осквернена грехом, ибо оно было делом поврежденной человеческой природы. Но от этого зачатия нужно отличать зачатие «пассивное» или «страдательное», — это момент соединения души с телом, или, как выражаются, — момент вливания (inisionis) *творимой Богом* души в тело. В этом моменте родители не участвуют; его производит Бог, и потому душа, вводимая в тело, может быть благодатию Божией сохранена от греховной прародительской скверны, что имело место при введении души св. Девы в тело Ее. Осквернение души грехом, или передача первородного греха совершается чрез сочетание ее с греховным телом. Но при сочетании души св. Марии с оскверненным телом Бог не допустил ей оскверниться, — Он наделил ее *даром первобытной праведности*. И так как первородный грех есть только потеря этого дара, а не какое-либо повреждение самой природы человека, почему для восстановления состояния первобытной праведности достаточно лишь возвращения этого благодатного дара, то св. Дева я родилась без первородного греха, в состоянии первобытной праведности. Мало этого, в зачатии Она была освобождена не только от первородного греха, но и получила такое обилие благодати, что окончательно *утверждена была в добре и не могла согрешить*. Ее освящение в зачатии было *полнейшим и совершеннейшим*. Поэтому и в продолжение всей Своей жизни Она оставалась не только чистой от греха, но еще имела дар безгрешности, т. е. невозможность грешить. Такое обилие благодати даровано Ей «в виду будущих заслуг Христовых», без участия Ее сознания и свободы, при самом *Ее зачатии*.

Учение о непорочном зачатии Божией Матери должно быть отвергнуто, как учение ложное, не данное в откровении. В основе его лежит целый ряд произвольных утверждений и {стр. 427} предположений, заключающих в себе более или менее грубые несообразности. Так, оно имеет в своем основании: неправильное учение о существе первородного греха, как только недостатке освящающей благодати (потере дара первобытной праведности), выдуманное представление о каком-то «страдательном зачатии», утверждение, что душа каждого человека непосредственно творится Богом и вводится в каждое зарождающее тело *одновременно* с человеческим актом зарождения, предположение об освящении души Девы Марии чрезвычайными дарами благодати при введении ее в тело. Главное же, — учение о непорочном зачатии Божией Матери находится в явном противоречии с основными догматами христианства: 1) о всеобщности первородного греха и следствий его в роде человеческом; 2) о безусловной необходимости для всех потомков Адама, чтобы спастись, самодеятельного усвоения плодов искупления и 3) об отношении благодати к свободе.

При несостоятельности по своему внутреннему существу, это учение обличается в своей неправоте и *историей его происхождения*. Это — новый догмат, которого древняя церковь не знала. Свое начало и обоснование учение о непорочном зачатии получило в средние века, а в степень догмата возведено только в 1854 г. Даже на самом западе, лишь только начал распространяться праздник *зачатия* св. Девы праведной Анной и вместе с этим стала входить в силу мысль о непорочном зачатии, как встретила сильнейшее обличение в лице знаменитого богослова и учителя Западной Церкви *Бернарда Клервосского*, канонизованного святого Римской Церкви. «Ужасаюсь, — писал он лионским каноникам (в 1140 г.), — что некоторые из вас возжелали переменить состояние важных вещей, вводя новое празднество, неведомое церкви, не одобряемое разумом, не оправдываемое древним преданием. Ужели мы более сведущи и более благочестивы, чем отцы наши?... Но вы скажете: должно как можно более прославлять Матерь Господа. Это правда; но прославление, воздаваемое Царице небесной, требует различия. Царственная сия Дева не имеет надобности в ложном прославлении, обладая истинными венцами славы и знамениями достоин{стр. 428}ства. Прославляйте

чистоту Ее плоти и святость Ее жизни. Удивляйтесь обилию даров сей Девы; поклоняйтесь Ее божественному Сыну; возносите Ту, Которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болезни. Что же еще нужно прибавить к этим достоинствам? Говорят, что должно почитать зачатие, которое предшествовало преславному рождению: ибо, если бы не предшествовала преславность зачатия, то и рождение не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причине потребовал такого же чествования отца и матери святой Марии? Равно могут потребовать того же для Ее дедов и прадедов до бесконечности. Притом же, каким образом грех не мог быть там, где была похоть?... Как можно требовать, чтобы это зачатие было святое, когда оно не было делом Святаго Духа, не говоря уже, что оно происходило от похоти? Святая Дева отвергнет, конечно, ту славу, которая, по-видимому, прославляет грех; Она никак не оправдает новизны, вымышленной вопреки учению церкви, — новизны, которая есть мать неблагоразумия, сестра суеверия и дочь легкомыслия». И в позднейшее время противниками этого учения были многие авторитетные представители западного богословия (Альберт В., П. Ломбард, Бонавентура, Фома Аквинат с доминиканцами и др.). Лишь с XVII в., со взятием его иезуитами под свою защиту, оно стало постепенно утверждаться в р.-католическом мире.

Защитники догмата о непорочном зачатии Божией Матери для обоснования его представляют доказательства и из Св. Писания и из Св. Предания, но представляемые ими доказательства не имеют значения.

Так, в Св. Писании нет *прямых* свидетельств о непорочном зачатии, — это признают и латинские писатели. Но они утверждают, будто в нем есть свидетельства *непрямые*, из которых посредством выводов открывается истина непорочного зачатия Божией Матери. К таким свидетельствам булла «Ineffabilis Deus» относит: первообетование о вражде жены со змием и сокрушении его главы (Быт 3, 15) и архангельское приветствие и наименование Девы *благодатной* и *благословенной* (Лк 1, 28). В словах первообетования: *и вражду положу между тобою и между женою, и семенем твоим и семенем той; той* (в Вульгате — *ipsa*, «та» или «она») *твою будет блюсти главу, и ты блюсти будешь его пяту*, защитники непорочного зачатия разумеют под женой св. Деву Марию, и обетование о сокрушении главы змия относят не собственно и единственно к Спасителю мира, но и к Его Матери, признавая и Ее сокрушительницей главы змия. Но если Она есть сокрушительница змия, рассуждают далее, то, значит, Сама Она не могла быть «под властью диавола даже и одно мгновение» и, следовательно, была свободной от греха Адама и Евы. Но такое объяснение первообетования Божия страдает преднамеренной искусственностью и произвольностью. Подлинный и прямой смысл слов Господа, согласно с древнеотеческими объяснениями первообетования, иной. Под женой в них разумеется павшая жена — Ева (евр. *haischah*, у LXX — *τῆς γυναῖκος*), а под Семенем жены, в собственном смысле сокрушителем главы змия (Той — *Ἄυτος*, — местоим. муж. р. — *твою будет блюсти главу*) — Искупитель мира (сн. § 84). Указание на Деву Марию в первообетовании можно видеть только лишь как на послужившую тайне воплощения Сына Божия, а не как на сокрушительницу главы змия в собственном и строгом смысле. Усвоив и Матери Господа сокрушение главы змия, защитники непорочного зачатия первообетование читают и толкуют по поврежденному тексту; *та сопрет твою* (т. е. змия) *главу* (*ipsa conteret caput tuum*). Такое чтение не согласно ни с подлинным еврейским текстом, ни с переводом LXX, ни с древними латинскими переводами Италийским и Иеронимовым; в них первоначально стояло *ipse conteret*, а не *ipsa*, в которых обетование о сокрушении главы змия отнесено не к жене, а к Семени жены. Следовательно, мнение о св. Деве, как сокрушительнице змиевой главы, неправильное по существу, и покоится на ложном основании.

Слова архангельского приветствия св. Деве: *радуйся, благодатная! Господь с Тобою; благословена Ты в женах*, также не содержат мысли о Ее непорочном зачатии. По объяснению защитников нового римского догмата, эти слова означают, что Мария зачата благодатно, — в отличие от других чад {стр. 430} Адама, которые все зачинаются во грехе. Но такое объяснение произвольно. Из евангельского рассказа видно, что *благодатной* (κεχαριτωμένη — облагодатствованная, соделавшаяся причастной благодати, gratia plena) и *благословенной между женами* св. Дева названа потому, что причастна благодати Божией гораздо более, нежели какая либо другая жена, так как избрана быть матерью Спасителя, но отнюдь не то, будто зачатие Ее непричастно первородному греху. Архангел св. Деве, смутившейся при наименовании Ее благодатною, прямо говорит: *обрела бо еси благодать у Бога; и се, зачнешь во чреве и родиши Сына, и наречешь имя Ему Иисус* (30–31 ст.) [50].

Ссылаются, чтобы оправдать измышление нового догмата, и на свидетельства отцов и учителей церкви. Все отцы и учителя древней церкви, говорится в булле «Ineffabilis Deus», признавали и исповедывали непорочность, чистоту и святость Богоматери; все они прославляют Ее величие и достоинство, именуют Ее неопалимою купиною, чистою голубицею, раем невинности и проч. В этих восхвалениях и образах, будто бы, не иное что содержится, как учение о непорочном зачатии св. Девы. Но это, очевидно, произвольный и неверный вывод. Если бы все отцы провозглашали непорочное зачатие, то как могло бы произойти, что в самой Римской Церкви отвергали это учение в течение многих веков? Отцы церкви, когда прославляли непорочность и чистоту св. Девы, то разумели непорочность в смысле нравственно-свободной, приобретенной внутренним подвигом веры и любви, а не в смысле непорочности и чистоты естественной, — по происхождению, по естеству. В памятниках Предания восточной и Западной Церкви {стр. 431} в течении 12-ти первых веков нет ни одного свидетельства о непорочности Ее зачатия. Напротив, в творениях отцов церкви можно указать все, что нужно для совершенного опровержения латинского учения о пресвятой Деве [51].

II. Совершение спасения людей через тройственное служение Иисуса Христа, или тайна искупления

§ 97. Понятие о тройственном служении Иисуса Христа

Великое дело, для совершения которого воплотился единородный Сын Божий, есть дело *спасения* (σωτηρία) падшего человечества, или *искупление* (ἀπολύτρωσις, redemptio) людей от греха и всех следствий его. Отсюда и самое наименование Совершителя нашего спасения — *Иисус* (евр. Iehoschua — Иегова спасающий, сокращенно — Ieschua, т. е. Спаситель, Σωτήρ): *Той бо спасет люди Своя от грех их* (Мф 1, 21; Лк 2, 11).

Для ограниченной человеческой мысли невозможно объять великое дело Искупителя мира во всей его полноте и всесторонности. Поэтому с древних времен, с целью насколько возможно при{стр. 432}близить это дело к усвоению верующим сознанием, принято искупительное служение Богочеловека рассматривать с трех, более или менее полно обнимающих сущность дела Христова сторон. Именно, в великом искупительном служении Мессии-Богочеловека различают служения: 1) *пророческое*, 2) *первосвященническое* и 3) *царское*. Эти понятия хорошо выражают полноту одного великого служения Спасителя мира. Понятие о трех служениях Спасителя содержится некоторым образом в самом

наименовании Его — Мессия или *Христос*, что значит *Помазанник*. В Ветхом Завете через помазание посвящаемы были на свое служение пророки, первосвященники и цари, а Сын Божий, воспринимая естество человеческое, помазан был *елеем радости*, — елеем Всесвятаго Духа, — *паче причастник Своих*. Потому Богочеловеку Иисусу по преимуществу усвоится наименование *Христа* или *Помазанника*, как облеченного достоинством великого пророка, первосвященника и царя.

I. ПРОРОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА.

§ 98. И. Христос, как пророк — просветитель мира

Для восстановления падшего человечества и утверждения на земле царства Божия необходимо было научить людей истинному боговедению, вообще — указать путь спасения. Отсюда, одной из существенных целей явления в мир Богочеловека было научение людей божественной истине. Великим *пророком* (Втор 18, 15, 18), *Светом миру* (Ис 2, 5; 42, 6; 60, 19) изображается грядущий Мессия и в ветхозаветных о Нем предсказаниях. И Сам И. Христос в самом начале Своего служения говорил: *Дух Господень на Мне, Егоже ради помаза Мя благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати пленным отпущение и слепым прозрение, отпустити сокрушенныя во отраду, проповедати лето Господне приятно* (Лк 4, 18–19; Ис 61, 4). Перед смертью Своей Он свидетельствовал: *Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину; и всяк, иже есть от истины, послушает гласа Моего* (Ин 18, {стр. 438} 37; сн. Ин 17, 6–8). По нисшествии на Него при крещении во Иордане Духа Святаго Он непрерывно во всю остальную жизнь *проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие* (Лк 8, 1). Научение истине было одной из целей Его явлений апостолам по воскресении из мертвых. Являясь в продолжении сорока дней, Он говорил им, будущим всемирным благовестникам, *яже о царствии Божии* (Деян 1, 3). В прохождении И. Христом должности учителя людей и открытии им сокровенной воли Божией об их спасении и состоит сущность Его пророческого служения, *непосредственно* Им совершенного. В этом отношении служение Его является подобным служению ветхозаветных пророков, ибо и служение пророков — «истолкователей воли Божией» (таково значение еврейского слова *navi* — «пророк») — состояло в том, что они, по вдохновению Божию, возвещали людям волю Божию и учили благочестию. Но так как Ему по божеству принадлежит самобытное обладание истиной, то и как *Посланник исповедания нашего* (Евр 3, 1) Он выше всех посланников Божиих, не только земных, каковы были Моисей и пророки, но и небесных, каковы суть ангелы. Он есть учитель — пророк единственный и всемирный, ни с кем несравнимый, — *Свет истинный, иже просвещает всякаго человека, грядущаго в мир* (Ин 1, 9). Поэтому-то, когда Он учил истине, то говорил не так, как говорили, напр., пророки, при сообщении людям откровения Божия обыкновенно выражаясь: *так* глаголет Господь, или — *сия* глаголет Господь, а как Сам Первоисточник и Законоположник истины: *Аз же глаголю вам... аминь, аминь глаголю вам...* или: *глаголы, яже Аз глаголах вам, дух суть и живот суть* (Ин 6, 63). Отсюда же, — Его учение, по действию на слушавших Его, отличалось такими качествами, какими не владело ни одно человеческое учение. Слуги, посланные схватить Его, возвратившись, говорили: *николиже тако есть глаголат человек, яко сей человек* (Ин 7, 46). Он учил, *яко власть имея*, а не

как книжники и фарисеи (Мф 7, 29); *со властью бе слово Его* (Лк 4, 32).

{стр. 434}

§ 99. Данный Спасителем евангельский закон.

И. Христос, как просветитель мира, возвестил людям новое, возвышеннейшее и утешительное для сердца человеческого учение, которое и Он Сам и Его апостолы именуют *евангелием* (εὐαγγέλιον), т. е. радостной вестью о царствии Божиим. *Исполнися время, и приближися царствие Божие: покайтесь и веруйте во евангелие* (Мк 1, 15), — вот краткое выражение сущности возвещенного И. Христом нового учения.

При частнейшем рассмотрении учения И. Христа, обыкновенно различают в нем *закон веры* (Рим 3, 27; 1 Кор 9, 21) и *закон деятельности* — *заповеди*, или *нравственный закон Христов* (Ин 13, 34; Гал 6, 2). Истины веры и нравственности в учении И. Христа открыты во всей возможной полноте и ясности.

И. Христос научил людей истинному боговедению, какового не имели не только язычники, но и иудеи в надлежащей чистоте и полноте. *Сын Божий прииде, и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго, и да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе* (Ин 5, 20). В языческих представлениях о Божестве господствовал натурализм и политеизм. Вопреки этому, в Ветхом Завете постоянно раскрывается мысль о беспредельности Иеговы: Бог есть бесконечный, вечно живущий, святой и премудрый. Но идея духовности Божества и в Ветхом Завете заслонена антропоморфизмами в изображениях. Эта идея представляется в чистейшем ее виде, освобожденной от антропоморфического покрова, в изречении И. Христа: *Дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиной достоин кланяться* (Ин 4, 24). До известной степени, возможной для человеческого уразумения, И. Христос открыл тайну внутренней, сокровенной жизни беспредельного Духа, вне отношений Его к миру, — открыл славу триипостасного Бога. В Ветхом Завете были даны только прикровенные указания на тайну о Святой Троице.

Далее, И. Христос возвестил новое, совершеннейшее понятие {стр. 435} о нравственном существе Божиим. Бог есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источник любви (Лк 11, 2; Ин 20, 17; Мф 7, 11; 1 Ин 4, 16). Во вне любовь божественная проявилась в творении мира и непрестанно проявляется в промыслении о нем, в особенности в отношении к людям. По отношению к людям Бог, учил И. Христос, есть *Отец*, подающий им Свои блага: *отца не зовите себе на земли, — говорил Он, — един бо есть Отец ваш, иже на небесех* (Мф 23, 9; сн. 6, 9). Он знает нужды людей прежде прошения у Него и подает — им всякие блага (Мф 6, 8, 32), *яко солнце Свое сияет на злыя и благия и дождит на праведныя и неправедныя* (Мф 5, 45). Он открывает объятия Своей любви каждому кающемуся грешнику (Лк 13 гл. — притча о блудном сыне) и прощает согрешения его (Мф 6, 12, 14). В особенности же полнота и глубина любви Божией к человечеству обнаружилась в воплощении Сына Божия, принесении Им искупительной жертвы за грехи мира, ходатайствовании за верующих перед вечной правдой Божией и нисшествии Духа Святаго для нашего оправдания и освящения. Эти отраднейшие истины составляют основу новых, высших религиозных отношений человека к Богу, каких не знал дохристианский мир. Ветхозаветный человек был нечист и виновен перед Ним, почему по самой природе мог возбуждать только гнев Божий (Еф 2, 3), а потому самые лучшие люди в богоизбранном народе были не более, как *рабами* Иеговы (Пс 77, 70 и др.). Что же касается мира языческого, то в большей части древних религий Божество представляется страшной

губительной силой, требующей кровавых жертв для своего умилоствления, иногда даже человеческих. Поэтому состояние язычника, подавленного грозным могуществом своих богов, было тяжелым и безотрадным. Евангелием же возвещается, что по силе искупительных заслуг Христовых человек стал возлюбленным сыном и наследником Божиим, причастником божественного естества, храмом Духа Святаго, — словом, самым близким и родным Богу существом (Рим 8, 15; Гал 4, 7).

Наконец, И. Христос со всей возможной полнотой и ясно{стр. 436}стью возвестил учение о последних судьбах мира и человека и человеческой жизни, — о бессмертии души, о будущем воскресении умерших и кончине мира, о Своем втором пришествии, о последнем суде, о вечном блаженстве праведных в теснейшем единении с Богом Отцом, Сыном и Св. Духом и вечном мучении нераскаянных грешников. Некоторые из этих истин предносились сознанию древнего человека, но они мало имели нравственного влияния и мало доставляли людям отрады. Язычники жили, *не имущи упования* (Еф 2, 12), но и иудеи имели довольно темные понятия о состоянии загробном и смутные желания и чаяния полного бессмертия человеческой личности, взятой в связи души и тела, хотя у пророков Ветхого Завета и была прикровенно выражена эта истина.

С учением веры И. Христос преподал новый, совершеннейший закон деятельности. Главным началом жизни человека должно быть искание царствия Божия и правды его: *ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся*, т. е. разные внешние блага, *приложатся вам* (Мф 6, 33). Кто желает войти в это царство и быть достойным его членом, — а призываются ко вступлению в него все люди (Мк 16, 15–16; Мф 28, 19), — тот должен *покаяться*, т. е. сознать свою греховность и оставить путь, ведущий к *смерти*, распять *плоть* свою *со страстьми и похотьми* (Гал 5, 24): *иже хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет* (Мк 8, 34). Вместо самолюбия в основе нравственной жизни последователей Христовых должна лежать любовь к Богу более всего и к ближнему, как самому себе (Мф 22, 37–39). Любовь к Богу должна простираться до готовности ради имени Божия погубить самую свою душу (Мк 8, 35). Любовь к ближнему, подобно любви Отца небесного, должна обнимать не только друзей и единоплеменников, но и ненавидящих нас, или врагов (Мф 5, 44–47), и также простираться до полнейшей готовности положить самую душу свою за други своя (Ин 15, 13). Выше и плодотворнее этого начала для нравственной жизни нельзя и представить. Одному только еврейскому народу из всех народов древности было известно {стр. 437} это начало человеческой нравственности, но и в этом народе оно не получило, да и не могло получить того полного и всестороннего развития, какое дано ему в евангельском учении (см. Мф 5–7 гл.). Что же касается древне-языческого мира, то он жил по преимуществу ложными и нравственно губительными началами чувственности и своекорыстия.

Возвестив совершеннейший закон нравственности, И. Христос явил в Самом Себе образец нравственного совершенства, и таким образом явился просветителем человека не только посредством словесного научения добру, но и *примером* собственной жизни и деятельности. Святая, безгрешная жизнь Его на земле служит возвышеннейшим идеалом и могущественным возбудителем для подражания Ему всех людей.

§ 100. Евангельский закон заменил собой закон Моисеев

И. Христос есть не толкователь только закона, преподанного через Моисея, каковыми являлись обыкновенные пророки, но Основатель новой религии. Он возвестил новый закон,

высший и совершеннейший закона Моисеева, и потому Его закон заменил собой закон Моисеев. Однако отменение последнего не так нужно понимать, чтобы евангелие, заступая место закона, уничтожало и разрушало *весь* закон, подобно, напр., тому, как на месте разрушенного здания воздвигается новое. *Да не мните, яко приидох разорити* (καταλύσαι) *закон или пророки*, — говорил И. Христос в успокоение ревности иудеев по закону: *не приидох разорити, но исполнити* (πληρώσαι). — *Аминь бо глаголю вам: дондеже преидет небо и земля, иота едина или едина черта не преидет от закона, дондеже вся будут* (Мф 5, 17–18). Πληροῦν — *исполнити* — в приложении к закону означает не только исполнять предписания закона, осуществлять закон (Рим 13, 8; Мф 3, 15), но и восполнять недостающее до требуемой меры (Мк 1, 15; Лк 21, 24; Ин 7, 8), усовершенствовать не совсем совершенное (Ин 15, 11; 16, 24; 1 Ин 1, 4), доводить до конца (Лк 7, 1; {стр. 438} Деян 13, 25). По отношению к прообразам и пророкам πληροῦν означает исполнение делом того, что предсказано пророками в слове (Мф 1, 22; 2, 15; 17, 23 и др.). И И. Христос действительно исполнил закон и пророки и таким образом довел до конца здание домостроительства человеческого спасения, и тем самым упразднил ветхий завет, или сделал его излишним. Евангелие, следовательно, должно было заступить место закона не уничтожая, а исполняя закон. Что Господь не усвоил непреходящего значения Моисееву закону, взятому во всей его целостности, это видно и из дальнейших слов Его: *иота или едина черта не преидет от закона, дондеже вся будут*, т. е. что значение и действие ветхозаветного закона, взятого в его целостном виде, простирается только до известного предела времени, — пока не исполнится все: *закон и пророки до Иоанна, а с сего времени царствие Божие благовестуется* (Лк 16, 16; Мф 11, 13). Вместе с этим И. Христос хотя Сам строго соблюдал закон Моисеев и был ревнителем по святости храма иерусалимского (Ин 2, 13 и сл.), но в тоже время премудро предуготовлял решительное отменение закона. Так, Он неоднократно называл Себя *господином и субботы* (Мф 12, 8; Ин 5, 17), предсказывал, что Его учение постепенно произведет такую перемену, что служение Богу не будет необходимо связано с Иерусалимом (Ин 4, 23).

Учили о преходящем значении закона Моисеева и апостолы, хотя в отменении его действовали с мудрою постепенностью. Чаще других говорил об этом ап. Павел. Целые отделы посланий его к Римлянам (2–11 гл.), Галатам (2, 15–5, 18) и все послание к Евреям имеют, между прочим, целью показать, что *кончина* (τέλος) *закона* — *Христос* (Рим 10, 4), что *только прежде пришествия веры под законом стрегоми бехом, пришедшей же вере уже не под пестуном есмы* (Гал 3, 23, 25); *несмы под законом, но под благодатию* (Рим 6, 15; сн. 7, 6); *мыслим оправдитися верою, без дел закона* (3, 28). Торжественно утверждено отменение закона Моисеева на апостольском соборе в Иерусалиме (Деян 15, 28).

{стр. 439}

Но хотя евангелие и заступило место закона Моисеева, однако это не значит, что закон потерял совершенное значение для христианина и отменен во всем его объеме. Закон Моисея приспособлен преимущественно к духовным потребностям и условиям жизни одного народа и дан в период приготовления человеческого рода к духовному возрождению и обновлению чрез И. Христа. Отсюда *вообще в законе* много временного, преходящего. Все это временное, имевшее условное значение, конечно, упразднено И. Христом. Но *религиозно-нравственная* сторона закона *во всем его объеме* имеет вечное значение, хотя она и нуждалась в восполнении.

Так, Новый Завет не упраздняет не только истин веры, но и *нравственного закона* Ветхого Завета. Заповедь о любви к Богу, как и заповеди — *не убий, не прелюбы сотвори, не укради, не лжесвидетельствуй*, заключающиеся в общей заповеди: *возлюбиши искренняго твоего*, суть заповеди вечные, и потому не могут быть упразднены; их можно только

возвышать, углублять и восполнять, что и совершил И. Христос. Поэтому, насколько нравственный Моисеев закон содержит в себе закон духа и любви, рассеянный в многочисленных заповедях и запрещениях, он имеет обязательную силу. Но если рассматривать частные заповеди разрозненно и отрешенно от начала духа и любви, приспособленные к временным условиям жизни еврейского народа, то, конечно, они не обязательны, напр., постановления, разрешающие воздавать злом за зло, или постановления, связанные с гражданским и обрядовым законом, вообще — с теократическим устройством еврейского народа.

Обрядовая сторона закона имела прообразовательное значение, и потому, естественно, потеряла с крестной смертью Спасителя значение; отошла тень, когда явилось самое тело (Кол 2, 17), и дан новый путь оправдания — через веру. *Аще бо закон — правда, убо Христос туне умре* (Гал 2, 11). Кроме того, обрядовый закон был связан с храмом иерусалимским, а потому не мог остаться обязательным в религии, предназначенной обнять все народы. Но и в этом законе потеряли значение, напр., постановления о месте богослужения, священных {стр. 440} еврейских временах, жертвах и т. п. Лежащие же в основе закона требования чистоты при служении Богу, необходимости молитвы, исповедания грехов, внешнего богопочтения и т. д., имеют вечное значение. И христианин не может и не вправе обойтись без обрядов, — только обряды его одухотвореннее. Так, напр., закон о ветхозаветных жертвах отменен, однако жертва приносится донныне в церкви: евхаристия заменяет приношение ветхозаветных агнцев. Или: закон обрезания отменен в своей букве, но по своему духу исполняется у нас в таинстве крещения. Еврейские праздники, новомесячия, субботы отменены, но взамен их установлены свои священные времена. Отменены иудейские законы о священстве, но установлена новая иерархия.

Гражданский закон Ветхого Завета был привязан к одному определенному месту — Палестине, и применен к одному народу иудейскому. Естественно, что в нем потеряло значение все, что связано с особым назначением и положением этого народа среди языческих племен. Но государственность не потерялась и у христианских народов, только получила у них иной вид. Все, что есть в законе Ветхого Завета вечного, напр., обязанность повиновения власти, запрещение самоуправства, конечно, не может потерять значения.

§ 101. *Евангельский закон преподан для всех людей и на все времена.*

И. Христос Иисус послан был, как Сам Он говорил, к *погибшим овцам дома Израилева* (Мф 15, 24: 10, 5–6). С проповедью о царствии Божием Он также проходил лишь по городам и селениям Израилевым. Но учение, преподанное Им, преподано для всех народов с предназначением объять *весь мир*, и Сам Он есть просветитель всего мира.

Таким всемирным просветителем откровение и изображает И. Христа. В Писании Он именуется *Светом языков и всего мира, Светом во откровении языков* (Лк 2, 32). И Сам {стр. 441} И. Христос говорил о Себе, что Он есть *Свет мира* (Ин 12, 46; сн. 1, 5). По воскресении Своём Он дал апостолам заповедь: *шедше научите вся языки* (Мф 28, 18–19); *шедше в мир весь, проповедите евангелие всей твари* (Мк 16, 15), — *даже до последних земли* (Деян 1, 8). И апостолы, облеченные в день Пятидесятницы силою свыше, *исшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающе последствующими знаменьями* (Мк 16, 20). Наступит время, когда и действительно *проповестся евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языком, и тогда приидет кончина* (Мф 24,

II. Учение, преподанное И. Христом, преподано *на все времена*. Путь ко спасению, указанный Спасителем останется единственным и непреложным путем ко спасению до скончания века, равно и возвещенное Им познание Бога есть высшее, совершеннейшее и последнее для людей в условиях земной жизни, так что замена данного Христом Спасителем откровения каким либо новым откровением или учением подобно, напр., тому, как Новый Завет заменил собой Ветхий Завет, невозможна. О Своем учении Он говорил: *вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам* (Ин 15, 15). Апостолы называли учение Христово *благовествованием спасения* (Еф 1, 13), *силою Божиею во спасение всякому верующему* (Рим 1, 16), закон евангельский — *пребывающим*, т. е. во век (2 Кор 3, 11), завет И. Христа — *заветом вечным* (Евр 13, 20). *Основания иного*, — учили они, — *никтоже может положить, паче лежащего, еже есть Иисус Христос* (1 Кор 3, 11). *Аще мы или ангел с небесе благовестит вам паче* (вопреки), *еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал 1, 8). Эти изречения решительно исключают всякую мысль о законности какой либо отмены в учении Христовом и при них всякая мысль об усовершенности учения Христова должна быть отвергнута, как противохристианская и пагубная для людей.

Иных воззрений на учение Христово держатся многие из *ложных прогрессистов* новейшего времени. Они думают, что в будущем христианское учение заменится новым, более со{стр. 442}вершенным учением. Но это мнение совершенно ложное. После того, как Господь сообщил человечеству *все, что слышал от Отца*, нельзя ожидать *от Бога* какого-либо нового учения. И это понятно. Если бы Бог, с Его отношением к миру и человеку, или мир и человек изменились в своей природе и существе, тогда можно было бы говорить о новом учении об этих предметах. Но ни то, ни другое изменение немислимы. Тем более невозможна замена христианского учения каким-либо *человеческим учением*. Было бы странно думать, что произведение ограниченного ума когда-либо может быть совершеннее мысли Всесовершенного Существа. Наконец, и самое понятие об истине, которая может быть об известном предмете одна и которая потому неизменна и вечна, свидетельствует о неизменности и вечном значении христианского учения.

II. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА.

§ 102. Понятие о первосвященническом служении Иисуса Христа.

Как пророк, И. Христос возвестил *глаголы жизни вечной* (Ин 6, 68), и не только возвестил, но Своей безгрешной и святой жизнью в подобии плоти греха показал людям путь праведной жизни, ведущий ко спасению от смерти или гибели. Однако, одно научение истине и пример совершенной жизни не могут спасти человека, подобно тому, напр., как не излечивает умирающий от того, что к его болезненному одру приведут цветущего здоровьем человека и посоветуют подражать ему. Для спасения человека необходимо было не только научить людей пути ко спасению, но и *восстановить союз* или общение между Богом и человеком, разрушенный грехом; ибо вне Бога нет спасения, а восстановление такого союза или *примирение* Бога и человека требовало разрушения греховной преграды между Богом и человеком, т. е., с одной стороны, примирения вечной правды Божией с грешным

родом человеческим, или *удовлетворения* правде Божией за грех человека, без какого не могло быть снято *осуждение за грех*, а с другой — {стр. 443} *сокрушения греховной силы* в самом человеке, разъединившей его с Богом, обновление или воссоздание человека. Воплотившийся едиnorodный Сын Божий совершил великое дело *примирения* Бога с человеком и человека с Богом чрез Свое служение роду человеческому, прообразованное в Ветхом Завете *служением первосвященника*.

Ветхозаветный первосвященник был представителем еврейского народа и ходатаем за него перед Богом. Преимущественная обязанность его состояла в том, что он приносил жертвы и молитвы за себя и за людей (Евр 7, 27) и однажды в год входил во Святая святых с кровью для окропления омовища, дабы тем очищать грехи собственные и грехи народа (Евр 9, 7). И. Христос, как первосвященник, исполнил это совершеннейшим образом. Будучи Сам безгрешным, Он принял на Себя грехи всего мира и Самого Себя принес правде Божией в умиловительную и очистительную жертву за принятые на Себя грехи и через это явился источником нашего избавления от грехов, оправдания и освящения (1 Кор 1, 30; Рим 3, 25–26), и таким образом не только восстановил разрушенный грехом союз между Богом и человеком, но и открыл все сокровища любви Божией к человеку.

Первосвященническое служение Иисуса Христа объемлет всю Его земную жизнь от воплощения до крестной смерти. Но и по преимуществу крестная смерть Иисуса Христа, т. е. страдания и смерть Богочеловека, составляют жертву искупления и спасения человека.

§ 103. Значение воплощения Сына Божия в деле искупления.

Дело примирения Бога и человека Сын Божий предначал в самом Своем воплощении. Воплощение Его было необходимым для совершения искупления не потому лишь только, что без воплощения не могло быть и крестной смерти и земной жизни Богочеловека. Оно и само по себе имеет значение в деле искупления: ипостасное на вечные времена соединение божества и человечества в лице И. Христа, ставшего *Посредником* между {стр. 444} Богом и человеком, есть *начало и основание* восстановления такого тесного союза человека с Богом, какой только возможен. В Его лице Бог и человек встретились и примирились между собой, стали едино. Бог, воплотившись в лице Иисуса Христа, Сам снизошел к людям, приблизился к ним так, как только возможно; восприняв нашу природу кроме ее греховности, Он жил с людьми и их жизнью, как с братьями по плоти и духу (Евр 2, 11–14). Через это Он и людей ввел в теснейшее единение с Богом — не по духу только, но и по телу. Человек сделался близким и родным Богу в Его едиnorodном Сыне, воспринявшем нашу природу в ипостасное единение с Собою. Человечество в Его лице удостоилось обожения, вознесено на божественную и небесную высоту одесную Бога Отца. И так как Он есть едино с Отцом, то и верующие в Него по мере того, как входят в общение с Ним, в Нем и через Него вводятся в общение с Богом до такой степени, что все делаются едино (Ин 17, 20–23).

Такое основоположное значение в деле искупления усвоили воплощению Сына Божия и древние учителя церкви. Бог Слово, учит св. *Иринея* «по неизмеримой благодати Своей соделался тем, что и мы, дабы и нас сделать тем, что есть Он» (Пр. ерес. V кн. предисл.). По мысли св. *Афанасия Великого*, «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Сл. о воплощ. 54). Св. *Григорий Богослов* исповедует: «Богом был ты (Христе) от века, человеком же явился нам напоследок, чтобы после того, как Сам Ты стал человеком, меня сделать богом» (Ст. о самом себе). «Бог вочеловечился и человек обожился» (К Кледонию, 1 посл.).

Вся земная жизнь Спасителя, святейшая и исполненная всякой правды и послушания Отцу, со всеми ее скорбями, служит продолжением взятого Им на Себя дела примирения людей с Богом, предначатого в воплощении. И. Христос Своею жизнью осуществил то, что должен был осуществить род человеческий. Человек виновен был перед величием Божиим своим отпадением от Бога, *преслушанием* воли Его, исканием независимости от Бога, равенства с Ним (Быт 3, 29). Каждый из последующих грехов был новым преступлением воли Божией, новым проявлением вражды на Бога (Рим 8, 6). Необходимым следствием отпадения людей от Источника жизни и всеобщей преступности людей было *осуждение* греха праведным судом Божиим, разнообразные бедствия и страдания в жизни людей, тягчайшее из них — смерть, как временная, так и вечная. Действия Божии для спасения человека, естественно, должны были явиться противоположностью тому, что произошло при падении человека. Искоренение греха в людях могло совершиться через замену Посредником, взявшим на Себя грехи мира, непослушания Богу — послушанием Ему, положительного противления Его воле — совершенным исполнением ее, самолюбия — чистой и святой любовью к Богу, греховности — праведностью. Точно также устранение следствий и наказаний греха — страданий и скорбей, равно уничтожение владычества смерти и дарование людям права на жизнь, могло произойти через добровольное перенесение Посредником всех наказаний, наложенных правдою Божией за грех, иначе — через заглаживание или искупление грехов жертвой, соответствующей тяжести грехов всего человеческого рода и ответственности за них. Единородный Сын Божий, благоволив явиться таким Посредником, принял на Себя грехи всего человечества и наказание за них. *Зрак раба приим*, Он явил совершеннейшее *послушание воле Божией* вместо дерзкого неповиновения людей Богу, и претерпел все присужденные человеку правдой Божией *скорби, страдания и смерть*, чтобы удовлетворить правосудию Божию за все человечество. Несение Спасителем этого двоякого креста, — креста самоотвержения и послушания и креста страданий и скорбей, называется в Писании *днями плоти* И. Христа (Евр 5, 7) и Его *страстями* (1 Пет 1, 11), а на богословском языке — *состоянием уничтожения* или *истощания* нашего Спасителя (на основании Филип. 2, 7). Оно объемлет {стр. 446} всю Его земную жизнь от рождения и особенно выразилось в Его крестных страданиях и смерти.

а) Спаситель мира, чтобы самым делом оправдать право человечества на жизнь, всю Своею жизнью и всеми Своими делами явил совершеннейшее послушание воле Отца, с полным отречением от Своей воли. Входя в мир, Он говорил Отцу Своему: *тело совершил* (уготовал) *Ми еси...*, *се иду... сотвориши волю Твою, Боже* (Евр 10, 5, 7; сн. Пс 39). Будучи образом Божиим, Он *смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип 2, 6–8). И действительно, вся Его земная жизнь была проявлением совершеннейшего послушания Его Отцу. Еще 12-летним отроком на жалобу Матери, что Она и Иосиф искали Его со скорбью, Он сказал: *не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоин Ми быти* (Лк 2, 49). Во время Своего общественного служения Он многократно свидетельствовал, что пришел творить не Свою волю, но волю Отца Своего: *сидох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Ин 6, 38). *Мое брашно есть, да сотворю волю пославшего Мя и совершу дело Его* (4, 34; сн. 5, 30; 14, 31). Этим совершеннейшим осуществлением воли Божией или послушанием, составляющим содержание *правды Христовой* — δικαιοσύνη (Рим 5, 19), И. Христос, вменивший Себе непослушание и вину людей пред Богом, загладил их

непослушание Богу, и тем победил грех, человека явил праведным и достойным любви Божией, заслужил жизнь всему человечеству, повинному смерти и «проклятию» закона за свою греховность: *якоже единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение — учил апостол, — такожде и Единого оправданием во вся человеки вниде оправдание жизни. Якоже послушанием единого человека грешни быша мнози, сице и послушанием Единого праведни будут мнози* (Рим 5, 18–19), конечно, под условием свободного участия и усвоения людьми правды Христовой.

б) С принятием на Себя грехов всего мира и вины за всеобщую греховность, Спаситель принял на Себя и все наказания {стр. 447} греха, соделался за нас клятвою (Гал 3, 13) и потерпел за нас все казни, назначенные нам правдою Божией за наши беззакония. *Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде, и в язве от Бога, и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша. Наказание мира нашего на Нем, язвою Его мы исцелихом* (Ис 53, 4–6). *Вся Его земная жизнь — крест Его вольных страданий, Его неизобразимых болезней, мучений и скорбей, которые Он, безгрешный, вкусил ради нас грешных. Но закончилось жертвоприношение Христово только в Его, крестных страданиях и смерти. Здесь Он, как взявший на Себя с грехами человечества и наказания за них, испил всю чашу гнева Божия* (Ин 18, 11) и потерпел самые *болезни адовы* (Ис 53, 12). Сам Он открылся ученикам Своим: *прискорбна есть душа Моя даже до смерти* (Мф 26, 38). Он так скорбел и тужил под тяжестью грехов человеческих и с таким напряжением молился о мимоитии от Него чаши, что с Него капал кровавый пот. Он троекратно взывал: *Отче Мой! аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф 26, 39). Носящий всяческая глаголом силы Своя имел теперь нужду в укреплении от ангела (Лк 22, 43). Но воля Отца, чтобы Он выпил чашу страданий, осталась неизменной и после троекратного моления. На кресте, которому Он предан был, *аки льву, да сокрушит вся кости Его* (Ис 38, 13), с жесточайшими, неопикуемыми мучениями телесными, соединились и душевные скорби и муки. Оставленный близкими людьми, переноса всякого рода насмешки и ругательства восставших на Него, Он в последние минуты Своих страданий испытал и тягчайшее из наказаний греха — чувство богооставленности (Мф 27, 46). Невыразимые страдания Агнца Божия закончились добровольным принесением и самой Своей жизни в искупительную жертву за грехи мира.

{стр. 448}

§ 105. Учение откровения и церкви о страданиях и смерти Богочеловека, как искупительной жертве

Страдания И. Христа, окончившиеся Его крестной смертью, не то же, что страдания и смерть обыкновенных людей, но имеют особое и великое промыслительное значение. Бедствия и скорби жизни, болезни и вообще страдания для обыкновенных потомков Адама суть роковые последствия первородного греха и воспитательные наказания за их личную греховность. Но И. Христос, как безгрешный, лично свободен от этих бедствий и скорбей жизни. Равно и смерть Его не есть необходимое завершение земной жизни, чем является смерть для всех людей. Как чистый и безгрешный, И. Христос не мог умереть по общей для всех людей необходимости смерти: *смерть оброк греха*. Как вся земная жизнь Его была жертвою для искупления человека, так и в особенности такой искупительной жертвой была

Его крестная смерть. Она составляет сущность, основание и вместе завершение жертвоприношения Христова. Вследствие принесения такой жертвы Господь И. Христос именуется и есть в собственном смысле *Искупитель* и *Спаситель* рода человеческого.

I. Учение о том что крестная смерть И. Христа есть искупительная жертва за грехи мира, составляет основную истину христианства. В откровении это учение выражено ясно и решительно.

Смерть И. Христа, как истинного Мессии, еще в Ветхом Завете изображалась как смерть искупительная за грехи людей. Такое значение ее прообразовано в различных образах, — особенно различными родами жертв (кровавых). Жертвы были образами будущего жертвоприношения И. Христа. Поэтому Он, как первообраз всех жертв, в Писании называется *Агнцем* (Ис 53, 7; в Новом Завете наименование И. Христа Агнцем встречается 29 раз). Жертвы в Ветхом Завете, особенно т. н. искупительные и умилоствительные (таковы: жертвы за грех и жертва повинности), были приносимы с целью испрошения у Бога прощения грехов, примирения с Ним и освобождения от нака{стр. 449}зания на них; грехи переносились на невинное животное, смерть или кровь которого и являлась заменой смерти грешника, определенной правдою Божией за грехи (Лев 4, 1–4), искупительным наказанием, освобождающим человека от его виновности (роена vicaria). Жертва, приносимая в великий день очищения, особенно выясняет истинный смысл и прообразовательный характер ветхозаветных жертв (Лев 16 гл.).

Еще более прямые указания на страдания и смерть Мессии, как — искупительную жертву, содержатся в пророчествах. Так, пр. Исаия изображает «Мужа скорбей», Мессию, страдающим за грехи наши и страданиями Своими приобретающим нам спасение (53, 4–6), и сравнивает Его с агнцем, ведомым на жертвенное заклание (7 ст.): Господь возложил на Него грехи наши, и Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни. Пр. Даниил говорит, что Христос Владыка имел пострадать и умереть, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная (9, 24). На основании столь ясных прообразований и пророчеств, при первом явлении Мессии свидетельствовал о Нем словами пр. Исаии Его Предтеча: *се Агнец Божий, вземляй грехи мира* (Ин 1, 29).

Когда уже приблизилось время Его крестных страданий и смерти, Он Сам говорил Своим ученикам: *Сын человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих* (λύτρον ἀντί πολλῶν — Мф 20, 28; сн. Мк 10, 45). Слово λύτρον, особенно в связи с ἀντί, обозначает цену или плату, за которую, напр., посвящавшиеся на служение Богу первенцы освобождались от этого (Чис 18, 15–16), военнопленные и рабы получали свободу (Лев 19, 20; 25, 51; Ис 45, 13: ср. 1 Кор 6, 20; 7, 23), преступники, обязанные нести по закону наказание и даже иногда смерть, освобождались от наказания (Исх 21, 30; Чис 35, 31–32; Притч 6, 35). Такое же значение имело и пожертвование И. Христом Своею жизнью: мы обязаны были нести, как наказание за свои грехи, смерть; но Его смерть явилась выкупной платой, или средством для освобождения нас (ἀντί — вместо) от этого нака{стр. 450}зания, заменой нашей смерти (ἀντάλλαγμα — обмен, замена у Мф 16, 26 и Мк 8, 36–37, — то же, что λύτρον). В притче о добром пастыре Он говорил: *Аз есмь добрый Пастырь; пастырь добрый полагает душу свою за овцы... И Аз... душу Мою полагаю за овцы... Никтоже возмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе* (Ин 10, 11. 17–18).

Таким образом добровольная смерть И. Христа есть смерть за людей, цена нашего избавления или искупления от смерти. В беседе о хлебе животном И. Христос учил: *Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе: аще кто съест от хлеба сего, жив будет во веки: и хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира* (Ин 6, 51). В этих словах

показывается, что И. Христос отдал Свою плоть, чтобы даровать миру жизнь, т. е. что Его смерть есть искупительная жертва. На последней вечери, подавая ученикам хлеб, Он сказал: *сие есть тело Мое, еже за вы даемое* (Лк 22, 19), и, подавая чашу благословения, сказал: *сия бо есть кровь Моя, яже за многия изливаема во оставление грехов* (Мф 26, 28), или, как передается у другого евангелиста: *сия чаша новый завет Моею кровью, яже за вы проливается* (Лк 22, 20; см. 1 Кор 11, 23). В словах: *сия чаша новый завет Моею кровью* — крестная смерть И. Христа сопоставляется с ветхозаветной *жертвой завета*, которую Моисей принес за народ во время заключения союза с Богом при горе Синае (Исх 24, 3–8; ср. Евр 9, 18–23), что показывает, что Своей смерти И. Христос усвоил значение жертвы.

Так учили и апостолы о значении смерти Христовой. Ап. Петр наставляет: *со страхом жития вашего время жительствуйте, ведяще, яко не истленным серебром или золотом* (чем обыкновенно выкупаются военнопленные и рабы) *избавитесь* (ἐλυτρώθητε — искуплены; λυτρόω — вносить должный выкуп в страд. залоге — быть освобожденным за выкуп) *от суетного вашего жития, отцы преданного, но честной кровью, яко агнца непорочна и пречиста Христа* (1 Пет 1, 18–19), *Иже и грехи наша вознесе Сам на теле* {стр. 451} *Своем на древо, да от грех избывше* (избавившись), *правдою поживем* (2, 24). И еще: *зане и Христос единою* (ἀπαξ — однажды) *о гресех наших пострада, праведник за неправедники, да приведет ны Богови* (3, 18). Ап. Иоанн учит, что *кровь И. Христа очищает нас от всякаго греха* (1, 7).

Но особенно разнообразны свидетельства ап. Павла об искупительном значении смерти Христовой. Он всю евангельскую проповедь называет проповедью о *Христе распятом* (1 Кор 1, 23; ср. 2, 2; Гал 3, 1). *Предах бо вам исперва, еже и прях, яко Христос умре грех ради наших по писанием* (1 Кор 15, 3; см. Гал 1, 4; 2, 20), *за нечестивых умре* — (Рим 5, 6, 8; см. 4, 25 и мн. др.). *Христос ны искупил* (εξηγόρασεν, от ἀγοράσσω — появляюсь на ἀγορά — рынке, площади, покупаю там что-либо, вообще покупаю) *от клятвы законныя* (τῆς κατάρας του νόμου), *быв по нас клятва* (κατάρα); *писано бо есть: проклят всяк висий на древе* (Гал 3, 13), т. е. И. Христос, будучи Сам свободен от клятвы закона — от осуждения или наказания за неисполнение закона (κατάρα — проклятие, как видно из 10 ст., значит тоже, что осуждение за неисполнение закона — κατάκριμα в Рим 8, 1), терпит на Себе осуждение, которому подлежат незаконные люди, и тем приобретает им искупление. По словам того же апостола: *о Нем имамы избавление кровию Его* (τὴν ἀπολυτρώσιν δια τοῦ αἵματος Αὐτοῦ) *и оставление прегрешений* (Еф 1, 7; Кол 1, 14), т. е. Его кровь есть выкупная цена (ἀπολυτρώσις — искупление: ἀπο — от и λύτρον — выкуп), освобождающая людей от рабства греху и его следствий — гнева Божия и смерти. Ап. Павел нередко и прямо называет смерть И. Христа жертвою, напр.: *предаде Себе за ны приношение и жертву Богу* (προσφοράν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ), *в воню благоухания* (Еф 5, 2). Находятся у апостола сближения жертвы Христовой и с определенными видами ветхозаветных жертв. Так, в приводимых им словах установления таинства евхаристии: *сия чаша новый завет есть в Моей крови* — можно видеть сближение крестной жертвы Христовой с жертвой завета {стр. 452} (1 Кор 11, 23–25; см. Евр 9, 15–21; ср. Исх 24, 3–8). В словах: *пасха наша за ны пожрен бысть Христос* (1 Кор 5, 7), — жертва Христова сравнивается с пасхальной жертвой Ветхого Завета. Чаще же всего встречается у апостола сближение крестной смерти с жертвой за грех. Так, он говорит: *Бог неведешаго греха* (И. Христа) *по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем* (2 Кор 5, 21), т. е. безгрешного и всесвятого Бог соделал жертвою за грех, чтобы мы были о Нем праведниками перед Богом (см. еще Рим 3, 25; 8, 3; Гал 1, 4). Особенно подробно раскрывает ап. Павел учение об искупительной жертве Христовой в послании к евреям. Здесь И. Христос изображается как Первосвященник, приносящий жертву за грехи людей, и как самая жертва, приносимая Богу (5, 1–10; 7, 26–28; 9, 11–19; 10, 1–28).

II. Церковь всегда веровала, что смерть Иисуса Христа составляет жертву искупления и спасения человека. Исповедание этой истины, как одной из основных истин христианства, она внесла и во Вселенский Никео-цареградский символ, где мы исповедуем Господа Иисуса *«нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес... распятаго за ны, и страдавша и погребенна»*... На таком значении смерти Христовой основывается постоянное возношение в церкви бескровной жертвы Христовой, которая составляет средоточие и существо всего христианского богослужения. В литургии приносится благодарение Богу Отцу в особенности за то, что мы спасены страданиями и смертью единородного Сына Его И. Христа. Древнейший обычай чтить изображение креста и благоговейно употреблять крестное знамение имеет в основе своей ту истину, что спасение наше совершилось в особенности смертью И. Христа.

§ 106. Спасительные плоды жертвы Христовой

И. Христос принес Себя в жертву «нас ради и нашего ради спасения» не как человек только, хотя невинный и безгрешный, но вместе и как Сын Божий, — Богочеловек. По {стр. 453} этому Его жертва имеет необъятно великое значение. Ограниченным человеческим умом невозможно и объять все спасительные плоды ее. Главнейшие из них суть следующие.

I. Первейшее благо жертвы Христовой состоит в том, что «Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть совершенное *удовлетворение* правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть» (Катих., о 4 чл.). Такое «Удовлетворение» (*satisfactio*) было необходимым для освобождения человечества от тяготевшего над ним осуждения на смерть потому, что этого требовал закон вечной и всесовершеннейшей правды Божией. По закону правды, — все и каждое нравственное существо должны получать воздаяние по заслугам, за вину подвергаться наказанию. Закон этот обуславливает бытие нравственного царства. Бог, как *праведный во всех путях Своих* (Пс 144, 17), не мог нарушить этого закона в пользу человека: Он Сам, навсегда и ради пользы самого же человека, установил неразрывную связь между грехом и наказанием. И сам человек никогда не может помириться с безнаказанностью греха, требуя воздаяния за преступление. Снятие осуждения за грех с потомков Адама, таким образом, могло совершиться не иначе, как посредством удовлетворения или исполнения закона правды. Но никто из людей не мог принести такой жертвы, ибо все люди до единого всецело заражены грехом и, следовательно, все и всецело находятся под клятвою Божиею: *брат не избавит, избавит ли человек? Не даст Богу измены за ся, и цену избавления души своя* (Пс 48, 8–9). Искупительную жертву, удовлетворяющую правде Божией за грехи всего мира и спасающую от наказаний за грехи весь мир, мог принести только Сам Бог — Творец мира, если бы восхотел спасти от гибели Свое творение. Такою жертвою спасающей любви Божией действительно и была жертва Богочеловека, *Егоже Сам Бог предположи очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов* (Рим 3, 24–25). Претерпев казни за всех преступных людей и приняв {стр. 454} на Себя их необходимую смерть, Он навсегда удовлетворил правде Божией за всех людей, явил в Своем лице человечество, свободное от наказаний, как уже потерпевшее наказание в лице Его.

Правда Божия не могла не быть удовлетворенной жертвою Христовой. Такое значение перед судом правды Божией могла иметь и действительно имела принесенная им жертва по следующим основаниям.

а) Жертву принес за нас не простой человек, но вочеловечившийся Сын Божий. В Нем, как истинном человеке, род человеческий имел своего представителя, и потому Его жертва была жертвою от человека и за человека. Но так как человеческое естество в лице Искупителя было принято в ипостасное единение Сыном Божиим, и божество не оставляло человечества во Христе и во время самых страданий Его, то страдал и умер за людей не человек только, хотя и безгрешный, но вочеловечившийся Сын Божий. а отсюда понятно, почему смерть или кровь И. Христа *могла* заменить и действительно *заменила* смерть всех людей, или явилась жертвой, вполне удовлетворяющей святой правде Божией.

б) Господь И. Христос потерпел за нас страдания и смерть во исполнение святой воли Отца Своего. Сам Бог *предложил* (И. Христа) *в жертву умилоствления в крови Его чрез веру* (Рим 3, 25; сн. Кол 1, 19–20); Сам Отец Сына Своего *едиnorodного дал есть* (ἐδώκε, т. е. предал на смерть, определил к смерти, — Ин 3, 16; сн. Рим 8, 32).

в) Господь И. Христос претерпел за нас страдания и смерть хотя и во исполнение воли Своего небесного Отца, но совершенно добровольно, а не по какому-либо принуждению. *Сего ради Мя Отец любит, — говорит Он, — яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю. Никтоже возмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе. Область имам положить ю, и область имам паки прияти ю* (Ин 10, 17–18). Он мог бы единым словом Своим остановить воинов, пришедших взять Его (Ин 18, 6), но не восхотел этого. Как добровольно Он еще прежде создания мира благоволил принять {стр. 455} на Себя будущий грех мира (Евр 10, 5–10), так добровольно Он предался в руки грешников и добровольно *грехи наша Сам вознесе на теле Своем на древо* (1 Пет 2, 24).

г) Наконец, принесенная И. Христом жертва была жертвой любви Божией к миру, как к Своему созданию. Бог Отец *тако бо возлюби мир, яко и Сына Своего едиnorodного дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Ин 3, 16). И Сын говорил о Себе: *больши сея любве никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя* (Ин 15, 13; сн. 13, 1). Апостолы говорят о Нем: *возлюбил есть нас и предаде Себе за ны в приношение и жертву Богу* (Еф 5, 2; сн. Рим 5, 6–8). В страданиях и смерти воплотившегося Сына Божия любовь Бога Отца и Бога Сына таким образом согласно осуществили вечную Божию правду.

II. Спасение человека заключается не в том только, чтобы избежать наказания за грех, но и в том, чтобы *перестать быть грешником*, ибо невозможно примирение Бога с человеком-грешником и дарование ему жизни. И И. Христос, приняв на Себя грехи мира и принеся за них удовлетворение правде Божией, через это получил право прощать грехи всех кающихся, очищать и освящать их души Своею кровью [52]. Поэтому всякий грешник, желающий заменить свою необходимую за грехи смерть неповинной смертью Христа, если обратится ко Христу за помощью и возложит на Него единственную надежду на спасение, получит спасение, ибо Он затем только и явился в мир, чтобы спасти погибшего: Христос Спаситель примет на Себя сознаваемые им грехи и вины, очистит его Своею кровью от всех грехов его, а вместе с этим сама собой устранился и всякая вина его за эти грехи.

Истина об очищении грехов человека по искупительной силе {стр. 456} крестной смерти

И. Христа особенно разнообразно выражена у ап. Павла. И. Христос, учит он, есть *правда и освящение и избавление* (δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις) *наше* (1 Кор 1, 30), т. е. о имени Его и силою Его даруется отпущение грехов и внутреннее очищение и освобождение от уз греха и плоти, мира и диавола. *Оправдани туне благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе, Егоже предположи Бог очищение (ἰλαστήριον) верою в крови Его, в явлении правды Своя, за отпущение прежде бывших грехов* (Рим 3, 24–25). Другими словами, — претерпев крестную смерть за грехи людей, Он явился для верующих в Него *очистищем (ἰλαστήριον) от грехов*, подобно тому, как доска ковчега завета с пролитой на нее жертвенной кровью была средством очищения грехов еврейского народа. Он же учит: *Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю Себе славу церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф 5, 25–27; см. Кол 1, 22); *кровь Христова очищает совесть нашу от мертвых дел*, тогда как жертвы Ветхого Завета освящали оскверненных только к *плотстей чистоте* (Евр 9, 13–14).

Очистительная сила жертвы Христовой имеет *всеобъемлющее* значение. Она простирается на весь род человеческий, ибо все люди, как потомки падшего Адама и чада гнева Божия по естеству (Еф 2, 3), имеют нужду в искуплении. И. Христос учил, что Он послан от Бога Отца *для спасения всего мира* (Ин 3, 16), — что *плоть Свою Он дает за живот мира* (Ин 6, 51). Ап. Иоанн пишет: *Той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и всего мира* (1 Ин 2, 2). Ап. Павел учит, что *единый ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус дал Себе избавление за всех* (1 Тим 2, 3–6), что *Христос един за всех умре* (2 Кор 5, 14–15; Рим 5, 18). Далее, сила жертвы Христовой простирается на все грехи, — как на грех, которым все согрешили в Адаме, так и на те, которые про{стр. 457}изошли или могут произойти от него: *кровь Иисуса Христа очищает нас от всякаго греха* (Ин 1, 7; см. 2, 1–2); Он *дал есть Себе за ны, да избавит ны от всякаго беззакония* (Тит 2, 14; см. Рим 5, 16). Наконец, принесенная Им жертва имеет ходатайственную силу на вечные времена, — за людей всех времен и за грехи от начала падения человечества до кончины мира. В противном случае подобало бы ему *множицею* (πολλάκις — не один раз) *страдати от сложения мира*, т. е. если бы смерть Его не имела силы вечной. Но Он *единою (ἀπαξ) в кончину веков, во отменение греха* (εἰς ἁθέτησιν ἀμαρτίας) *жертвою Своею явился* (Евр 9, 26; см. 1 Пет 3, 18), и *едином приношением совершил есть во веки освящаемых* (Евр 10, 14). Его жертва приобрела вечное искупление (Евр 9, 12). Она простирается на дохристианские времена. По словам апостола, она дарует *отпущение прежде бывших грехов* (Рим 3, 25), или *преступлений, бывших в первом (ветхом) завете* (Евр 9, 15). Простирается ее сила на все времена после принесения этой жертвы и будет простирается до самого Его второго пришествия. Люди продолжают грешить после смерти Христовой, но Искупителю даровано право прощать грехи кающимся, очищать и освящать их души Своею кровью. *Аще кто согрешит, — пишет апостол, — ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника. И той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о всего мира* (1 Ин 2, 1–2). *Аще исповедаем грехи наша, верен есть и праведен, да оставит нам грехи наша, и очистит нас от всякия неправды* (1 Ин 1, 9).

III. И. Христос, принеши Своей искупительной жертвой удовлетворение правде Божией и даровав людям оправдание и очищение от грехов, тем самым *примирил* людей с Богом и Бога с людьми. Он есть, учит ап. Павел, *мир наш* (εἰρήνη ἡμῶν), так как примирил нас с Богом (Еф 2, 14). *Оправдившиеся убо верою, мир (εἰρήνην) имамы к Богу Господем нашим Иисус Христом* (Рим 5, 1). Состояние людей под гневом Божиим или вражду их к Богу И. Христос {стр. 458} *убил*, по образному выражению того же апостола, *плотью Своею, примирив*

(αποκαταλλάξῃ — от ἀποκαταλλάσσειν — опять ставить в прежние отношения, восстанавливать нарушенный мир; см. Кол 1, 20) *обоих* (иудеев и язычников) *во едином теле Богу крестом* (Еф 2, 16). Он же говорит: *врази бывшие, примиримся Богу смертью Сына Его* (Рим 5, 10; см. 2 Кор 5, 19). Примирение (καταλλάγη), о котором говорит апостол и которое совершается смертью И. Христа, состоит не в том лишь только, что Бог снимает Свой гнев и осуждение с человека, не вменяет людям грехи их, но в перемене отношений к Богу со стороны человека вследствие преобразования его нравственного состояния, очищения его от грехов. «Ибо не Бог враждует против нас, но мы против Него», говорит *Златоуст*. «Бог никогда не враждует» (На 2 Кор V, 20). Примиряясь с Богом по силе крестных страданий Спасителя, через Него все имеют *приведение* (προσαγωγήν, — словом προσαγορεύεις назывался при восточных дворах приводивший к царю врагов или чужеземцев) *во едином Дусе ко Отцу* (Еф 2, 17–18; см. 3, 12; Рим 5, 2; Евр 2, 10; 1 Пет 3, 18), и из врагов и отчужденных (Кол 1, 21), из чужих и пришельцев, становимся *сожителями* (πολίται — согражданами) *святых, присными* (οἰκεῖοι — своими, домашними) *Богу* (Еф 2, 19), *сынами Божиими* (1, 5; Рим 8, 14–15).

Примирить Бога с людьми и людей с Богом значит то же, что восстановить союз между Богом и человеком, разрушенный грехом. И И. Христос действительно установил Своею кровью *новый завет* (1 Кор 11, 25), воссоединил людей с Богом союзом теснейшей любви. Как в Нем Самом божество и человечество соединились столь тесно и неразрывно, что составили одно лице Богочеловека, так по образу и в силу этого союза и прочие люди, как имеющие одинаковую с человечеством И. Христа природу, получили возможность быть в тесном нравственном общении с Богом. *Да вси едино будут*, молился И. Христос к Богу Отцу перед Своими крестными страданиями, *якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (Ин 17, 21).

{стр. 459}

IV. Искупительная жертва И. Христа имеет всеобъемлющее значение и по отношению по *всему тому, что породил грех*. Спасительные действия жертвоприношения Христова по отношению к следствиям падения начали обнаруживаться тотчас по принесении Им жертвы, но настанет время, когда и совершенно будут истреблены все следствия греха.

Грех, расторгший союз с Богом, неизбежно расторгнул союз людей с Его святыми *ангелами*. Но с принесением крестной жертвы люди снова могут, как и до греха, иметь общение с небом и небожителями, и уверовавшие, по словам апостола, действительно *приступают к Сионстей горе и ко граду Бога живаго, к Иерусалиму небесному и тмам ангелов, ... торжеству и церкви первородных на небесех написанных, и Судии всех Богу, и духом праведник совершенных, и к ходатаю Завета Нового Иисусу* (Евр 12, 22–24). В Нем, И. Христе, *благоизволи Бог примирити к Себе всяческая, умиротворив кровию креста Его, через Него, аще ли земная, аще ли небесная* (Кол 1, 20; см. Еф 1, 10, 21–22).

После грехопадения люди сделались рабами греха, а через это и рабами диавола. Освободивши людей от рабства греху, т. е. от подчинения ему, как непреодолимой силе, И. Христос тем самым освободил их и от *владычества над ними диавола*. Правда, и теперь люди подвергаются нападениям и обольщениям этого врага, но они могут силою креста, как знамения распятого на нем Иисуса, сделать безвредными для себя все погибельные замыслы диавола. И. Христос Своею смертью *упразднил имущего державу смерти, сиречь диавола* (Евр 2, 14), т. е. лишил власти подвергать нас вечной смерти или осуждению, равному его собственному, — *избавил нас от власти тьмы и ввел в Свое царство* (Кол 1, 13; 2, 15). Сошествие И. Христа во ад освободило от уз адовых пленников его, уверовавших во Христа. Точно также и люди, умирающие с верою в Искупителя, свободны от владычества диавола и не подвергнутся адским мукам.

Оброками греха явилась *смерть* — духовная и телесная. Но {стр. 460} искупительной смертью И. Христа положено начало победы над смертью в обоих ее видах. И. Христос не остался пленником смерти, но воскрес из мертвых. Воскресение Его есть победа над смертью, поработившей род человеческий, и основание и причина всеобщего воскресения мертвых по телу, промыслом Божиим только отложенного до определенной полноты времени (1 Кор 15, 20–26). Для духовного же возрождения человечества основана Им Церковь на земле, дабы всех приводить в вечное и славное царство Божие (Ин 3, 3, 5; Рим 6, 3–11).

За грех человека была подвергнута проклятию и земля и вообще *тварь*. Но теперь, после спасительной смерти Христовой и вследствие ее, она с *надеждою ожидает* обновления человечества и откровения славы сынов Божиих, ибо тогда и *сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих* (Рим 8, 19–21).

V. Наконец, смерть И. Христа вообще есть источник благословения Божия и всех благ, необходимых для истинного блаженства человека. *От исполнения Его*, — говорит евангелист, — *мы вси прияхом благодать возблагодать* (Ин 1, 16), т. е. одно благодеение за другим, одно другого выше, или, как говорит ап. Павел, *избыток благодати* (Рим 5, 17). *Иже убо Своего Сына не пощаде, но за нас всех предал есть его, како убо не и с Ним вся нам дарствует* (Рим 8, 32)? По словам того же апостола, люди, приняв Духа усыновления, сделались сынами Божиими; *сей самый Дух спослушествует* (свидетельствует) *духови нашему, яко есмы чада Божия. Аще чада, и наследницы, наследницы убо Богу, сонаследницы же Христу* (Рим 8, 14–17). Как наследники Божии и как дети Божии, мы можем участвовать во всем, что принадлежит Богу: в святости, в бессмертии и вечной жизни, в славе и блаженстве. Как сонаследники Христу, люди приобрели возможность достигнуть того прославления, которое даровано Искупителю по Его человечеству. *Отче, ихже дал еси Мне*, — молился Спаситель о верующих в Него, — *хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою, юже дал еси Мне* (Ин 17, 24), и действительно, *праведницы* {стр. 461} *просветятся, яко солнце, в царствии Отца их* (Мф 13, 43).

§ 107. Краткий обзор ложных и односторонних воззрений на искупление. Ответ на главнейшие недоумения и возражения относительно искупительной жертвы Христовой.

I. Учение о том, что Господь И. Христос принес Себя в жертву за нас и что таковую жертву составляют по преимуществу Его страдания и смерть, от начала христианства имело и доселе имеет немало противников. Среди древних еретиков уже появилась мысль (у докетов, евионитов и монархиан евионейского направления), что в искупительном служении И. Христа существенное значение принадлежит лишь Его учительскому служению, а страдания и смерть Его имеют только нравственное или примерно-назидательное значение. В V-м веке этого же воззрения держалось *пелагианство*. Пелагиане, утверждая, что смерть господствовала бы в роде человеческом, если бы и не согрешил Адам, не признавали и нужды в Искупителе. По их понятиям, И. Христос есть не более, как Учитель мира, оказавший людям помощь Своим учением, святостью жизни, явивший высокий пример самоотвержения. В новейшее время с подобными же воззрениями на искупление выступило социнианство, а затем и протестантское рационалистическое богословие. Для социниан, как и для рационалистов, смерть И. Христа есть просто великий и назидательный мученический подвиг, которым кончается жизнь всех великих людей (героев), боровшихся за истину и

правду, подвиг, достойный подражания. Он умер, по их пониманию, просто вследствие фарисейской и первосвященнической злобы и народного фанатизма против Него, но смерть Его вовсе не есть какая-либо искупительная жертва за грехи мира. Для спасения человечества достаточно было научить людей истине, сообщить им правильные понятия о Боге и добре, что и совершил И. Христос, как основатель религии любви, разума и свободы. Как на образец рационалистических теорий об искуплении, в оттенках разнообразных, можно указать на теорию А. Ричля. Бог, по Ричлю, есть безусловно и исключительна любовь; Он любит и праведных и грешных, и потому привнесение в существо Божие гнева, карающего грешников за их беззакония, есть уничтожение истинного понятия о Боге. Если же нет гнева Божия на грешников, то заблуждение думать, что будто есть надобность в искуплении от грехов. Будучи только любовью, Бог и от людей требует только любви. Если же люди вследствие нарушения заповедей Божиих испытывают чувство вины перед Богом, представляют Бога правосудным карателем беззаконий, то это субъективное чувство, свидетельствующее лишь о недостатке религиозного общения с Богом. Совершенное откровение о любви Божией дано нам И. Христом; Он рассеял заблуждения о гневном Божием, о Его правосудии. Чтобы спастись, человеку и нужно только уверовать в вечно неизменную любовь к нему Божества и приблизиться к Богу. Никакого удовлетворения правде Божией для этого не требуется. Отсюда, смерть И. Христа есть не более, как мученичество за Свое учение, — по любви к людям; она может иметь лишь нравственно-назидательное значение.

Подобного рода учения имеют, очевидно, лжехристианский характер. Ими определяется искупление, как *примирение человека с Богом*, и отвергается другая сторона искупления (объективная) — примирение Бога с человеком. Причины такой односторонности этих учений заключаются, прежде всего, в отрицании тайны боговоплощения, а затем — вообще в неправильных религиозных и нравственных понятиях, особенно в понятии о Боге и грехе. Бог этими учениями представляется лишь Богом любви, лишенным справедливости, а грех понимается только как духовное бессилие человека к общению с Богом, для устранения которого достаточно лишь сообщить человеку правильные понятия о Боге и добре. Но если Бог, как учит откровение, не есть только любовь, но и Существо всеправедное, равно и грех не есть только болезнь или естественная немощь человека, хотя и требующая врачевания, но и вина перед Богом, за которую человек ответствен, то справедливая любовь Божия могла совершить искупление человечества от удручающих его зол (проклятия и смерти) лишь под условием удовлетворения закона {стр. 463} правды божественной. Конечно, имеет плодотворное для людей значение и пример высоко самоотверженной жизни и смерти И. Христа, но один этот пример не может спасти их.

Отвергая рационалистические теории искупления, как явно односторонние, все христианские вероисповедания учат, что смерть Христова есть искупительная жертва за грехи мира, удовлетворение правде Божией. Однако в самом понимании и раскрытии учения об искупительном значении смерти Христовой западные христианские исповедания (р.-католическое и протестантское) не свободны от некоторых недостатков. Так, по р.-католическим воззрениям, грех первых людей состоял не столько в греховном повреждении природы, сколько составлял *преступление* перед Богом, *оскорбление* бесконечно святого и бесконечно правосудного Бога. За это человек стал достоин бесконечно великих казней, ибо чем выше оскорбленное лицо, тем тяжелее виновность и ответственность за оскорбление, сделался неоплатным *должником* Божиим. Спасти человека от вечного наказания за преступление можно было только соответствующим удовлетворением правосудию божественному, т. е. удовлетворением бесконечным.

Неповинная и добровольная смерть Богочеловека и была таким удовлетворением

чувству оскорбленного достоинства Божия, уплатою за заслуженную грешниками смерть. Мало этого, И. Христос Своими страданиями и смертью не просто *уплатил* лишь наш долг перед Богом, *купил* Своею кровью прощение людям грехов, но и принес за наш долг правде Божией плату *преизбыточествующую* (*satisfactio superabundans*), — преизбыточествующую потому, что и одной капли крови Христовой достаточно было для полного удовлетворения правде Божией за грехи всего мира, а в уплату нашего долга излилась не капля лишь Его крови, а отдана Им самая жизнь, полная скорбей и страданий. По силе этого удовлетворения людям возвращается благоволение Божие, даруется благодать Божия, заслуженная Христом, — благодать прощающая, освящающая, усыновляющая, освобождающая от греха, смерти и диавола, вообще от вечного осуждения. Такую формулировку учение об искуплении в Римской Церкви получило в век схоластики, — у Анзельма (в сочинении «*Cur {стр. 464} Deus Homo?*») и Фомы Аквината и постепенно приобрело значение догмата. Без существенных изменений р.-католическое учение об искуплении было удержано и реформацией, с отрицанием лишь учения о преизбыточествующем значении заслуг Христовых в р.-католическом смысле [53].

Такое воззрение на искупление, очевидно, недостаточно и не вполне выражает собой учение о домостроительстве Божиим относительно спасения человека. Так, добровольная смерть Спасителя им рассматривается преимущественно как жертва карающего правосудия Божия, по учению же откровения в этом случае любовь к миру Бога Отца и Бога Сына осуществила вечную Божию правду чудом согласного самоотвержения божеских лиц. Следовательно, неповинная смерть Искупителя есть столько же жертва спасающей любви Божией, сколько и правосудия. Представление о Боге, мстящем человеку из чувства оскорбленного самолюбия и требующим от человека вещественного выкупа за преступления, несообразно и с истинным понятием о Боге вообще, и о правде Божией в частности. Далее, хотя И. Христос и Его апостолы называли принесенную Им жертву ценою, выкупом (*λύτρον, ἀντίλυτρον, ἀπολύτρωσις*), однако И. Христос не учил, будто Его кровь только *покупает* прощение грехов и Его неповинная смерть только *уплачивает* собой заслуженную смерть грешников. Он учил, что спасение заключается не в том лишь, чтобы грешник избежал наказания Божия за грех, но и в том, чтобы он перестал быть грешником, почему и *принял на Себя грехи всего мира* и крестную смерть для их уничтожения, дабы открыть людям *возможность очищаться от грехов* (а не быть только прощенными). Поэтому крестная смерть И. Христа хотя и есть искупительная жертва за грехи всего мира, однако она не искупает от грехов в силу {стр. 465} того только одного, что она совершенно достаточное удовлетворение правосудию Божию. В действительности для искупления или очищения от грехов и вообще для спасения, независимо от крестной жертвы И. Христа, необходимы еще со стороны грешника сознание своих грехов и вин перед Богом и желание очищения от них — покаяние и живая вера в Искупителя. Но в католическо-протестантском понимании догмата об искуплении, искупление является чем-то совершенно внешним, посторонним по отношению к человеку: оно не оставляет места для мысли о живой вере в Искупителя и праведной жизни людей и даже прямо может приводить к заключению: верит или не верит человек во Христа и праведно или неправедно он живет на земле, для будущего спасения его в данном случае это совершенно безразлично, ибо Христос уплатил за все долги его — настоящие, прошедшие и будущие, претерпел наказание за всякую вину человека. Конечно, таких выводов западные исповедания *не делают* из своего учения, признавая необходимым покаяние и веру для усвоения плодов искупления, но это — непоследовательность, свидетельствующая о недостатках самого учения об искуплении этих исповеданий. Наконец, в Анзельмовой теории искупления лишается своего самостоятельного значения в деле

спасения воплощение Бога Слова, как откровения Божества в мире и начала воссоединения человечества с Богом. Оно сохраняет значение лишь настолько, насколько имеет отношение к крестной жертве Богочеловека.

II. Тайна спасения мира крестной жертвой Сына Божия вызывала и вызывает немало недоуменных вопросов, а со стороны неверующих (вообще рационалистов, особенно Социна и Ричля с последователями) и возражений, направленных против церковного учения о ней. Дадим ответ на эти недоумения и возражения, — в пределах, конечно, возможного уразумения этой тайны.

Так, издавна ставят вопрос; зачем понадобилась такая великая жертва за грех, как воплощение и смерть Сына Божия? Разве Бог не мог даровать спасения людям другими средствами, которые открыли бы Его благодать, напр., просто через прощение греха, просвещение совести, или чего-либо подобного? Нет со {стр. 466} мнения, что неистощимая премудрость Божия могла измыслить и иные, неведомые нам способы спасения. Но «праведно, — говорит св. *Лев В.*, — милосердие Господа: ибо тогда как для искупления рода человеческого были у Него неизреченно многие средства, Он избрал преимущественно это средство», т. е. воплощение и смерть Сына Божия (*De nativ. Sermo II*, с. 2). Так думали об избранном Богом средстве искупления и другие отцы церкви: они признавали необходимость воплощения и страданий Сына для спасения падшего человечества не безусловную, а условную, — *домостроительственную*. «По какой причине, — спрашивает св. *Григорий Богослов*, — кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна?» — и отвечает: «Отец приемлет (кровавую жертву Сына) не потому, что требовал или имел нужду, но по *домостроительству*, и потому, что человеку нужно было *освятиться человечеством Бога*, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он покорствующим во всем» [54]. Как, спрашивают далее, примирить в искуплении *любовь* Божью с *правдою* Его? Бог есть любовь, но Богу любви не свойственно карать и наказывать. Но если Он потребовал кровавого удовлетворения Своему правосудию, то каким образом Он остается благим? Рассуждающие так учение об искуплении находят суровым, страдающим недостатком любви. Но такие рассуждения исходят из ложной мысли о несовместимости любви и правды в Боге, из отрицания в Нем правды и утверждения, что Бог есть только любовь. Между тем в Боге нельзя отделять правду от любви. Правда Божия есть та же любовь, но лишь в особом проявлении, — ее «облачение», «действие» или «выражение», имея ту же цель, как и любовь, т. е. благо, в данном случае — спасение грешника. Бог, по любви Своей, желает не смерти грешника, {стр. 467} но его обращения и спасения. Но Его любовь достигает этой цели не так, чтобы она при этом отвергла мздовоздаяние за грех. Оставить грех без наказания означало бы в Боге то же, что оказывать благоволение ко греху, награждать вечным блаженством не только недостойных, но и неспособных к блаженству в общении с Богом. По Своей беспредельной правде, это неблагоприятие ко греху Он открыл перед целым миром, для научения, исправления и спасения людей, в страданиях и смерти Сына Своего, добровольно Им подъятых за грешников. Но в то же время это было выражением и Его беспредельной любви к роду человеческому, ибо имело целью спасение людей. Здесь чудно *милость и истина сретостяся, правда и мир облобызастяся* (Пс 84, 11). [55]

Возражают далее: понятия «удовлетворение» и «прощение грехов» — понятия несовместимые: кто требует себе удовлетворения и принимает его (напр. денежный долг),

тот не прощает, и наоборот. Это возражение совершенно падает при правильном понимании тайны искупления. Бог не требовал и не желал крови Христовой, т. е. в смысле личного удовлетворения за полученное оскорбление от человека, но Он приемлет ее по домостроительству, т. е. как наиболее премудрый способ победить и уничтожить царствующий в мире грех и освятить греховное человечество чрез приобщение к нему святой человеческой природы Христа. Вот почему св. отцы, говоря, что жертва принесена Богу Отцу, вместе с тем не сомневались утверждать, что И. Христос в Своей голгофской жертве принес жертву вместе и Самому Себе, есть не только «*приносяй и приносимый*», но и «*приемлющий приносимую жертву*». Отсюда следует, что хотя искупление и изображается под видом уплаты долга, но эту уплату должно понимать иначе, нежели понимается обычная уплата денежного долга: эта уплата есть восстановление прав нравственного закона Божия, святость и величие которого попораны в мире грехом человечества, дивно соединенная со спасением человечества {стр. 468} от гибели. В восстановлении падшего человечества, соединенном с восстановлением божественной правды, поруганной человеческим грехом, и состоит вся сущность искупления. И само по себе учение об удовлетворении находится в глубоком соответствии с потребностями нашей собственной нравственной природы. Закон правды, живущий в душе каждого человека, требует, чтобы все и каждое нравственное существо за заслуги получило воздаяние, за вину подверглось наказанию. Наконец, против указанного возражения говорить всеобщность идеи искупления. Человечество во все времена сознавало свою глубокую виновность перед Богом и искало примирения с Богом посредством искупления.

Видят в догмате об искуплении *противоречие правосудию Божию*. Несогласно, говорят, с правдою Божией обвинять и наказывать невинного и святейшего Сына вместо виновных людей, чтобы даровать прощение последним; люди сами должны страдать за свои грехи; равно несправедливо и переносить оправдание с И. Христа на грешное человечество, без их участия в Его заслугах. Но что касается перенесения вины и наказания с грешного человечества на невинного Искупителя, то Он не был обвинен от Отца небесного; Он не Сам лично соделался проклятым, но *принял на Себя* вместо нас, как глава за членов, проклятие закона, чтобы в положении искупительной жертвы освободить нас от проклятия, принял при этом согласно с волей Отца небесного и не по необходимости и принуждению, но совершенно добровольно, по *любви* к погибавшим людям. Говорят, несправедливость такого способа искупления не делается меньшей от того, что невинный страдает за виновных добровольно. С точки зрения понятий о правосудии, господствующих в области гражданских отношений, это так. Но не допускаемое правом такое замещение обычно допускается любовью, в области нравственных отношений. Любовь именно побуждает одних страдать за других. Так и И. Христос добровольно взял на Себя положенное судом правды Божией наказание, по любви поставив Себя на место осужденного человечества. В этом случае, очевидно, никакая справедливость не страдает. Было бы не{стр. 469} справедливо наказать мать за преступного сына, пожелавшей его избавить от кары своим страданием, а того отпустить. Но если она захочет разделить участь сына и пойдет с ним в ссылку, кто может запретить ей это, как дело несправедливое или дурное? Конечно, подвиг сострадательной матери не изменит участи сына и решения человеческого суда. Но подвиг И. Христа, наоборот, изменяет положение человека. И правда здесь другая, и Ходатай — не человек. Нет нарушения справедливости и в том, что силой искупительной жертвы Богочеловека даруется людям прощение грехов и освобождение от наказаний за них. Закон правды нарушился бы, если бы заслуги Христовы вменялись людям без их сознания и воли, — внешним образом; но на самом деле пользуются плодами искупительных заслуг Христовых

лишь «те из нас, которые с своей стороны добровольно принимают участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его» (Катих. 4 чл.). Наконец, правосудие Божие наградило благоволением и Праведника, совершившего подвиг самой высокой, самой чистой любви: после крестной смерти Бог *превознесе Его и дарова Ему имя, еже паче всякого имене* (Филип 2, 7–11; см. Евр 2, 9).

Невозможно, говорят, допустить, чтобы искупительные страдания И. Христа простирались на всех людей и избавляли от вечного наказания и вечной смерти, потому что страдания Христовы были страданиями Одного за всех, страдал Он несколько часов, подвергся временной, а не вечной смерти, и пр. В основе этого возражения лежит взгляд на И. Христа, как только на человека, хотя и высокого в нравственном отношении. Но при мысли, что Искупитель наш есть едиnorodный Сын Божий, Богочеловек, понятно будет, что крестная жертва Христова не только есть полнейшее и совершеннейшее удовлетворение правосудию Божию за все человеческие грехи, не только равноценна ценности всех душ человеческих, но имеет беспредельную ценность, соответственно беспредельному достоинству лица Его. «И мгновение смерти Богочеловека, по соприсутствию вечного Божества, равняется вечности», — говорит отечественный святитель митр. *Филарет*, и потому жертва Богочеловека достаточна для заглаж{стр. 470}дения грехов всего человечества. По словам *св. Златоуста* «Христос заплатил гораздо больше, чем были должны; Его уплата в сравнении с долгом — то же, что безмерное море в сравнении с малою каплею» (На Рим. Бес. X, 2). Во-вторых, значение всякой вообще жертвы не может быть измеряемо количественно, с формально-правовой точки зрения (римское учение о сверхдолжных заслугах И. Христа — прямое следствие такого взгляда на жертвы Христову), но оно определяется силой любви и самоотвержения. Чем сильнее и самоотверженнее любовь, тем ценнее и выше приносимая ею жертва. Но любовь и самоотвержение нельзя измерять количественно. Особенно это нужно сказать о святейшей и чистейшей любви И. Христа, проявленной в Его крестной смерти.

Спрашивают еще: каким образом можно утверждать, что крестной жертвой даруется и очищение от грехов и освобождение от наказаний за грехи, когда не только человечество вообще, но даже верующие и освященные грешат, терпят разные бедствия и страдания, равно и смерть царит во всей силе? Правда, по силе искупления верующие в И. Христа очищаются от грехов и освобождаются от вечных наказаний за грехи, соделываются наследниками вечной жизни. Но возрождение и вообще облагодатствование человека совершается без всякого стеснения человеческой свободы, почему очищение грехов жертвенной кровью И. Христа не избавляет человека от возможности грешить (1 Ин 1, 8). Если же и возрожденный благодатью Божией не может удержаться от греха, в нем не уничтожается сразу жизнь *Ветхого человека*, то понятно, что не уничтожаются болезни, лишения и вообще зло физическое, как следствия греха. Страдания являются необходимыми и после искупления, в благодатном царстве любви и Божиих щедрот: они служат средствами нравственного очищения и исправления согрешающих, вообще — содействуют усвоению людьми плодов искупления. Тем более они являются пока необходимыми, что в наличном мире вместе с верующими во Христа и очищаемыми Им от грехов живут и такие люди, которые не ищут оправдания во Христе и даже еще не слышали проповеди о спасении во Христе. Поэтому, если бы наличные условия человеческой жизни с неизбежными в настоя{стр. 471}щем мире страданиями неожиданно изменились вместе с обновлением внутреннего человека в лице первого христианина, то это было бы разрушением всего спасительного дела Христова: тогда, значит, первый христианин оказался бы и первым и последним из спасшихся, а остальные люди — погибали. Вот почему до времени возвещения евангелия всем народам

мир остается неприкосновенным, остаются и скорби, остается и смерть. Однако и теперь даже самая смерть, которой завершаются земные скорби и страдания, не имеет для христиан такого страшного значения, какое имела до победы над нею И. Христа, ибо они несомненно знают, что умирающие не погибают, но живы и через воскресение сделаются нетленными.

III. ЦАРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА

§ 108. Иисус Христос — царь. Понятие о духовном царстве Его. Действия, в каких выразилось царское служение И. Христа.

Господь И. Христос, как истинный Бог, по Своей божеской природе есть царь всего мира, всех тварей видимых и невидимых, которые Им созданы. В этом всеобщем смысле Ему принадлежит царство, как одному из лиц Св. Троицы и вместе с Богом Отцом и Духом Святым. Но Он есть царь и как *Искупитель* падшего человека. Он и по самому человечеству Своему приял от Бога царственную власть над всем, для совершения нашего спасения, приобретенного нам Своими страданиями и смертью, и для победы над врагами нашего спасения.

На это возвышенное служение Искупителя было предуказано еще в Ветхом Завете, где Мессия изображается царем Сионским, который получит в наследие народы и который будет пасти их жезлом железным (Пс 2, 6–8), славным потомком Давида, который сядет на престоле его, и царство Его будет продолжаться во веки (2 Цар 7, 12–19; сн. Дан 2, 44; 7, 13–14; Мих 5, 2, 6 и др.). Согласно с этими предсказаниями ангел, возвещая Деве Марии о зачатии Иисуса, говорит: *и даст Ему {стр. 472} Господь Бог престол Давида, отца Его: и воцарится в дому Иаковли во веки, и царствию Его не будет конца* (Лк 1, 32–33). И Сам И. Христос усвоял Себе имя царя, когда, напр., принял и одобрил исповедание Нафанаила: *равви. Ты еси Сын Божий, Ты еси царь Израилев* (Ин 1, 49), и народные восклицания при торжественном входе Его в Иерусалим: *осанна Сыну Давидову, благословен грядый во имя Господне, царь Израилев* (Мф 21, 9; Ин 12, 13)! На вопрос Пилата; *царь ли еси Ты?* — Он отвечал утвердительно: *ты глаголеши, яко царь Аз есмь* (18, 37).

Царство И. Христа есть царство не земное, но духовное. *Царство Мое несть от мира сего*, — говорил Он Пилату. Современные Спасителю иудеи представляли царство Мессии в смысле внешнего, политического царства, и были даже случаи, когда народ намеревался провозгласить Его царем в этом смысле (Ин 6, 15). И вот, когда фарисеи, так понимавшие царство Мессии, спросили однажды Спасителя: *когда приидет царствие Божие?* — Он ответил: *не приидет царствие Божие с соблюдением*, т. е. приметным образом, под видом внешнего, мирского царства, с внешним блеском и славой, — *ниже рекут: се zde, или онде; се бо царствие Божие внутрь вас есть* (Лк 17, 20–21), т. е. в душе человека, в таких ее расположениях, которые показывают, что она проникнута стремлением к Богу, в благоугождении Ему и покорности Его воле находит себе мир и радость. Царство Божие, по сему, состоит, по слову апостола, *в праведности, мире и радости о Святом Духе* (Рим 14, 17). Основным законом жизни и деятельности членов царства служит заповедь: *Господу Богу Твоему поклониши и Тому единому послужиши* (Мф 4, 10), как своему Царю. Частнее отличительные нравственные качества членов царствия Божия указаны Спасителем в Нагорной беседе, особенно в изречениях о блаженствах (Мф 5–7 гл.). Для вступления в это

царство требуются условия нравственные — покаяние и вера; *покайтесь и веруйте в евангелие* (Мк 1, 15). Как царство духовное, царство правды, истины и любви, царство Божие не связано ни с определенным местом, ни с {стр. 473} определенной народностью, ни с определенной формой государственного и общественного устройства. Все без различия в этих отношениях люди могут быть и призываются быть членами этого царства. В царстве Божием *нет еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь, но всяческая и во всех Христос* (Кол 3, 11). Оно обнимает собою небо и землю (Еф 1, 10), т. е., совокупность всех разумно свободных существ, которые признают Бога своим верховным Царем и Владыкой и служат и благоугождают Ему, как своему Царю.

Сообразны с природой царства Божия и действия или проявления царственной власти И. Христа. Все они направляются к приведению искупленного человечества через нравственное возрождение и освящение в царствие Божие, к распространению и утверждению этого царства и победе над врагами — грехом, диаволом и смертью. Свою царственную власть для достижения этих целей И. Христос обнаруживал и во дни Своей земной жизни, но преимущественно она открылась в состоянии прославления И. Христа, после крестной Его смерти. В земной жизни Его царственное величие и служение открывалось преимущественно в чудесных действиях, после крестной смерти проявилось в победе над адом и смертью — через сошествие во ад и воскресение из мертвых, и в восприятии власти над всем миром небесным и земным — через вознесение на небо и седение одесную Бога Отца. Совершеннейшее же и полнейшее откровение царственного величия и власти Богочеловека последует тогда, когда закончится развитие царства Божия на земле, — *евангелие царствия Божия будет проповедано по всей вселенной* (Мф 24, 14), и будут побеждены все враги царства, — со вторым пришествием Христовым. Тогда царство Божие откроется в полной силе и славе.

§ 109. Проявления И. Христом царственной Своей власти в дни уничижения. Его чудеса.

И. Христос проявлял Свою царственную власть в целях насаждения и утверждения в душах людей Своего царства и в {стр. 474} дни Своего уничижения. Так, уже самое учение Свое Он возвещал, как царь истины: *со властью бе слово Его*. Но в особенности открывалась Его царственная власть во время земной Его жизни *в чудесах*, в которых Он явил Себя Владыкой над силами видимой природы, над силами ада и над самой смертью с ее предтечами — болезнями. Частнее, значение чудес в общем деле искупления и для утверждения царства Божия среди людей в главных чертах таково.

Чудеса убедительнейшим образом свидетельствовали о *божественном посланничестве и достоинстве И. Христа*. Величие чудес И. Христа (напр., воскрешение мертвых, умножение хлебов, исцеление слепых), многочисленность их, совершение их единым словом, нередко одним движением Его воли, без всякого слова, во всяком месте — вдали и вблизи, всегда и во всякое время, открыто и всенародно, без каких-либо приготовлений, ясно показывали, что *творить чудеса — это свойство Его природы*. Такое убеждение невольно должно было овладевать очевидцами и свидетелями Его чудес, а это в свою очередь располагать к вере в Него, как истинного Мессию. Одной из целей совершения Им чудес и было именно открыть миру, что Он есть богопосланный Мессия, Искупитель мира, Богочеловек. *Аще не творю дела Отца Моего, — говорил Он, — не имите Ми веры; аще ли творю, аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте* (Ин 10, 37–38). *Дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне, яко Отец Мя посла*

(5, 26; сн. 14, 11).

Чудеса служили нагляднейшим *пояснением и оправданием Его учения*. Он называл Себя Сыном Божиим и равным Богу и потому всегда творил дела собственным именем: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю*. Он есть Свет миру, и потому возвращал зрение слепым и слух глухим; Он есть Врач мира, и потому исцелял больных и давал употребление членов расслабленным; Он есть Воскресение и Жизнь, и потому возвращал жизнь мертвым; Он есть Владыка вселенной и человек безгрешный, и потому силы природы повинуются Его воле и она отдает Ему свои богатства; Он Спаситель мира, и потому {стр. 475} все действия Его в мире спасают от греха и проклятия за грех, от власти искупителя ко греху.

Чудеса И. Христа, наконец, являются *предзнаменованиями* или предуказаниями того *будущего состояния мира и рода человеческого*, которое последует за кончиной этого мира. По кончине настоящей мировой жизни и после суда над всеми людьми явятся *новое небо и новая земля* (2 Пет 3, 13), в которых не будет уже ни болезней, ни печалей, ни воздыхания. Чудеса Христовы и суть хотя еще частные, разрозненные, но тем не менее верные начатки и знамения уничтожения в будущем всех бедствий и зол, под гнетом которых страдает человек в настоящем мире. Вместе с этим они служат *удостоверением* или залогом того, что Совершитель этих чудес силой Своего всемогущества в состоянии совершить и будущие великие чудеса — обновление всей природы, воскресение всех умерших, победить всех врагов Своего царства и уничтожить всякого рода бедствия, болезни и несчастья в будущей жизни праведных людей.

§ 110. Сошествие И. Христа во ад и победа над адом

Первым обнаружением царственного могущества И. Христа после крестных страданий и смерти было упразднение власти дьявола над умершими от века в самом царстве его, — во аде, куда Господь сходил по смерти душой Своей. Исцеления бесноватых были только предначатками этой победы Искупителя над дьяволом и уничтожения его власти над людьми. Через такую победу Он приобщил к искуплению весь дохристианский загробный мир, — всем отверз путь к небу, вход в Свое собственное всеобъемлющее царство.

Учение о том, что И. Христос действительно сходил во ад после крестной смерти Своей, наиболее полно выражено в следующих словах ап. Петра: *Христос единою гресех наших пострадал, праведник за неправедники, да приведет ны Богови, умерщвлен убо быв плотию, ожив же духом, о немже и сущим в темнице духовом сошед проповедал, {стр. 476} противльшимся иногда, егда ождаше Божие долготерпение, во дни Ноевы, делаему ковчегу, в немже мало, сиречь осьмь душ спасошася от воды* (1 Пет 3, 18–20; сн. свидетельства того же апостола об этом событии в 4, 6 и Деян 2, 27–30). Из других апостолов говорит об этом событии только ап. Павел. Приведши слова псалмопевца: *возшед на высоту, пленил еси плен и даде даяние человеком*, апостол поясняет их так: *а еже възиде, что есть, точию яко и сниде* (т. е. И. Христос) *прежде в долнейшия страны земли? Сшедый, Той есть и възшедый превыше всех небес, да исполнит всяческая* (Еф 4, 8–10; Пс 67, 19). В приведенных словах ап. Петра ясно указывается, что И. Христос сходил во ад не в одухотворенном и прославленном теле Своем, но только человеческой душой Своей, — тогда, когда Он был мертвым по плоти, но живым по духу, или душе, т. е. когда тело Его покоилось во гробе. Что тогда именно и Своей человеческой душой сходил Он в темницу духов, это подтверждают и слова ап. Петра в речи, сказанной им в день Пятидесятницы, что пр. Давид не о себе, но о Христе сказал: *не*

оставиши (Ты, т. е. Иегова) души моя во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления (Деян 2, 27, 31). Церковью такое учение увековечено в известной церковной песне: «во гробе плотски, во аде же с душою»... Благоволив сойти во ад Своей душой человеческой, как сходили туда все ветхозаветные люди, и сошествием в образе раба добровольно смирить Себя до самой последней степени, И. Христос заключенным в темнице духам сошед проповеда — ἐκήρυξε. Κηρίσσειν в Новом Завете употребляется в значении: возвещать, благовествовать, проповедывать евангелие, царство Божие или Христово (напр. Мф 2, 1; Мк 1, 38 и др.). В другом месте и сам ап. Петр цель проповеди И. Христа во аде определяет так: *на се бо и мертвым блавестися* (νεκροῖς ευαγγελίσθη), *да суд убо приимут* («ίνα κριθῶσι μεν — хотя осуждены были) *по человеку плотию, поживут же по Бозе духом* (4, 6). Отцы и учителя церкви восточной, начиная с древнейших, говорят прямо, что Он εὐαγγελίσατο — *бла*{стр. 477}*говествовал*, т. е. возвещал евангелие во аде (напр. Ирин. Пр. ерес. IV, 27; Дамаскин Точн. изл. в. III, 29). Таким образом И. Христос сходил во ад для проповеди евангелия, и Его проповедь была такова же, как и на земле, т. е. имела целью обращение и спасение, хотя, конечно, мы не знаем способа общения или языка душ. В богослужебных книгах православной церкви встречается мысль, что к восприятию Его проповеди души умерших были подготовляемы проповедью тех из сошедших во ад ранее Искупителя умерших людей, которые, еще живя на земле, веровали в будущее Его пришествие, напр., пророки, или уже видели Его пришествие, как, напр., Иоанн Предтеча. В тропаре Иоанну Предтече церковь исповедует, что он не только свидетельствовал о Христе на земле, но «благовествовал и сущим во аде Бога, явльшагося плотию, вземлющего грех мира и подающего нам велию милость».

Проповедь И. Христа во аде была обращена, по словам ап. Петра, даже к упорным некогда в неверии и нечестии современникам Ноя. Следовательно, И. Христос сходил и в самые мрачные места ада, где находились нечестивейшие из людей, чтобы и им проповедать евангелие, чтобы и они покаялись, обратились и спаслись. а отсюда позволительно думать, что слово о спасении предложено было душам всех умерших людей, находившихся во аде, т. е. не только современникам Ноя, а и всем вообще грешникам, не исключая и язычников. Но прежде всего, конечно, Спаситель возвестил о спасении находившимся во аде благочестивым сынам Израиля, и они прежде других узнали во вновь явившемся во ад Христа Спасителя.

Каковы были *плоды* проповеди во аде и вообще сошествия И. Христа во ад? На основании свидетельства ап. Павла, что Снисходивший в дальнейшие страны земли *пленил плен*, и других подобных свидетельств (напр. Ис 45, 2; Мф 12, 29; Кол 2, 3, 5), в которых говорится, что Господь Своим крестом отнял силу у начальств и властей, властно подверг их позору, связал сильного и расхитил сосуды его дома, — древние учителя выражали убеждение, что сошедший во ад Христос разрушил царство диавола и освободил от уз пленников ада.

{стр. 478}

Так, св. *Златоуст* (в сл. на св. Пасху) говорит: «ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан», а по словам пасхальной песни «снисшедши в преисподняя земли, Он сокрушил вереи вечныя, содержащие связанные». Разрушение ада выразилось в освобождении пленников от уз ада, в возведении их на небеса. Но всех ли пленников извел Господь из ада? Прямого ответа на этот вопрос нет в Писании. Церковь от времен глубокой древности признавала, что освобождены были все благочестивые ветхозаветные пленники ада и изведены оттуда в святые обители Отца небесного, или, как учит катихизис (о 5 чл.), избавлены «души, которые с верою ожидали Его пришествия». С сонмом освобожденных пленников ада Господь, по древнему верованию

церкви, взошел на небеса, и они первые составили небесное тело церкви, под главою — Христом. Но некоторые из древних учителей прямо высказывали мысль, что Спаситель вывел из ада не только ветхозаветных праведников, а и многих других, или даже вообще всех тех, которые только уверовали Его проповеди, всех и каждого, кто пожелал идти за Ним, как за Освободителем (напр. Климент Алекс., Ориген, Григорий Нисский, И. Златоуст, Амвросий Медиоланский, блаж. Иероним и др.). В пасхальной песни говорится, что как только в мрачной области ада воссиял Свет, «содержимые в адовых узах радостными стопами потекли к Свету» и, конечно, если уверовали, то были и освобождены от уз адовых.

§ 111. Воскресение И. Христа и значение этого события в деле искупления.

По разрушении И. Христом ада последовало Его *воскресение* из мертвых, — воссоединение Его человеческой души с пречистым телом, которое лежало во гробе, но восстало прославленным, светоносным и бессмертным. Воскресение И. Христа — истина, на которой, как на глубочайшем основании, зиждутся все наши христианские верования и упования. *Аще Христос не воста, тщя убо проповедание наше, тщя же и вера ваша*, говорит апостол (1 Кор 15, 14).

{стр. 479}

В событии телесного воскресения И. Христа дается твердое удостоверение прежде всего в том, что И. Христос есть действительно обетованный Мессия, Богочеловек. На такое значение Своего воскресения указывал и Сам И. Христос, когда, напр., говорил неверовавшим в Него иудеям: *разорите церковь сию*, — разумея Свое тело, — *и тремя деньми воздвигну ю* (Ин 2, 18–19), т. е. воскресну в третий день: — *знамения не дастся, кроме знамения Ионы пророка* (Мф 12, 39). Такое значение воскресения И. Христа объясняется величию и чрезвычайностью этого события, ибо оно есть беспримерное чудо, выходящее из ряда всех других чудес, какие когда-либо видал и слышал мир. Конечно, велики чудеса, совершенные И. Христом в Его земной жизни, но все эти чудеса, даже и самое дивное из них — воскрешение мертвых (к временной жизни), творили и пророки (Илия, Елисей, некоторые из апостолов), хотя не с таким полномочию, как Он. Но никогда не было и невозможно представить, чтобы кто воскресил самого себя. Воскреснуть самому, своею собственной силою, как воскрес Христос (вследствие неразлучного соединения в Нем божества и человечества), — не в жизнь временную, а вечную, — это возможно только для Того, Кто, будучи человеком, в то же время есть Бог, Владыка жизни и смерти. *Через воскресение из мертвых Он открылся Сыном Божиим* (Рим 1, 4), — говорит апостол.

Вместе с этим воскресение И. Христа служит сильнейшим доказательством действительности совершенного Им *дела искупления*. Если бы Христос остался во гробе, тогда смерть Христова могла бы являться в человеческом сознании высоким, даже беспримерным мученичеством за идею, могла бы возбуждать слезы сострадания, — и только, но не искупительной жертвой: *аще Христос не воста, суетна вера ваша; есте во грехах ваших*, — говорит ап. Павел (1 Кор 15, 17). Тогда крест в наших глазах являлся бы только орудием позорной казни и смерти. Но когда Бог воскресил Его от мертвых, то этим засвидетельствовал, что принял Его смерть, как угодную Ему жертву за спасение мира, что, следовательно, грех и {стр. 480} связанное с ним осуждение на смерть потеряли свою силу над человеком, что *ни едино ныне осуждение сущим о Христе Иисусе, не по плоти ходящим, но по духу* (Рим 8, 1).

Но как не для Себя страдал и умер Господь И. Христос, так не для Себя и воскрес из мертвых, но для *оправдания нашего* (Рим 4, 25), да и мертвыми и живыми обладает (Рим 14, 9). Его победа над смертью по отношению к Своему человечеству — *воста от мертвых*, Сам Он *ктому уже не умирает; смерть Им ктому не обладает* (Рим 6, 9), т. е. снова умереть уже не может, — есть начало победы над смертью и для всего искупленного Им человечества. *Христос воста от мертвых, начаток (ἀπαρχή) умершим бысть*, — говорит апостол (1 Кор 15, 20). «Как в Ветхом Завете, — объясняет преосв. еп. Феофан (на 1 Кор 15 гл.), — когда приносили в храм Богу начатки, напр., первые снопы от жатвы, тем самым освящали все снопы и всю жатву: так Христос Господь, воскресши, освятил, благословил и утвердил воскресение всех, которые восстанут из земли, как колосья из семян». Апостол указывает и то, почему воскресший Христос есть такой начаток умерших, в котором положено основание воскресения всех: *понеже человеком смерть бысть*, — говорит он, — *и человеком воскресение мертвых: якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут* (1 Кор 15, 21–22), т. е. как повреждение грехом природы первого Адама было повреждение грехом *общей природы людей* (Рим 5, 12–14), так и восстановление И. Христом достоинства человеческой природы было восстановлением достоинства *общей природы людей*, и как чрез поврежденную в Адаме общую природу людей воцарился *закон смерти*, так чрез восстановленное во Христе достоинство общей природы людей и воскресение этой природы вошел *закон всеобщего воскресения*, а самое Его воскресение является образом нашего будущего воскресения (1 Кор 15, 47–49; Филип 3, 21).

Промыслом Божиим отложено всеобщее воскресение людей до кончины мира. Но воскресение И. Христа служит залогом и удостоверением, что оно совершится. Если Он по смерти мог {стр. 481} исполнить обетование о Своем воскресении, то теперь, будучи *живым* (Апок 1, 18) и когда Ему *дадётся всяка власть на небеси и на земли*, может исполнить и обетование о всеобщем воскресении и несомненно исполнит. Он и Сам говорил: *Аз живу, и вы живи будете* (Ин 14, 19).

§ 112. Вознесение И. Христа на небо и отвержение для всех верующих в Него царства небесного.

За воскресением И. Христа последовало новое и высшее проявление Его царственной славы и могущества, — *вознесение на небо* с прославленным телом. Вознесение было событием *видимым* (Лк 24, 50–51; Деян 1, 9–11). Видимость события, без сомнения, имела целью убедить учеников в том, что они видят не призрак, не дух, а именно воскресшего из мертвых своего Учителя и Господа, с прославленной плотью восходящего к Отцу Своему.

И. Христос, как Бог, не имел нужды в славном вознесении: живя на земле в образе раба, Он не разлучался недр Отческих, был на престоле со Отцом и Святым Духом. Слава вознесения Христова есть слава воспринятого Им человеческого естества; человеческая плоть, прославленная и обоженная, взшла на небо и сделалась причастной вечной славы, величия и власти Сына Божия. Такое окончание видимого пребывания на земле Господа Иисуса является понятным и естественно необходимым при вере в И. Христа, как Богочеловека и Искупителя мира. По совершении на земле искупительного дела в образе раба и естественно было Сошедшему с неба опять возвратиться туда, *идеже бе прежде* (Ин 6, 62; сн. 3, 13), — к Отцу (14, 28; 16, 5, 16; 20, 17) и возвратиться в воспринятой на вечные времена плоти. Наша непрославленная, подверженная греху и смерти земля не могла быть соответственным местом пребывания Богочеловека с прославленной человеческой

природою. С другой стороны, только с таким окончанием земной жизни И. Христа мирится и наше нравственное чувство. Вся земная жизнь И. Христа, все дела Его были прославлением Его Отца (Ин 14, 17; {стр. 482} 15, 8). Прославлявший Бога Своего жизнью и деятельностью, особенно в крестной смерти, и Сам заслуживал быть прославленным от Бога Отца, так как эта слава снова вела к прославлению и Бога. Вознесение Спасителя на небо с плотью и было продолжением того заслуженного Спасителем прославления по человечеству, которое началось в воскресении. Особенно ясно выражает эту истину ап. Павел. И. Христос, будучи Богом, — учит он, — смирил Себя и принял зрак раба, *а посему и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене* т. е. за смирение и послушание, с какими Он пришел и совершил возложенное на Него служение (Филип 2, 6–10). *Видим Иисуса за приятие смерти славою и честью венчанна* (Евр 2, 9).

Вознесение И. Христа на небо, являясь прославлением Его Самого по человечеству, есть вместе открытие для всех верующих в Него свободного пути на небо, подобно тому, как воскресение Его есть победа над смертью для всего человечества. До вознесения на небо Господа небо — это жилище блаженства — еще не было отверсто для грешных потомков Адама; самые праведники ветхозаветные, по смерти, сходили душами своими в шеол. Но И. Христос, примиривши людей с Богом, небо с землею, устранил преграду к восхождению на небо людей. *Иду уготовати место вам, да идеже есмь Аз, и вы будете*, — говорил Он Своим ученикам (Ин 14, 2–3). И Он вознесся на небо, как *первенец* наш, Которому должно во всем *первенствовать* (Кол 1, 18), явился на небо, как наш *предтеча* (Евр 6, 20), и, представив в Своем лице начаток искупленной и восстановленной Им природы человеческой, вознесением Своим открыл дотоле закрытый для людей вход в царство небесное. *Аще вознесен буду от земли*, — говорил Он, — *вся привлеку к Себе* (Ин 12, 32); *идеже есмь Аз, ту и слуга Мой будет* (12, 26).

§ 113. Вечное царствование И. Христа по вознесении на небо.

Вознесшийся в славе на небо И. Христос *сиде одесную Бога Отца* (Мк 16, 19) по самому Своему человечеству, ипостасно {стр. 483} соединенному с божеством. *Се вижу небеса отверста, и Сына человека одесную стояща Бога*, — говорит первомученик Стефан (Деян 7, 55–56).

Что значит: «сидеть одесную Бога»? Сидение одесную царя, на языке Писания, означает не только участие в царских почестях (3 Цар 2, 19, 22), но и участие в царском достоинстве, власти и управлении царством (3 Цар 3, 6; Втор 17, 18; Мк 10, 37; Мф 20, 21). Сообразно этому «сидение» *вознесшегося Сына человеческого «одесную Бога»* указывает на получение Им славы, достоинства и власти над искупленным Им миром от моря до моря и от конца до конца вселенной. О восприятии такой власти свидетельствовал и Сам Он, когда говорил: *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мф 28, 18). Утверждали это и апостолы. Бог, — учит ап. Павел, — *воскресив Его от мертвых и посадив одесную Себе на небесех, превыше всякаго началства и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точию в вещи сем, но и во грядущем* (Еф 1, 20–21; см. 1 Пет 3, 22; Филип 2, 8–10).

Седение это, являясь прославлением Сына человеческого, вместе с этим является и продолжением Его служения делу спасения мира, — делу восстановления и утверждения царства Божия. В откровении это невидимое служение Искупителя, облеченного царской властью, изображается в таких чертах.

1. Искупитель по вознесении на небо ходатайствует перед Богом за искупленное Им человечество, — является посредником и заступником людей перед Богом. Христос — *Ходатай новаго завета* (Евр 9, 15; 12, 24), — учит апостол, — *не в рукотворенная святая* (святилище) *вниде...*, *но в самое небо, ныне да явится лицу Божию о нас* (9, 24; сн. Рим 8, 34; 1 Ин 2, 1–2). В лице Его мы имеем *архиерея велика, прошедшаго небеса, архиерея милостиваго*, не такого архиерея, который не может *спострадати немощем нашим*, но *искушена по всяческим, по подобию разве греха*, Который *по сему может и искушаемым помощи* (Евр 4, 14–16). Он *спасти до конца может приходящих чрез Него* {стр. 484} *к Богу, всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них* (7, 25). И Сам Он в прощальной беседе с учениками заповедал обращаться с молитвою о ходатайстве к Нему после Его прославления: *аще что просите от Отца во имя Мое то сотворю, да прославится Отец в Сыне. Доселе не просите ниче соже во имя Мое; просите, и примете* (Ин 14, 13; 16, 24). Это ходатайство И. Христа состоит в предстательстве Его перед Богом Отцом силою искупительных заслуг Своих.

2. Он обещал испросить у Отца и ниспослать людям Духа Святаго: *уне есть вам, да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам; аще ли же иду, пошлю Его к вам* (Ин 16, 7; сн. 14, 16). Согласно обетованию Своему, воссев одесную Отца, Он действительно ниспослал на оставшихся на земле апостолов Св. Духа, чтобы Он как с ними, так и со всеми верующими во Христа пребыл во век (Ин 14, 16), наставляя их на *всякую истину* (Ин 16, 13), раздавая им на пользу разные дарования (1 Кор 12, 7 и 11) и усвояя людям спасительные плоды искупления. Вообще от сидящего одесную Отца Искупителя ниспосылаются нам *вся божественные силы, яже к животу и благочестию* (2 Пет 1, 3).

С ниспосланием Духа Святаго и Сам вознесшийся одесную Отца Господь И. Христос никогда не прерывал, не прерывает и не прервет самых внутренних, а вместе самых животворных отношений к верующим в Него. Он всегда был, есть и будет оставаться невидимою главою созданной Им на земле церкви (Еф 5, 23–27). *Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф 28, 28).

3. Наконец, принявши, как Богочеловек, участие в господстве и мироуправлении Своего Отца, Он имеет в Своей божеской власти все средства направлять все события мира, все силы жизни, чтобы защищать и умножать Свое царство, чтобы для всех, послушных Ему, быть *виновником спасения вечнаго* (Евр 5, 9), помогать верующим в борьбе с врагами спасения их, содействовать успехам евангелия всеми силами неба и земли. {стр. 485} И царственная власть Его некогда должна преодолеть всех врагов Его царствия. *Подобает бо Ему царствовати, дондеже положит вся враги под ногама Своима*. Он окончательно упразднит *всяко началство, и всяку власть и силу*, т. е. царство сатаны. *Последний же враг испразднится смертью*. Тогда же последует и обновление неба и земли *в свободу славы чад Божиих*, и когда все будет покорено Ему, тогда последует суд Его над миром; после же того и Сам Сын покорится *Покоршему Ему всяческая*, — передаст царство Богу и Отцу (1 Кор 15, 24–28).

Примечания

1. *Православный* — ορθόδοξος, по словопроизводству (от ορθός δοκέω — правильно думаю) и по словоупотреблению в христианском мире, значит то же, что правильно мыслящий о предметах веры, правильно верующий, правоверный, в противоположность слову ётеродоξος (от ёτέρως δοκέω — иначе думаю) — неправильно мыслящий о вере, неправоверный, неправославный или инославный, как выражались иногда предки наши.

2. Значение мнения неустановившегося, предположения, или неопределившегося решения воли имеют слова, происходящие хотя от того же глагола, но от будущей его формы — δόξω, напр., δόξα — слава, молва, колеблющаяся между сомнением и слабою уверенностью, δόκησις — предположение, δοκιμάζω — испытываю, требую доказательств и др.

3. В Посл. Кол. 2, 14 говорится о И. Христе, что Он истребил *еже на нас рукописание ученых* — χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, *еже бе сопротивно нам*, а в Еф 2, 15, что Он закон *заповедей ученых* — τον νόμον των ἐντολῶν ἐν δόγμασι — *упразднил*.

4. Канонические книги Ветхого Завета, по еврейскому счислению, предполагающему соединение нескольких книг в одну, следующие: *законоположительные* (евр. tora) — 1) Бытие, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числ и 5) Второзаконие; *исторические*: 6) И. Навина, 7) Судей и Руфь, 8) 1 и 2 Царств, 9) 3 и 4 Царств, 10) 1 и 2 Паралипоменон, 11) 1 Ездры и Неемии, 12) Есфирь; *учительные*: 13) Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст, 17) Песнь Песней; *пророческие*: 18) Исаии, 19) Иеремии с Плачем его и кн. Варуха, 20) Иезекииля, 21) Даниила и 22) Двенадцати малых пророков.

Новозаветные канонические книги: *законоположительные* — четыре Евангелия: Матфея, Марка, Луки и Иоанна; *исторические* — кн. Деяний ап.; *учительные*: семь соборных посланий и четырнадцать посланий ап. Павла; *пророческая* — Апокалипсис.

5. Богодухновенность Св. Писания состоит в том, что священные писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбуждению и наставлению Св. Духа, так что не только предохраняемы были Им от заблуждений, но и *положительно* получали откровение истины Божией, однако *без насилия* их естественных способностей; напротив, они являлись органами сообщения божественного откровения при *полной сохранности* всех своих сил и деятельном их *проявлении*, напр., в образе понимания и представления вещей, в плане своих произведений в выборе слов и выражений для мысли и пр.

6. Неканонические книги Ветхого Завета суть следующие. 1) Товит, 2) Юдифь, 3) Премудрость Соломона, 4) Премудрость Иисуса, сына Сирахова, 5–6) вторая и третья книги Ездры и 7–9) все три книги Маккавейские. Кроме того неканоническими признаются также следующие отделы в канонических книгах: молитва царя Манассии в конце 2-й кн Паралип., части кн. Есфирь, не помеченные стихами, последний Псалом (после 150), песнь трех отроков в 3 гл. кн. пр. Даниила и в той же книге история Сусанны (13 гл.) и Вила и дракона (14 гл.). С неканоническими книгами не должно смешивать т. н. *апокрифические* (сокровенные, от ἀπόκρυφος — сокрытый).

7. Вторая и третья кн. Ездры и третья Маккавейская не входят в канон Римской Церкви, а считаются апокрифами.

8. «Веруем, исповедуем и учим, — говорится в лютеранской «*Формуле согласия*», — что единственным правилом и нормой, по которой должно судить и оценивать все догматы и всех учителей, служит не что-либо иное, как только пророческие и апостольские писания как Ветхого, так и Нового Завета (Пс 119, 105; Гал 1, 8). Остальные писания, будут ли они

отеческие или новейшие, под каким бы именем они не являлись, никаким образом не должны быть приравняемы к Св. Писанию, но нужно принимать их как свидетелей, которые показывают, в каких странах мира после времен апостолов сохранилось в неповрежденности учение пророков и апостолов» (Epit. art. 1 et 2). Это же воззрение за Св. Предание принимается и реформатством (Conf. Helv. I и др.) и англиканской церковью (VI и XXI чл. веры).

9. Из древних учителей с особенной подробностью раскрывается это положение у церковного писателя V в. *Викентия Лиринского* в «Напоминаниях» (Commonitorium).

10. В древности почти каждая церковь имела свой символ. В святоотеческих творениях сохранились древние символы Церквей: Иерусалимской, Римской, Антиохийской, Александрийской, Кесарие-Палестинской, Кипрской и Церквей Малоазийских. По духу своему они все сходны между собой, различаются лишь по букве. Главным образом, эти различия зависели от возникавших в той или другой Церкви заблуждений, по поводу которых требовалось делать в символах дополнения, направленные против еретиков. См. у проф. *И. В. Чельцова*, Древние формы символов. Спб. 1862 г.

11. Для греков, переходящих в Римскую Церковь, папа Григорий XIII издал в 1575 г. специальную формулу, составленную из определения Флорентийского Собора об унии и *Professio fidei tridentinae*, под заглавием: *Professio orthodoxae fidei a graecis emittenda*.

12. Таковы: *Confessio fidei Gallicana* — Исповедание веры французских реформатов, *Scotiana confessio fidei* — Исповедание реформатов Англии, особенно Шотландии, *Confessio Belgica* — Исповедание голландцев, *Confessio Helvetica* — Исповедание швейцарское, *Confessio CrengERICA* — Исповедание реформатских общин в Венгрии, *Confessio Tetrapolitana* — Исповедание выходцев из Голландии, поселившихся в Трансваале и Оранжевой, *Confessio Bohoemica* — Исповедание богемцев.

13. *Св. Григорий Богослов*, в надгробном слове Василию В., в особенную заслугу вменяет ему то, что он в совершенстве овладел всею полнотою современного ему образования, и при этом сильно обличает невежество тех, которые думали, что для христиан не нужна и даже опасна внешняя (нехристианская) ученость (Сл. 43). У *св. Василия Великого*, между его творениями, есть особая замечательнейшая «*Беседа к юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями*».

14. Образец такого объяснения см. у *И. Дамаскина* в Точн. излож. веры, I кн. 19 гл.

15. См напр., *Василия В.* Бес. о том, что Бог не виновник зла (IV ч. его твор. в рус. пер.), *Дамаскина* Точн. изл. веры. IV, 19–20.

16. В древности последнее мнение защищали ариане, особенно *аномеи*. Позднее оно было повторено некоторыми из *схоластических* богословов (Абеяром, П. Ломбардом), а в протестантском богословии высказывается и ныне. Более же всего вооружаются против усвоения *существу* Божию определяющих его свойств и качеств *пантеисты*.

17. Другие древние имена, усвояемые в Ветхом Завете единому Богу для выражения различных Его свойств и отношений к миру, особенно к Израилю: *El* — Бог крепкий, сильный, *El Elijon* — Бог всевышний, Владыка неба и земли, *El Schaddai* — Пαντοκράτωρ, т. е. Вседержитель, *Jehovah* — Сый, святое, (Лев 20, 3), *славное и страшное* (Втор 28, 58) имя Божие, возвещенное Моисею Богом при купине. Более поздние имена Божии: *Savaorh* (*Zebaoth*) — Бог воинств (ангелов), Царь славы, и *Adonai* — «наш Господь», «наш Владыко», ставшее заменять «Тетраграмму» после того, как последовало запрещение произносить ее, т. е. имя Иеговы.

18. В неканонических книгах Ветхого Завета учение об ипостасной Премудрости раскрывается еще подробнее, именно: *Варуха* 3, 9–38, *Сирах* 1, 1–10; 24, 1–13, особенно *Прем. Солом.* 6, 22–24; 7, 21–30; 8, 1–4; 9, 1–4; 9, 9–19; 10, 1–21; 11, 1–4. По отношению же к народу

израильскому Премудрости усвоятся те же действия (чувственно-ощущаемые явления людям, изведение евреев из Египта, проведение через Чермное море и др. — Сир 24, 11–13; Прем 10, 1–21; 11, 1–4), какие в исторических и пророческих книгах усвоятся личности Ангела-Иеговы.

19. У ап. Иоанна, при упоминании во многих местах его посланий об Отце, Сыне и Св. Духе, особенно в ясном свете представляется истина троичности Божией в следующих словах: *трие суть свидетельствующие на небеси: Отец, Слово и Святый Дух: и сии три едино суть* (1 Ин 5, 7). Но «против подлинности их много жалоб, а вера не имеет нужды в таких основаниях, которые считаются сомнительными» (*Филарета* арх. черн. Догм. Бог. § 46; см. наше Прав. Догм. Бог. I т. § 33).

20. *Св. Григорий Богослов*, по этому поводу в слове о Св. Духе говорит: «Ветхий Завет возвещал об Отце ясно, а о Сыне не так ясно; Новый — открыл Сына, на божество Св. Духа только указал. Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Дух живет с нами, сообщая нам яснейшее познание о Себе». Это зависело, по мнению св. отца, от того, что «небезопасно было, прежде чем исповедано было божество Отца, ясно проповедывать о Сыне, и, прежде нежели признан Сын, — выражусь смело — обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы... Надлежало же, чтобы троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями».

21. История возникновения на западе догмата о *Filioque* в главнейших чертах такова. Первый высказал такое учение *блаж. Августин* (особенно в *De Trinitate*), однако не совсем определенно, а главное — только как *личное мнение*. Но так как Августин пользовался на западе большим авторитетом, то его мнение о *Filioque* постепенно стало там распространяться, и сначала тоже как частное мнение, а с конца VI в. начало приобретать значение общецерковного верования, догмата. Первоначально такое значение оно получило в *Испании*. Распространению его здесь много способствовал своими сочинениями *Исидор*, еп. Севильский. Располагало к принятию здесь этого учения отчасти быть может и то, что учение о *Filioque* могло служить основой для сближения с православием и для присоединения к нему ариан-готов. На толедском соборе 589 г. оно было одобрено и православными епископами. В VII в. и самый символ Никео-Цареградский стал употребляться на испанских соборах с добавлением *Filioque*. В том же веке оно сильно распространилось и в Церкви Римской, но пока как частное мнение. Лишь с IX в. оно начало приобретать в ней значение догмата. Обстоятельством, содействовавшим этому, было распространение учения о *Filioque* во *Франции*, куда оно проникло в VIII в. вместе с присоединением к ней Испании. Покровителем этому учению и пособником распространению символа со вставкою *Filioque* явился здесь *Карл Великий*. На соборе в Ахене в 809 г., состоявшемся для обсуждения этого учения, оно было признано истинным. С просьбою об утверждении соборного определения были отправлены послы от имени собора и императора к папе Льву III. Папа признал учение о *Filioque* также истинным, однако внести в символ *Filioque* решительно отказался. Но преемники Льва III, несмотря на протесты со стороны Восточной Церкви, открыто выражали одобрение употреблению символа с прибавлением *Filioque*, сначала вне пределов Римской Церкви, а в начале XI в. (при папе Венедикте VIII) символ вошел в употребление с прибавлением и в самом Риме, и исповедание нового догмата ограждено анафемой.

22. *Адам Зерникав*, в своем сочинении «Об исхождении Св. Духа» в подтверждение учения об исхождении Св. Духа от одного Отца и против учения о *Filioque* привел до 1000 свидетельств из 57 восточных писателей первых десяти веков и 45 западных первых восьми веков.

23. Образец такого изложения см, напр, в «Простран. р.-католич. катихизисе» *Д.*

Стацевича (Киев. 1889 г. 24 стр.). Находящееся здесь изложение догмата ведет к совершенно рационалистическим представлениям о Троице: личное бытие Сына и Св. Духа исчезают. Сын является как самосознание Отца, а Дух Св. как Его любовь, т. е. представление о личном бытии и свойствах превращается в представление отвлеченных качеств самосознания и любви в Боге.

24. В 3 кн. Ездры (4, 36) упоминается еще *Иеремил* — высокий Божий, или высота Божия.

25. Из древних отцов церкви оставили объяснения библейского повествования о шестидневном творении: в беседах на Шестоднев — *Василий Великий*, *Григорий Нисский*, *Амвросий Медиол.*, и в толкованиях на кн. Бытия — *И. Златоуст*, *Ефрем Сирин*, *бл. Феодорит* и *бл. Августин*.

26. При таком понимании библейской истории мироздания само собой устраняется возражение, будто в нем заключается та несообразность, что на создание солнца и всего звездного мира употреблен один день, тогда как для создания и образования земли — пять дней. С четвертого дня солнце, луна и звезды стали только *светилами*, или быть видимыми с земли, а независимо от такого устройства, вида и назначения своего или просто как небесные тела, они образовывались прежде, совместно с образованием земли. Отсюда же разрешается и возражение, исходящее из мысли о невозможности появления земли прежде своего центрального тела — солнца. Сказание Моисея, напротив, замечательно предупредило утверждение новейших научных гипотез о происхождении мира (напр. Фая), что земля старше солнца, что солнце есть образ того, чем была земля до геологических времен.

27. Словом *bara*, указывающим на творческие действия Божии в собственном смысле, Моисей обозначает только создание первовещества видимого мира (1 ст.), создание первых животных тварей (21 ст.) и создание человека (27 ст.). Все прочие действия Божии представляются созидательными, устройтельными, и обозначаются глаголом *asah* — сделал, образовал. Смысл этих глаголов удержан в латинской Библии — *creavit* и *fecit*, и в русской — «сотворил» и «создал». В греческом тексте тот и другой глагол переведены одним словом — *ἐποίησε*, а потому и в славянском всюду стоит «сотвори». Так как у греков не было идеи творения, то, можно думать, в их языке не оказалось и слова для выражения этой идеи и разницы понятий, обозначаемых еврейскими *bara* и *asah*.

28. Если бы Бог, как исповедует умнейший из друзей Иова (Елиуй), *обратил сердце Свое к Себе, и взял к Себе дух ея и дыхание ея* (вселенной), *вдруг погибла бы всякая плоть и человек возвратился бы в прах* (Иов 34, 14–15; см. Прем 11, 25–27) По словам *блаж. Августина*, «могущество Творца и сила Всемогущего и Вседержащего служат причиной существования всей твари: если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять, вместе с тем перестали бы существовать и его виды, и вся бы природа погибла. Когда архитектор, окончив здание, оставляет его, произведенная им постройка продолжает существовать без Него; не то с миром: он не мог бы остаться и на мгновение ока, если бы Бог лишил его Своего промысла» (О кн. Быт. букв. IV, 12).

29. Подобно тому, «как какой-либо виртуоз, настроя лиру и искусно совокупляя звуки высокие, средние и низкие, производит одну стройную песнь, — рассуждает *св. Афанасий*, — так и Бог, держа мудростью своею вселенную, точно лиру, и совокупляя воздушное с земным, небесное с воздушным, и всем управляя Своею волей и мановением, чудно и прекрасно соблюдает единый мир и единый порядок» (Сл. на язычн. 38; см. 36–37). Пояснение учения о промысле многими другими примерами см. у *блаж. Феодорита* в его творении: «Десять слов о промысле Божиим» (V ч. его твор. в рус. пер.).

30. В греческой религии мироправящей силой признавалось не всеовершенное Существо, но слепая и бессознательная сила — неумолимая судьба, рок (*ἀνάγκη*, *fatum*),

которой подчинена вся мировая жизнь, все люди и даже сами боги. В других языческих религиях боги были почитаемы не всемировыми промыслителями, но лишь покровителями отдельных народов. Из древних языческих философов одни совершенно отвергали бытие промысла, как, напр., эпикурейцы, которым казалось, что для Бога тягостно заниматься попечением о мире; другие ограничивали действия промысла только великими предметами и родами существ («*magna dii curant, parva negligunt*», не раз повторял Цицерон; см. *De nat. deor.* II, 36 etc.); иные допускали вечную материю, которая Богу не вполне подчинена, или два верховных начала — благое и злое, и под.

31. Разъяснение недоумения: как согласить промысление Божие об отдельных лицах с тем явлением, что часто относительно наименее виновные и даже праведные тяжело страдают, а видимо преступные благоденствуют? См. выше, 98 стр.

32. *Афинагор*, напр., писал: «мы признаем множество ангелов и служителей, которых Творец и Зиждитель мира Бог чрез Свое Слово поставил и распределил управлять стихиями, и небесами, и миром, и всем, что в нем, и благоустройством их» (Прош. о христ. 10). По словам *Григория Б.*, «сии умы прияли каждый одну какую-либо часть вселенной, или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо было сие все Устроившему и Распределившему» (Сл. 28). Следуя древне-отеческому учению, св. *Димитрий* об ангелах первого чина низшей степени замечает: «вручено им есть вселенная управление» (Чет.-Мин. 8 нояб.).

33. Ветхозаветное верование в бытие ангелов народоблюстителей особенно ясно выразилось в переводе LXX, именно в греч. чтении слов Моисея: *егда разделяше Вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу ангелов Божиих* (Втор 32, 8), где словами *по числу ангелов Божиих* заменены слова еврейского текста: *по числу сынов Израилевых*. Это место приводили и древние учителя церкви в подтверждение той мысли, что некоторым из ангелов вверены целые народы.

34. Св. *Григорий Богослов* говорит: «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 тьмою» (Песн. таин. сл. 6).

35. Наименованию князя бесовского «*вельзевул*» усвоят разные значения: «начальник злых духов», «*владыка, хозяин дома*», «*владыка навоза, нечистоты*». Видят сродство и соотношение этого наименования с Baal-Zebub, как назывался филистимский «скверный бог в Аккароне» (4 Цар 1 гл.).

36. В откровении ап. Иоанна это событие изображается так: *произошла на небе война: Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змей, называвмый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним* (12, 7–9) Что это событие относится к прошедшему, ясно из сопоставления этого описания со словами Спасителя (Лк 10, 18) и указанием ап. Иуды (6 ст.).

37. Соответственно этому в описании искушений И. Христа от диавола говорится, что диавол, показав И. Христу *вся царствия вселенная в часе временне*, сказал: *тебе дам власть сию всю и славу их: яко мне предана есть, и, емуже аще хошу, дам ю* (Лк 4, 5–6).

38. Преосв. м. Филарет допускал более буквальное понимание свойств этого дерева. В *древе жизни* «сокрывалась такая сила, — говорит он, — что правильное употребление плодов его составляло предохранительное врачество против старости и смерти и было не менее нужным, но несравненно более верным пособием для бессмертия тела, нежели как обыкновенная пища просто для жизни». Плод этого дерева, «приводя силы человека в одинаковое всегда равновесие, сохранял в нем способность *жить во век* и созреть к

безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело» (Библ. ист. 10)

39. Сын Сирахов в таких выразительных чертах изображает попечение Божие о первозданном человеке: *Бог исполнил их пронизательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел. Он приложил им знание и дал им в наследство закон жизни; вечный завет поставил с ними и показал им суды Свои. Величие славы видели глаза их, и славу голоса Его слышало ухо их* (17, 6–11).

40. «Веруем, — учат восточные патриархи, — что человек, падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, то есть, помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным, и следственно, не человеком: но он имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла» (Посл. 14 чл.).

41. Блаж. Августин, имея в виду особенно эту сторону догмата о первородном грехе, замечал: «нет ничего известнее учения церкви о первородном грехе, — но в то же самое время и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания» (De morib eccles XXII cap).

42. Пелагиане отвергали наследственность греха Адамова, равно и происшедшую от греха порчу нравственной природы человека, вообще различие между первобытным и падшим состоянием человека. Подобно этому и р.-католическое учение. Блаж. Августин пелагианскому учению противопоставил учение о *положительном повреждении* человеческой природы грехом Адама. Он учил, что грех произвел расстройство и порчу всех сил человеческой природы и нарушил равновесие между душой и телом в человеке. В плоти явились движение членов, непослушные желаниям души; вместо закона повиновения душе воцарился закон *чувственной похоти* (concupiscentia, libido), которая противоборствует закону ума нашего, влечет человека ко греху и возжигает в нем грех, есть «дочь и мать греха». От греховной природы Адама пошло и греховное потомство: все люди рождаются от похоти и с похотью. Даже родители, омытые от первородного греха водою крещения, своим детям вместе с бытием передают похоть, подобно тому, как добрая маслина рождает маслину дикую. В невозрожденных эта похоть действует *с неодолимой силой*, Делая их вполне своими рабами, т. е. рабами греха, и отнимая у них всякое желание к деланию добра и возможность добродетели. Близко к этому и учение протестантов.

43. См. Canones et dert. conc. tridentini. Sessio V. Decr. de peccato originali. Яснее и определеннее то же учение выражено в Catech roman. Pars I, cap. II, 18; с. III. qu. 2; р. III, с. X, qu. 6 et 9.

44. В «Апологии Аугсб. испов.» в чл. «De peccato originali» (2 чл.) говорится: «первобытная праведность должна была иметь *не только равновесие* природных свойств тела, но и следующие *дары* (dona): правое познание Бога, страх Божий, веру в Бога, или, лучше сказать, способность и силу совершать это. Об этом свидетельствует Писание, когда говорит, что человек создан по *образу и подобию Божию*. Образ и подобие Божии в человеке обозначают не что иное, как божественные мудрость и праведность, созданные в человеке, т. е. человеку изначально, когда он был создан, даны были эти дары: ясное познание Бога, страх Божий, истинная надежда и под.». Еще: «иметь возможность собственными силами любить Бога выше всего, соблюдать Его заповеди, значит иметь первобытную праведность». Здесь же совершенство первых людей признается таким, выше которого человек уже не мог подняться; его праведность называется «совершенною праведностью», не допускающей дальнейшего усовершенствования, «божественной праведностью».

45. По падении Адама, говорится в Аугсб. испов. (чл. 2), все по естеству происходящие люди рождаются со грехом, т. е. без страха Божия, без упования на Бога (т. е. с недостатком первобытной праведности), и с *похотью*. В «Апологии» доказывається, что после падения нам вместо праведности и образа Божия прирождена злая похоть, что «после падения мы, как рожденные от грешного рода, не боимся Бога, не любим Его, не верим Ему, не оказываем Ему ничего иного, кроме самонадеянного пользования собственными силами, презрения к Богу и рабского страха пред Ним» (чл. 2).

46. Есть различие между обетованием и пророчеством, хотя то и другое одинаково составляют слово Божие. *Обетование* есть слово, непосредственно Самим Богом изреченное, а *пророчество* есть слово, сперва воспринятое пророком и потом уже воспроизведенное этим последним в той или другой форме. Отсюда-то число обетований значительно меньше числа пророчеств. Обетования изрекались Богом во время Его явлений людям, а пророчества открываемы были многообразно и не соединялись с богоявлениями.

47. Величие лица Мессии, Его царства и славы изображены преимущественно в псалмах 2, 44, 71 и 109, состояние унижения и страданий Его — в псалмах 21, 39 и 68.

48. Так научали представлять время соединения божества и человечества в И. Христе и древние учителя церкви. «Божие Слово, — говорит св. *И. Дамаскин*, — соединилось не с такой плотью, которая прежде сама по себе уже существовала, но, вселившись в утробу Св. Девы, без ограничения собственной ипостаси, из чистых кровей Приснодевы образовало плоть, одушевленную душой словесной и разумной..., так что она стала вместе и плотью, — и плотью Бога Слова» (Точн. изл. в. III, 2).

49. И в нашем языке нередки такие выражения; говорят, напр.: «до смерти остался бездетным», или — «до смерти во вражде», «до смерти не раскаялся», и, конечно, ими не предполагается, что после смерти примирился, или после смерти имел детей и т. п.

50. Римское богословие к указанным в булле папы Пия IX свидетельствам Писания о непорочном зачатии добавляет еще: изречение кн. Песнь Песней: *вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе* (4, 7), слова ап. Павла об И. Христе, что Он *отлучен от грешников* (Евр 7, 26) и апокалипсическое изображение жены, облеченной в солнце (12 гл.). Но только лишь посредством искусственных, чисто произвольных умозаключений можно доходить до мысли, будто в них содержится указание на непорочное зачатие Богоматери. Разбор их см. в Пр. Догм. Бог. III т. § 84.

51. *Викентий Банделли*, латинский писатель XV в., в своем сочинении по вопросу о непорочном зачатии указывает более *четырёх тысяч* текстов, заимствованных у отцов, пап, учителей и богословов, пользующихся авторитетом в Западной Церкви, — и все говорят против непорочного зачатия. Но у него приведены еще не все древние свидетельства против догмата. См. у *Гетте*: Еретичество папства. Харьков. 1895 г. 109 стр.

Догмат о непорочном зачатии и о личной безгрешности пресвятой Девы Марии является основой для создания р.-католической церковью еще одного нового догмата, относящегося к прославлению Матери Господа. Это — учение о *телесном вознесении Богоматери на небо* (*assumptio beatae Mariae Virginis*). Оно развивалось совместно и в связи с догматом о непорочном зачатии и в настоящее время благочестивое р. католическое общество уже достаточно подготовлено к тому, если бы это учение было возведено на степень догмата.

Как за особенность р.-католического прославления Божией Матери, следует еще указать на установление Римской Церковью почитания «непорочно» зачатого *сердца пресвятой Девы*. Этот культ теперь в обычае в Римской Церкви. Почитание Ее сердца одинаково с почитанием сердца Иисусова и неразрывно связано с этим последним.

52. «Жертва Христова, — говорится в Катихизисе (4 чл.), — будучи безмерной цены и

достоинства, есть безмерная заслуга, *приобретшая Ему* (т. е. И. Христу) *право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью».*

53. О преизбыточествующем значении заслуг Спасителя говорили и древние отцы церкви, исповедует это и православная церковь, но лишь в том смысле, что по силе заслуг Христовых людям даруется более благ, чем сколько они потеряли в Адаме, но не в р.-католическом смысле, где это учение послужило опорой для догмата о *сокровищнице сверхдолжных дел* и об *индульгенциях*. Сн. Прав. Догм. Бог. III т. § 96.

54. *Григорий Богослов* Сл. 45, на св. Пасху. Сн. *Дамаскин*. Точн. изл. пр. в III, 18. У св. *Афанасия* в «Сл. о воплощении» можно находить подробное обсуждение вопроса, почему Богу не угодно было совершить спасение каким-либо другим способом. Сн. Прав. Догм. Бог. III т. § 97.

55. Выразительно раскрывается такое отношение правды и любви Божией в деле искупления у отечественного святителя, митр. *Филарета*, в слове его на Великий Пяток (1816 г.).