

Православное Догматическое Богословие

Протопресвитер Михаил Помазанский

Содержание книги:

Введение
О Боге в Самом Себе
О Боге в Его явлении миру
Бог — Промыслитель мира
Бог — Спаситель мира
Церковь Христова
Жизнь Церкви в Духе Святом
Молитва
О Боге Завершителе судеб мира

Приложение.

Течения в русской философско-богословской мысли
Краткие церковно-исторические сведения

Несколько слов об авторе Протопресвитере о. Михаил Помазанском.

Введение

Содержание:

[Забота Церкви о чистоте христианского учения](#)
[Источники догматов. Св. Писание и Св. Предание](#)
[Священное Писание](#)
[Священное Предание](#)
[Соборное сознание Церкви](#)

[Догмат и канон.](#)

[Значение творений свв. Отцов и богослужебных книг](#)

[Истины веры в богослужении](#)

[Символические книги](#)

[Догматические системы](#)

[Задача Догматического Богословия](#)

[Догматика и вера](#)

[Богословие и философия](#)

Забота Церкви о чистоте христианского учения.

От первых дней своего существования Святая Церковь Христова неустанно заботилась о том, чтобы дети ее, члены ее, твердо стояли в чистой истине. *“Для меня нет большей радости, как слышать, что дети мои ходят в истине,”* — пишет св. ап. Иоанн Богослов (3 Иоан., ст.4). *“Кратко написал, чтобы уверить вас, утешая и свидетельствуя, что эта истинная благодать Божия, в которой вы стоите,”* — пишет, заканчивая свое соборное послание, св. ап. Петр (1 Петр. 5:12).

Св. ап. Павел рассказывает о себе, что он, пробыв в проповеди 14 лет, ходил в Иерусалим, по откровению, с Варнавой и Титом и предложил там, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое им, не напрасно ли он подвизается и подвизался (Гал. 2:2). *“Завещаю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно... Держись образца здравого учения,”* — неоднократно наставляет он своего ученика Тимофея (1 Тим. 6:13-14; 2 Тим. 1:13).

Истинный путь веры, всегда тщательно оберегаемый в истории Церкви, искони назывался прямым, правым, православием (ортодоксией). Апостол Павел поучает Тимофея представить себя перед Богом *“достойным деятелем неукоризненным, верно преподающим слово истины”* (прямо режущего резцом, 2 Тим. 2:15). В первохристианской письменности постоянно говорится о соблюдении *“правила веры,” “правила истины.”* Самый термин *“православие”* широко употреблялся еще в эпоху до вселенских соборов, в терминологии самих вселенских соборов и у Отцов Церкви как восточных, так и западных.

Наряду с прямым, правым путем веры, всегда бывали инакомыслящие (по выражению св. Игнатия Богоносца), мир больших или меньших заблуждений среди христиан, а то и целых неправильных систем, стремившихся вторгнуться в среду православных. Из-за искания истины произошли разделения среди христиан.

Знакомясь с историей Церкви, а равно наблюдая современность, видим, что заблуждения, враждующие с православной истиной, появлялись и появляются под влиянием других религий, под влиянием философии, по слабости и влечениям падшей природы, ищущей права и оправдания этим своим слабостям и влечениям.

Заблуждения укореняются и становятся упорными чаще всего по гордости людей, из защищающих, по гордости мысли.

Чтобы охранять правый путь веры, Церкви предстояло выковывать строгие формы для выражения истины веры, возвести крепость истины для отражения чуждых Церкви

влияний. Определения истины, объявленные Церковью, от дней апостольских называются догматами. В Деяниях Апостольских читаем об ап. Павле и Тимофее: *“Проходя же по городам, они передавали верным соблюдать определения, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме”* (Деян. 16:4; здесь разумеются постановления Апостольского собора, описанного в 15 гл. Кн. Деяний). У древних греков и римлян “догмата” назывались распоряжения, подлежащие точному исполнению. В христианском понимании “догматы” противоположны “мнениям” — неустойчивым личным соображениям.

Источники догматов. Св. Писание и Св. Предание.

На чем основываются догматы? — Ясно, что догматы основываются не на рассудочных соображениях отдельных лиц, хотя бы это были отцы и учителя Церкви, а на учении **Священного Писания** и на Апостольском **Священном Предании**. Истины веры, заключающиеся в них дают **полноту** учения веры, именуемую древними отцами Церкви “соборной верой,” “кафолическим учением” Церкви. Гармонически сливающиеся в одно целое истины Писания и Предания определяют собой “соборное сознание” Церкви, руководимое Духом Святым.

Священное Писание.

Под именем **Священного Писания** разумеются книги, написанные свв. Пророками и апостолами под воздействием Духа Святого и потому именуемые **богодухновенными**. Они разделяются на книги Ветхого и Нового Заветов.

Книг **Ветхого Завета** Церковь признает 38; соединяя некоторые из них в одну книгу, по примеру ветхозаветной Церкви, она сводит их число до 22 книг, по числу букв еврейского алфавита. Эти книги, внесенные в свое время в иудейский канон, именуется “каноническими.” К ним присоединяется группа книг “неканонических,” т. е. не введенных в иудейский канон, написанных после заключения канона ветхозаветных священных книг. Церковь принимает и эти последние книги, как полезные, назидательные. Она назначила их в древности для назидательного чтения не только в домах, но и в храмах, отчего они и назывались “церковными.” Церковь содержит их в одном кодексе Библии с книгами каноническими. Некоторые из них настолько приближаются по достоинству с богодухновенными, что, напр., в 85 правиле Апостольском три книги Маккавейские и книга Иисуса сына Сирахова перечисляются наряду с каноническими книгами и о всех вместе сказано, что они “чтимые и святые,” однако это говорит только об уважении к ним древней Церкви, различие же между ними всегда сохранялось.

Новозаветных канонических книг Священное Писание признает 27. Так как священные книги Нового Завета писались в разные годы апостольского времени и направлялись апостолами в разные пункты Европы и Азии, а некоторые из них не имели определенного назначения в тот или иной географический пункт, то собрать их в один кодекс, не могло быть делом легким, и нужно было строго беречься, чтобы в их круге не оказалось книг т. наз. апокрифических, в большинстве составлявшиеся в еретических кругах. Поэтому отцы и учителя Церкви первых веков христианства соблюдали особую осторожность при распознавании книг, хотя бы они и носили имена апостолов.

Нередко отцы Церкви вносили в свои списки некоторые книги с оговоркой, с сомнением и поэтому давали не полный список священных книг. Это служит примером их

осторожности в святом деле; они не полагались на себя, а ждали общего голоса Церкви. Карфагенский поместный собор 318 г. перечисляет все без исключения книги Нового Завета. Св. Афанасий Великий без сомнения называет все книги Нового Завета и в одном из сочинений заканчивает список следующими словами: “вот число и название канонических книг Нового Завета! Это как бы начатки, якори и столпы нашей веры, потому что они написаны и переданы самими апостолами Христа Спасителя, которые с Ним были и Им научены были.” Так же св. Кирилл Иерусалимский перечисляет новозаветные книги без малейшего замечания о каком либо различии их в Церкви. То же полное перечисление есть у западных Церковных писателей, напр. у Августина. Так соборным голосом всей Церкви утвердился полный канон новозаветных книг Священного Писания.

Священное Предание.

Священное Предание в первоначальном точном смысле слова есть предание, идущее от древней Церкви апостольских времен: оно и называлось во 2-ом и 3-ем вв. “Апостольским преданием.”

Нужно иметь ввиду, что древняя Церковь тщательно охраняла от непосвященных внутреннюю жизнь Церкви, ее священные таинства были тайнами, охраняемыми от нехристиан. При их совершении — при крещении, при Евхаристии — не присутствовали посторонние, порядок их не записывался, а передавался устно; и в этом тайно сохраняемом содержалась существенная сторона веры. Св. Кирилл Иерусалимский (4 век) особенно ясно представляет это нам. Давая уроки лицам, еще окончательно не решившим стать христианами, святитель предваряет поучения следующими словами: “когда произносится огласительное учение, если будет спрашивать оглашаемый у тебя, что говорили учащие, то ничего не пересказывай стоящему вне. Ибо это тайна и надежда будущего века. Соблюдай тайну Мздовоздателя. Да некто скажет тебе что-либо: что за вред если узнаю и я? И больные просят вина, но если дано безвременно, то производит худые последствия: и больной гибнет, и на врача клеветают.” Дальше он прибавляет: “... все учение веры заключаем в немногих стихах, которые надо помнить слово в слово, повторяя между собой, не записывая этого на бумагу, но начертая памятью в сердце, остерегаясь, чтобы кто из оглашенных не услышал переданного вам...” А в записанных им предостережительных словах, к приступающим к Крещению и к присутствующим при этом, он дает такое предостережение: “Это оглашение, предлагая для чтения приступающим ко Крещению и верным, принявшим уже его, вовсе не давай ни оглашенным, ни другому кому, не ставшему уже христианином, иначе дашь ответ Господу. И если запишешь это оглашение, то припиши и предостережение к нему.”

Св. Василий Великий (4-ый век) дает ясное понятие о Священном Апостольском Предании в следующих словах: “Из соблюдаемых в Церкви догматов и проповеданий мы имеем некоторые в письменном виде, а некоторые приняли от апостольского предания, по преемству в тайне. Те и другие имеют одну и ту же силу для благочестия, и этому никто, даже малосведущий в церковных установлениях, не станет перечить. Ибо если отважимся отвергать неписанные обычаи, как маловажные, то непременно повредим Евангелию в самом главном, и от апостольской проповеди оставим пустое имя без содержания. Например, упомянем прежде всего о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа осенялись образом креста, кто учил Писанием? Или к Востоку обращаться в молитве какое Писание нас учило? Слова призывания в преложении хлеба Ев-

харистии и Чаши благословения кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, которые Апостол и Евангелие упоминает, но и прежде их и после произносим и другие, как имеющие великую силу для таинства, приняв их от неписанного учения. По какому Писанию благословляем и воду крещения, и елей помазания и самого крещаемого? Не по умолчанному ли тайному преданию? Что еще? Самому помазанию елеем, какое написанное слово научило нас? Откуда и троекратное погружение человека и прочее относящееся к крещению, отрицаться сатаны и ангелов его, из какого взято Писания? Не из сего ли не обнаруживаемого и неизрекаемого учения, которое Отцы наши сохранили в недоступном любопытству и выведыванию молчании, были основательно научены молчанием охранять святыню таинств? Ибо какое было бы приличие писанием оглашать учение о том, на что не крещенным и воззреть непозволительно?”

Из этих слов Василия Великого выводим: во первых, что Священное вероучительное Предание есть то, что может быть возведено к начальному времени Церкви, и во-вторых, что оно тщательно сберегается и единогласно признается у отцов и учителей Церкви, в эпоху великих Отцов Церкви и начала Вселенских соборов.

Хотя св. Василий дает здесь ряд примеров устного Предания, но сам он здесь же делает шаг к записи этого устного слова. К эпохе свободы и торжества Церкви в 4 веке, вообще все предание получает письменную запись и ныне сохраняется в памятниках Церкви, составляя дополнение к Священному Писанию.

Священное древнее Предание находим: в древнейшем памятнике Церкви — “Правилах святых апостолов;” в символах веры древних поместных церквей; в древних Литургиях; в древнейших актах, касающихся христианских мучеников. Эти мученические акты не прежде входили в употребление верующими, как по предварительном рассмотрении и одобрении их местным епископом, и читались на общественных собраниях христиан также под надзором предстоятелей церквей. В них видим исповедание Пресвятой Троицы, Божества Господа Иисуса Христа, примеры призывания святых и веры в сознательную жизнь упокоившихся во Христе и др.; в древних записях истории Церкви, особенно в истории Евсевия Памфила, где собрано много древних преданий обрядовых и догматических, напр., о каноне священных книг Ветхого и Нового Заветов; в творениях древних отцов и учителей Церкви.

Сохраняемое и оберегаемое Церковью Апостольское Предание, тем самым, что оно хранится Церковью, становится Преданием самой Церкви, оно принадлежит ей, свидетельствуется ею и, в параллель Священному Писанию, именуется ею “Священным Преданием.”

Свидетельство Священного Предания необходимо для уверенности, что все книги Священного Писания преданы нам от апостольского времени и происходят от апостолов. Оно нужно:

- для правильного понимания отдельных мест Св. Писания и для противопоставления еретическим перетолкованиям его;
- для установления догматов христианской веры ввиду того, что одни истины веры выражены в Писании совершенно определенно, а другие не вполне ясно и точно и потому требуют подтверждения Священным Апостольским Преданием.

- Кроме всего этого, Св. Предание ценно тем, что из него видим, как весь уклад церковного строя, канонов богослужения и обрядов укоренен и основан в строе жизни древней Церкви.

Соборное сознание Церкви.

Православная Христова Церковь есть тело Христово, духовный организм, у которого Глава — Христос. Она имеет единый дух, единую общую веру, единое и общее, соборное, кафолическое сознание, руководимое Духом Святым, но утверждающееся в своих суждениях на конкретных, определенных основаниях Священного Писания и Св. Апостольского Предания. Это кафолическое сознание всегда присуще Церкви, но более определенным образом оно выражено на вселенских соборах Церкви. От глубокой христианской древности созывались дважды в год поместные соборы отдельных православных церквей, согласно 37-му правилу св. Апостолов. Также многократно в истории Церкви бывали соборы епископов областные, более широкого объема, чем отдельных церквей, и, наконец, соборы епископов всей Православной Церкви, Востока и Запада. Таких соборов — Вселенских — Церковь признает семь.

Вселенские соборы точно формулировали и утвердили ряд основных истин христианской православной веры, защитив древнее учение Церкви от искажений еретиков. Вселенские соборы также формулировали и обязали ко всеобщему единообразному исполнению многочисленных законов и правил общецерковной и частной христианской жизни, называемых церковными канонами. Вселенские соборы, наконец, утвердили догматические определения ряда соборов поместных, а равно догматические изложения, составленные некоторыми отцами Церкви (напр., исповедание веры св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, правила св. Василия Великого и др.).

Нужно помнить, что соборы Церкви выносили свои догматические определения после тщательного, исчерпывающего и полного рассмотрения всех мест Св. Писания, касающихся поставленного вопроса, свидетельствуя при этом, что вселенская Церковь так именно понимала приводимые указания Св. Писания. Таким образом, вероопределения соборов выражают гармонию Св. Писания и соборного Предания Церкви. По этой причине сами эти определения становились, в свою очередь, подлинным, нерушимым, авторитетным основанием на данных Св. Писания и Апостольского Предания, вселенским и Священным Преданием Церкви.

Конечно, многие истины веры настолько ясны непосредственно из Священного Писания, что они не подвергались еретическим перетолкованиям и о них нет специальных определений соборов. Другие истины утверждены соборами.

Среди догматических соборных определений сами вселенские соборы признают первостепенным и основным Никео-Цареградский символ веры, запретив что бы то ни было изменять в нем, не только в мыслях, но и в словах его, что либо прибавлять или отнимать (постановл. 3 вселенского собора, повторенное 4, 6, и 7 соборами).

Вероопределения ряда поместных соборов, а также некоторые изложения веры св. Отцов Церкви, признанные руководящим для всей Церкви, перечислены во втором правиле шестого вселенского (Трульского) собора. Они приводятся в “Книге Правил св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных и св. Отец.”

Догмат и канон.

В церковной терминологии принято называть догматами истины христианского учения, истины веры, а канонами — предписания, относящиеся к церковному строю, к церковному управлению, к обязанностям церковной иерархии, священнослужителям и обязанностям каждого христианина, вытекающим из нравственных основ евангельского и апостольского учений. Канон — греческое слово, в буквальном значении: прямой шест, мера точного направления.

Значение творений свв. Отцов и богослужебных книг

Для руководства в вопросах веры, для правильного понимания Св. Писания, для отличения подлинного Предания Церкви от ложных учений — обращаемся к творениям святых отцов Церкви, признавая, что их единодушное согласие в учении о вере есть несомненный признак истины. Свв. Отцы стояли за истину, не страшась ни угроз, ни гонений, ни самой смерти. Святоотеческие разъяснения истин веры придали точность выражению истин христианского учения и создали единство догматического языка, взаимно пополнили доказательства этих истин, пользуясь Св. Писанием и Св. Преданием, а равно приводя для них рассудочные основания. В богословии уделяется внимание и некоторым частным мнениям св. Отцов Церкви или учителей Церкви по вопросам, не имеющим точного общецерковного определения; однако эти мнения не смешиваются с догматами в собственном смысле слова. Есть такие частные мнения некоторых отцов и учителей Церкви, которые не признаны согласными с общим соборным верованием Церкви и не принимаются в руководство веры.

Истины веры в богослужении

Соборное вероучительное сознание Церкви выражается также в данном нам вселенской Церковью православном богослужении. Углубляясь в содержание богослужебных книг, мы тем самым утверждаемся в догматическом учении Православной Церкви.

Символические книги

Изложения Православной веры, одобренные соборами поместных церквей в более близкое нам время, называются православными символическими книгами, т. к. являются как бы **истолкованиями символа веры**. Их назначение — осветить преимущественно те истины христианства с православной точки зрения, какие представлены искаженно в неправославных исповеданиях более позднего времени, особенно в протестантстве. Таково — “Исповедание Православной Веры,” составленное иерусалимским патриархом Досифеем, которое было одобрено на Иерусалимском соборе 1672 г., а через 50 лет, в ответ на запрос англиканской церкви, послано ей от имени всех восточных патриархов и потому более известно под именем “Послания Восточных патриархов о Православной Вере.” Сюда же относят “Православное Исповедание” киевского митрополита Петра Могилы, рассмотренное и исправленное на двух местных соборах (Киевском 1640г. и Ясском 1643г.) Затем оно было одобрено четырьмя вселенскими патриархами и русскими патриархами (Иоакимом и Адрианом). Подобным же значением пользуется у нас “Православный Христианский Катехизис” митрополита Филарета московского, в части, содержащей изъяснение символа веры.

Догматические системы.

Опыт всестороннего изложения всего христианского учения называем “системой догматического богословия.” Полную и очень ценную для православного богословия систему составил в 8-ом веке преп. Иоанн Дамаскин под именем “Точного изложения Православной Веры.” В этом своем труде Дамаскин, можно сказать, подвел итоги, или дал свод всей богословской мысли восточных отцов и учителей Церкви вплоть до 8-го века.

Из русских богословов наиболее полные труды по Догматическому Богословию дали московский митр. Макарий, Филарет архиеп. Черниговский, епископ Сильвестр, ректор Киевской Духовной Академии и протоиерей Н. Малиновский.

Задача Догматического Богословия.

Догматическая работа Церкви всегда была направлена на утверждение в сознании верующих истин веры, от начала исповедуемых Церковью. Она заключается в указании того, какой путь мысли есть следование вселенскому Преданию. Вероучительный труд Церкви состоял в том, чтобы в борьбе против ересей найти **точную форму** для выражения переданных от древности истин веры, **подтвердить** правильность церковного учения, обосновав его на Свв. Писании и Предании. Вероучительная мысль святых апостолов была и остается образцом полноты и целостности христианского мировоззрения: христианин 20 века не может более совершенно развить или углубить истины веры по сравнению с апостолами. Поэтому совершенно неуместны попытки, если они появляются, как со стороны отдельных лиц, так и от имени самой науки догматического богословия, открытия новых христианских истин, или открытия сторон в данных нам догматах, или нового их понимания. **Задача науки Догматического Богословия** — изложить обоснованно, доказательно преданное православное христианское учение.

Некоторые полные труды по догматическому богословию излагают мысли отцов Церкви в исторической последовательности. Так построен, напр., упомянутый “Опыт Прав. Догм. Богословия” епископа Сильвестра. Надо знать, что такой способ изложения в православной догматической Науке не имеет задачей исследовать постепенное развитие догматов. Его цель иная: исторически последовательное и полное изложение мыслей св. отцов Церкви по каждому предмету веры наглядно подтверждает, что они во все века мыслили единодушно об истинах веры; но т. к. одни из них рассматривали предмет с одной стороны, а другие с другой, одни приводили аргументы одного рода, а другие — другого, — то историческое исследование учения отцов Церкви дает полноту рассмотрения догматов веры и полноту доказательств их истинности.

Это не значит, что научно-богословское изложение догматов должно принять нерушимую форму. Каждая эпоха выдвигает свои собственные взгляды, понятия, вопросы, ереси и возражения против христианской истины или повторяет забытые старье. Богословию естественно принимать во внимание эти запросы времени, отвечать на них и соответственно им излагать догматические истины. В этом смысле можно говорить о развитии догматического богословия, как науки. Но нет достаточного основания говорить о **развитии догматов Церкви**.

Догматика и вера.

Догматическое Богословие предназначается для верующего христианина. Оно само не влагает веры, а предполагает веру, уже имеющуюся в сердце. *“Я веровал, и потому говорил,”* слова ветхозаветного праведника (Пс. 115:1). И Господь Иисус Христос открывал тайны Царствия Божия ученикам после того, как они уверовали в Него: *“Господи! К кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Сын Бога живого”* (Иоан. 6:68-69). Вера, а точнее, вера в Сына Божия, пришедшего в мир, есть краеугольный камень Священного Писания; она есть камень личного спасения; она — камень богословской науки. *“Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его”* (Иоан. 20:31). Эту мысль ап. Иоанн многократно повторяет в своих посланиях, и эти его слова выражают главную мысль всех писаний всех апостолов. “Верую”: этим исповеданием должно начинаться всякое христианское богословствование. При таком условии оно является не отвлеченным умствованием, не мыслительной диалектикой, а пребыванием мыслью в божественных истинах, направлением ума и сердца к Богу, познанием любви Божией. Для неверующего же оно не действенно, ибо и Сам Христос для неверующих есть *“камень преткновения и соблазна”* (1 Петр. 2:7-8; Мф. 21:44).

Богословие и философия.

Из того, что догматическое богословие основывается на живой и святой вере, выясняется разница между богословием и науками о природе, основанными на наблюдении и опыте. Исходным началом является здесь **вера**, там **опыт**. Однако, сами приемы изучения, методы мышления одни и те же — здесь и там: изучения данных и — выводы. Только там выводы из собранных фактов наблюдения природы; здесь выводы, сделанные из изучения Св. Писания и Св. Предания; те науки — эмпирические и технические, эта — богословская.

Отсюда же выясняется различие между богословием и философией. Философия есть построение на рассудочных основаниях и на выводах опытных наук, поскольку последние способны подвести к высшим вопросам жизни; богословие — на Божественном Откровении. Их нельзя смешивать. Богословие не является философией и тогда, когда оно погружает нашу мысль в трудные для понимания, глубокие и высокие предметы христианской веры.

Богословие не отрицает ни опытных наук, ни философии. Св. Григорий Богослов вменил св. Василию Великому в заслугу, что тот в совершенстве владел диалектикой, при помощи которой опровергал философские построения противников христианства. Вообще св. Григорий не сочувствовал тем, кто проявлял неуважение к внешней учености. Однако, он сам, изложив в знаменитых “Словах о Святой Троице” глубоко созерцательное учение о Троичности, так замечает о себе: “Так, возможно короче, излагаю вам наше любомудрие — догматически, а не созерцательно; по способу рыбарей, а не Аристотеля; духовно, а не хитросплетенно; по уставам Церкви, а не торжища.”

Разделение предмета: Курс Догматического Богословия разделяется на две основные части: на учение 1) о Боге в **Самом Себе** и 2) о Боге в Его **явлении** миру как Творца, Промыслителя, Спасителя мира и Завершителя судеб мира.

Часть Первая.

О Боге в Самом Себе.

Содержание:

- Вера в Бога
 - Степень нашего знания о Боге
 - О Существовании и свойствах Божиих
 - Что свидетельствует Священное Писание о Свойствах Божиих?
 - О Единстве Божиим
 - Догмат Пресвятой Троицы
 - О Троичности Лиц в Боге
 - 1. Свидетельство Священного Писания Ветхого Завета.
 - 2. Свидетельства Священного Писания Нового Завета
 - Исповедание Догмата Святой Троицы в Древней Церкви
 - О Личных Свойствах Божественных Лиц
 - Именование Второго Лица Словом
 - Об исхождении Святого Духа
 - Единосушие и Равночестность Лиц Святой Троицы
 - Единосушие и Равночестность Бога Сына с Богом Отцом.
 - Единосушие и Равночестность Св. Духа с Богом Отцом и Сыном Божиим
 - Переход ко Второй Части Догматического Богословия.
-

Вера в Бога.

Учение о Боге в Символе веры начинается словом: “Верую.” Бог есть первый предмет веры христианской. Таким образом, наше христианское признание бытия Божия основывается не на рассудочных основах, не на доказательствах, взятых из разума или полученных из опыта наших внешних чувств, а на внутреннем, высшем убеждении, имеющем нравственное основание.

Веровать в Бога значит, в христианском понимании, не только умом признавать Бога, но и сердцем стремиться к Нему.

“Веруем” в то, что недоступно внешнему опыту, научному исследованию, восприятию нашими органами внешних чувств. В славянском и русском языках понятие “верую” глубже значения русского “верю, “ обозначающего часто простое принятие без проверки свидетельства другого лица, чужого опыта. Св. Григорий Богослов различает и в греческом языке: религиозную веру — “верую **в кого, во что**”; и простую личную веру — “верю **кому, чему**.” Он пишет: “Не одно и то же значит: “веровать во что” и “верить чему.” Веруем мы в Божество, а верим относительно всякой вещи” (Твор. св. Григория Богослова. Часть 3, стр. 88, “О Духе Святом”).

Христианская вера есть таинственное явление в области человеческой души. Она шире мысли, **сильнее**, действеннее ее. Она сложнее отдельного **чувства**, она содержит в себе чувства любви, страха, почитания, благоговения, смирения. Она также не может быть названа **волевым** явлением, ибо, хотя она двигает горами, христианин, веруя, отказывается от своей воли, всецело предавая себя в волю Божию: “Да будет воля Твоя на мне, грешнем.”

Конечно, христианство связано и с умственным знанием, оно дает мировоззрение. Но если бы оно оставалось только мировоззрением, пропала бы его движущая сила; без веры оно не было бы живой связью неба и земли. Христианская вера есть нечто гораздо большее, чем-то “убежденное предположение, “ называемое верой, какое обычно встречается в жизни.

На вере создана Церковь Христова, как на скале, которая не содрогнется под нею. Верую святые побеждали царства, творили правду, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись при немощи (Евр. 11:33-38). Одушевленные верою христиане с радостью шли на мучения и смерть. Вера — камень, но камень не осязаемый, свободный от грузности, тяжести; влекущий вверх, а не вниз.

“Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой” — сказал Господь (Ин. 7:38), и проповедь апостолов, проповедь в силе слова, в силе Духа, в силе знамений и чудес, была живым свидетельством истинности слов Господа.

“Если будете иметь веру и не усомнитесь..., если и горе этой скажете: поднимись и ввергни себя в море, будет” (Матф. 21:21). Чудесами святых всех веков наполнена история Церкви Христовой, Но чудеса творит не вера вообще, а вера христианская. Вера действительна не силой воображения и не самогипнозом, а тем, что она связывает с источником всякой жизни и силы — с Богом. Она сосуд, которым зачерпывается вода; но нужно быть у этой воды и опустить сосуд в нее: вода эта — благодать Божия. “Вера есть ключ к сокровищнице Божьей, “ пишет о. Иоанн Кронштадтский (“Моя жизни во Христе,” т. 1, стр. 242).

Поэтому трудно дать определение: что есть вера. Когда Апостол говорит: *“Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом”* (Евр. 11:1), то, не касаясь здесь природы веры, указывает только на что направляет ее взор: — на ожидаемое, на невидимое, а именно, что вера есть проникновение души в будущее (*осуществление ожидаемого*) или в невидимое (*уверенность в невидимом*). Это свидетельствует о таинственном характере христианской веры.

Степень нашего знания о Боге.

Бог в Своем Существо непостижим. Бог “Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видал и видеть не может,” — научает ап. Павел (1Тим. 6:16).

Св. Кирилл Иерусалимский в “Огласительных словах” наставляет: “Что такое Бог, се-го объяснить не можем; благоразумно же исповедуем, что не имеем точного о Нем познания. В отношении к Богу **высокое для нас ведение — признаться в своем неведении**” (6-ое Огласит. сл.).

Вот почему лишены догматической ценности разного рода широкие, разносторонние рассуждения и рассудочные изыскания на темы о внутренней жизни в Боге, а равно построения по аналогии с душевной жизнью человека. О “совопросниках” своего времени пишет св. Григорий Нисский, брат св. Василия Великого:

“Люди, оставив то, чтобы утешаться Господом (Пс. 36:4) и радоваться миру Церкви, ведут тонкие разыскания о каких-то сущностях и измеряют величины, измеряют Сына сравнительно с Отцом и избыток меры, уступая Отцу. Кто скажет им: неколичественное не меряется; невидимое не оценивается; бесплотное не взвешивается; беспредельное не сравнивается; несравнимое не допускает до себя понятия о большем или меньшем, потому что большее познаем из взаимного сравнения вещей между собою, а у чего не достигаем конца, в том немисливо и большее...” “Велик Господь наш и велика крепость Его, и разум Его неизмерим” (Пс. 146:5). Что же это значит? Исчисли сказанное, и уразумеешь тайну”...

“Если кто совершает путь среди полудня, когда солнце знойными лучами опаляет голову и жаром иссушает все влажное в теле, а под ногами у идущего лежит земля жесткая, неудобопроходимая, безводная; потом же такому человеку встретится источник, у которого прекрасная, прозрачная, приятная, прохлаждающая струя льется обильно: то неужели сядет он у воды и начнет любомудрствовать о ее естестве, доискиваясь, откуда она, как, от чего, и о всем тому подобном, о чем привычно рассуждать празднословом, а именно, что некая влажность, распространенная в земной глубине, пробивающаяся вверх и сгнетаемая, делается водою, или, что жилы, проходящие дольными пустотами, как скоро отверстия их делаются свободными, изливают воду? Или, распростившись со всеми рассуждениями, приклонит голову к струе и приложит уста утолить жажду, прохладить язык, удовлетворить желание и возблагодарить Давшего сию благодать? Посему подражай и ты сему жаждущему” (Св. Григорий Нисский “На свое рукоположение.” Творения, ч. 4). Не одна эта тайна веры, но многие тайны требуют смирения нашего ограниченного разума перед ними, как это слышим мы в церковных песнопениях: “тайнство не терпит исследования”: **не терпит тайна испытания.**

Тем не менее в известной мере мы имеем знание о Боге, знание постольку, поскольку Сам Он открыл его людям. Нужно различать постижение Бога, которое по существу невозможно, и познание Его, хотя и неполное, о котором ап. Павел говорит: Видим ныне, как в зеркале в гадании, и — отчасти разумеем. Степень его соответствует силам человеческим.

Откуда мы почерпаем знание о Боге?

а) Оно открывается людям уже из самого познания природы, познания самих себя и всех вообще творений Божиих. “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны” (Рим. 1:20),

т. е. невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, — и потому безответны те люди, которые, познавши Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но посустились в умствованиях своих (там же, 20-21).

б) Еще более явил Себя Бог в откровении сверхъестественном и через воплощение Сына Божия. “Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни эти говорил нам в Сыне” (Евр. 1:1-2). “Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил” (Иоан. 1:18): Он “явил” Бога людям (по русскому переводу).

Так научил о познании Бога Сам Спаситель, сказав: “Все Мне предано Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца никто не знает, кроме Сына,” — Спаситель прибавил: — “и кому Сын хочет открыть” (Мф. 11:27).

И ап. Иоанн Богослов пишет в Послании: “Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного” (1 Иоан. 5:20).

Божественное откровение дано нам во всем Священном Писании и в Священном Предании, хранение, научение и верное истолкование которых есть долг и принадлежность Святой Христовой Церкви.

Но и в тех границах, какие даны нам в свете Божественного откровения, должно нам следовать руководству тех, кто очистил свой разум высокой христианской жизнью и сделал свой разум способным к созерцанию возвышенных истин, — то есть должно следовать руководству Отцов Церкви, а вместе нравственно оберегать и себя. Об этом св. Григорий Богослов наставляет: “Если хочешь быть богословом и достойным божественного, — соблюдай законы; божественными заповедями иди к высокой цели: поелику деяние есть восхождение к созерцанию,” т. е. стремись и достигай нравственного совершенствования, ибо этот только путь дает возможность восхождения на высоты, откуда созерцаются божественные истины (слово св. Григория Богослова 20-е).

И сам Спаситель изрек: “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Матф. 5:8).

Мыслями о различии понятий: “постижение” и “познание, “иначе говоря, мыслью о **непостижимости** Божией при возможности **познания** Бога начинает свой большой труд “Точное Изложение Православной Веры” преп. Иоанн Дамаскин. Он пишет:

“Божество неизреченно и непостижимо. Ибо никто не знает Отца, только Сын, ни Сына, только Отец. Также и Дух Святой ведает Божие, подобно как дух человеческий знает то, что в человеке. Кроме же первого и блаженного Существа, никто, никогда не познал Бога, разве кому открыл Сам Бог, — никто не только из людей, но даже из высших сил, из херувимов и серафимов. — Впрочем, Бог не оставил нас в совершенном о Нем неведении. Ибо а) ведение о бытии Божиим Сам Бог насадил в природе каждого. И сама тварь, ее хранение и управление возвещают о величии Божества. б) Сверх того, сначала чрез закон и пророков, потом чрез Единородного Сына Своего Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Бог сообщил нам познание о Себе, насколько мы вместить можем. Поэтому все переданное нам законом, пророками, апостолами и евангелистами, мы принимаем, признаем и почитаем, и более ничего не доискиваемся. И так Бог как всеведущий и промысливающий о пользе каждого открыл все, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить. Удовольствуемся сим и будем сего держаться, не преступая Божественного предания” (Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, гл. 1).

Ту же мысль о бессилии нашей мысли для постижения Бога Церковь выражает и в богослужении: не будучи в силах понять таинственные именованья Твоего трисветлого Божества, сердцем славим Тебя, Господи...

В древности некоторые из еретиков проводили мысль, что Бог совершенно постижим, доступен пониманию. Они строили свои утверждения на том основании, что Бог есть Существо простое, делая отсюда вывод, что, как простое Существо, Он не имеет внутреннего содержания и свойств. Достаточно поэтому, — говорили они, — назвать имена Божии или указать единственное Его свойство — нерожденность, чтобы сказать все о Боге (так рассуждали некоторые гностики, напр., Валент. во II веке, а в IV веке Евномий и аномеи). Св. Отцы горячим протестом откликнулись на эту ересь, видя в ней ниспровержение существа религии. Возражая еретикам, они выясняли и доказывали, как из Писания, так и рассудочным путем, 1) что простота существа Божия соединяется с полнотой Его свойств, полнотой содержания жизни Божественной, и 2) что сами имена Божии в Свящ. Писании — Иегова, Элогим, Адонай и др. — выражают не самую сущность Божества, а преимущественно показывают отношение Бога к миру и человеку.

Другие из еретиков древности (напр., маркиониты) впадали в противоположную крайность, утверждая, что Бог совсем неведом и недоступен для нашего познания. По этому поводу отцы Церкви указывали, что есть степень познания Бога возможная для нас, полезная и нужная нам. Св. Кирилл Иерусалимский в Огласительных словах наставляет: “Скажет кто-либо: если существо Божие непостижимо, то для чего же тебе говорить о Нем? Но неужели потому, что я не могу выпить всей реки, не буду и умеренно для пользы моей брать воды из нее? Неужели потому, что глаза мои не в состоянии вместить всего солнца, — и столько, сколько нужно для меня, не смотреть мне на него? Неужели потому, что я, вошедший в какой-нибудь большой сад, не могу съесть всех плодов, хотел бы ты, чтобы вышел я из него совершенно алчущим?” (Огласит. поучения 6, 5).

Известен рассказ о блаженном Августине, как он прогуливаясь по берегу моря с мыслями о Боге, увидел отрока, сидевшего у моря и черпавшего раковинкой из моря воду в ямку в песке. Эта картина внушила ему мысль о несоизмерности между нашим умом и величиим Божиим: нашему уму так же невозможно вместить представление о Боге во всем Его величии, как невозможно вычерпать море раковинкой.

О Существо и свойствах Божиих.

“Если ты хочешь говорить или слышать о Боге, — богословствует св. Василий Великий, — отрешись от своего тела, отрешись от телесных чувств, оставь землю, оставь море, сделай, чтобы воздух был ниже тебя, минуи времена года, их чинный порядок, украшения земли, стань выше эфира, пройди звезды, их благолепие, величину, пользу, какую она доставляют целому, благоустройство, светлость, положение, движение и то, сколько они имеют между собою связи или расстояния. Протекши все это умом, обойдя небо и став выше его, одною мыслью обозри тамошние красоты: пренебесные воинства Ангелов, начальства Архангелов, славу Господствий, председания Престолов, Силы, Начала, Власти. Миновав все сие, оставив ниже своих помышлений всю тварь, возведя ум за пределы сего, представь в мысли Божие естество, неподвижное, не превратное, неизменное, бесстрастное, простое, несложное, нераздельное, свет неприступный, силу неизреченную, величину беспредельную, славу лучезарную, доброту вожденную, красоту неизмеримую,

которая сильно поражает уязвленную душу, но не может по достоинству изображена быть словом.”

Такой возвышенности духа требовали бы речи о Боге! Но и при ней мысль человеческая способна останавливаться только на свойствах Божества, но не на самой сущности Божества.

Есть в Священном Писании такие слова о Боге, которые “касаются,” “соприкасаются” с мыслью о самом Существое Божиим. Это выражения, построенные грамматически так, что они по своей форме отвечают только на вопрос: “какой?” то есть каковы свойства Божии, но как будто отвечают на вопрос: “кто?” т. е. Кто есть Бог? Таковы изречения:

“Я *есть Суций*” (в еврейском: “Иегова,” — Исх. 3:14).

“Я — *Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель*” (Откр. 1:8 и 17).

“*А Господь Бог есть истина*” (в русской Библии: Господь Бог есть Истина, — Иерем. 10:10).

“*Бог есть Дух*” (Слова Спасителя самарянке, — Иоан. 4:24).

“*Господь есть Дух*” (2 Кор. 3:17).

“*Бог есть свет и нет в нем никакой тьмы*” (1 Иоан. 1:5).

“*Бог есть любовь*” (1 Иоан. 4:8 и 16).

“*Бог наш есть огонь поядоющий*” (Евр. 12:29).

Однако и эти выражение не могут быть признаны указаниями на самое существо Божие. Только об именовании **суций** отцы Церкви выражались, что оно “некоторым образом” (выражение св. Григория Богосл.) или “как кажется” (св. Иоанна Дамаскина) есть именование сущности. Такое значение еще, хотя реже, придавались именованию: **Благий** и **Бог** в греческом языке (*theos* — видящий). В отличие от всего “существующего” — тварного, Отцы Церкви применяют к бытию Бога термин “пресущественный”: пресущественное бытие, **Дева днесь Пресущественного раждает**.

Таким образом, можно говорить только о свойствах Божиих, а не о самом существое Божиим. Лишь косвенно выражаются отцы Церкви о природе Божества, говоря, что существо Божие “едино, просто, несложно”; но эта простота не безразличное или бессодержательное целое, а она вмещает в себе полноту существенных свойств. “Бог — море сущности, безмерное и неограниченное” (св. Григорий Богослов). “Бог — полнота всех качеств и совершенств в их высочайшем и бесконечном виде” (св. Василий Вел.). “Бог прост и несложен. Он весь есть чувство, весь дух, весь мысль, весь ум, весь источник всех благ” (Ириной Лионский).

Говоря о свойствах Божиих, св. Отцы указывают, что множественность их при простоте Существа есть результат нашего неумения найти таинственный единичный способ рассматривания Божественного. В Боге одно свойство есть сторона другого: Бог праведен, это значит блажен, и благ, и Дух. Множественная простота в Боге подобна солнечному свету, обнаруживающему себя в различных цветах, принимаемых земными телами, напр., растениями.

В исчислениях свойств Божиих у св. отцов и в богослужебных текстах преобладают выражения, составленные грамматически в отрицательной форме, т. е. с частицами “не” или “без.” Нужно однако иметь в виду, что эта отрицательная форма показывает “отрицание ограничения”: как напр., не неверующий значит верующий; таким образом она содер-

жит утверждение неограниченных свойств. Образец таких выражений укажем у св. Иоанна Дамаскина в “Точном Изложении Православной Веры”: “Бог — безначален, бесконечен, вечен, постоянен, несотворен, непреложен, неизменяем, прост, несложен, бестелесен, невидим, неосязаем, неопишум, беспределен, недоступен для ума, необъятен, непостижим, благ, праведен, Творец всех тварей, всемогущ, Вседержитель, все надзирающий, Промыслитель обо всем, имеющий власть над всем, Судия...”

Наши мысли о Боге вообще говорят:

- или о Его отличии от тварного мира (напр.: Бог — Безначальный, тогда как мир имеет начало; Бесконечный, тогда как мир конечен; Вечный, тогда как мир существует во времени).
- или же о действиях Божиих в мире и отношении Создателя к Своим творениям (Творец, Промыслитель, Милостивый, Судья Праведный).

Указывая свойства Божии, мы этим не даем “определения” понятия Бог. Такое определение невозможно по существу, ибо всякое определение есть указание “пределов, “ а значит указание на “ограниченность, “ на неполноту. У Бога же нет пределов, и потому не может быть определения понятия Божества: “Ибо и понятие есть вид ограничения” (св. Григорий Богосл. Слово 28-е, о богословии второе).

Сам наш разум требует признания в Боге ряда существенных свойств. Разум внушает нам, что Бог имеет разумно-личное и свободно-личное бытие. Если в несовершенном мире мы видим свободно-разумные личные существа, то не можем не признать свободно-разумного личного бытия и в Самом Боге, Источнике, Причине, Творце всякой жизни, так как во всякой причине содержится не только не меньше, но больше, чем в ее произведении, о чем свидетельствует закон бытия. — Разум внушает нам, что Бог есть Существо совершеннейшее. Всякий недостаток, ущербленность несовместимы с понятием “Бог.” — Разум внушает нам, что совершеннейшее Существо может быть только одно, Бог — един. Не могло бы быть два совершенных существа, так как тогда одно ограничивало бы другое. — Разум внушает нам, что Бог есть Бытие самобытное, так как ничто не может быть причиной или условием существования Бога.

Что свидетельствует Священное Писание о Свойствах Божиих?

Свойства, непосредственно **заимствованные из слова Божия**, указаны в Пространном Христианском Катехизисе Православной Церкви мит. Филарета. Здесь читаем: “Вопрос. Какое понятие о существе и существенных свойствах Божиих можно заимствовать из откровения Божия? Ответ. **Бог есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, все праведный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный.**” Остановим нашу мысль на указанных в Катехизисе свойствах.

Бог — Дух. — “*Бог есть Дух*” (Иоан. 4:24 (слова Спасителя в беседе с самарянкой). “*Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода*” (2 Кор. 3:17). Бог чужд всякой телесности, материальности. Притом духовность Божия выше, совершеннее той духовности, какая принадлежит тварным духовным существам и душе человека, являющей в себе только “образ” духовности Божией; Бог есть Дух высочайший, чистейший, совершеннейший. Правда, в Священном Писании находим весьма много таких мест, где символически

приписывается Богу нечто телесное. Однако о Божией духовности говорит Писание от первых слов книги Бытия, и пророку Моисею открыл Себя Бог как **сый**, “Сущий, “ как чистое, духовное, высочайшее Бытие. Поэтому под телесными символами Писание внушает нам разуметь духовные свойства и действия Божии.

Воспользуемся здесь словами св. Григория Богослова. Он говорит: “По Писанию, Бог спит, пробуждается, гневается, ходит и престолом имеет херувимов. Но когда Он имел немощи? И слышал ли ты, что Бог есть тело? Здесь представлено то, чего нет. Ибо, соразмеряясь со своим понятием, и Божие назвали именами, взятыми с себя самих. Когда Бог, по причинам Ему самому известным, прекращает Свое попечение и как бы нерадит о нас, это значит — Он спит; потому что наш сон есть подобная бездейственность и беспечность. Когда, наоборот, вдруг начинает благодетельствовать, значит — Он пробуждается;... Он наказывает: а мы сделали из сего — гневается; потому что наказание у нас бывает по гневу. Он действует то здесь, то там; а по нашему — Он ходит; потому что хождение есть поступание от одного к другому. Он упокаивается и как бы обитает во святых силах; мы назвали это сидением и сидением на Престоле, что также свойственно нам. А Божество ни в чем так не упокоивается, как во святых. Быстродвижность названа у нас летанием, смотрение наименовано лицам, даяние и взывание — рукою. А также всякая другая Божия сила и всякое другое Божие действие изображены у нас, чем-либо взятым из телесного” (слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе).

По поводу повествований о действиях Божиих второй и третьей глав книги Бытия, Златоуст поучает: “Не пройдем, возлюбленные, без внимания того, что сказано Божественным Писанием, и не будем останавливаться на словах, но подумаем, что столь простые слова употребляются ради нашей немощи, и все совершается благоприлично для нашего спасения. Ведь, скажи мне, если захотим принимать слова в буквальном значении, а не будем понимать сообщаемого богоприлично, то не покажется ли многое странным? Вот посмотрим на самое начало нынешнего чтения. — *И услышали, сказано, голос Господа Бога, ходящего в раю во время пролады дня, и убоялись.* Что говоришь? Бог ходит? Неужели и ноги припишешь Ему? И не будем под этим разуметь ничего высшего? Нет, не ходит Бог, — да не будет! Как, в самом деле, Тот, Кто везде есть, и все наполняет, Чей Престол небо, а земля подножие ног, ходит по раю? Какой разумный человек скажет это? Что же значит: *услышали голос Бога, ходящего в раю пополудни?* Он хотел возбудить в них такое чувство (близости Божией), чтобы оно повергло их в беспокойство, что и было на самом деле: они почувствовали это, попытались скрыться от приближавшегося (к ним) Бога. Произошел грех — и преступление, и напал на них стыд. Нелицеприятный судия, то есть **совесть**, восстав, взывала громким голосом, упрекала их, показывала, как бы выставляла пред глазами тяжесть преступления. Владыка создал вначале человека и вложил в него совесть, как неумолкаемого обличителя, который не может быть обманут или обольщен"... По поводу образа сотворения жены Златоуст назидает: *взял одно из ребер его, сказано.* Не разумей слова эти по-человечески, но знай, что употреблены грубые речения приспособительною к немощи человеческой. Ведь, если бы (Писание) не употребило этих слов, то, как бы могли мы узнать неизглаголаные тайны? Не будем же останавливаться только на словах, но станем принимать все благоприлично, как относящееся к Богу. Это выражение *взял* и все тому подобные, употреблены ради нашей немощи.” Подобным образом выражается Златоуст и относительно слов: *Создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни...* (Творения св. Иоанна Златоуста, т. 4, ч.1).

Св. Иоанн Дамаскин посвящает этой теме одну главу в Точном изложении Православной веры: “О том, что говорится о Боге телесным образом,” и пишет:

“Так как мы находим, что в Божественном Писании весьма многое символически сказано о Боге очень телесным образом, то должно знать, что нам, как людям и облеченным этой грубой плотью, невозможно мыслить или говорить о божественных и высоких и невещественных действиях Божества, если бы мы не воспользовались подобиями и образами, и символами, соответствующими нашей природе.” И далее, объяснив выражения об очах, ушах, руках Божиих и др., заключает: “И просто сказать: все то, что телесным образом сказано о Боге, имеет некоторый сокровенный смысл” (Точное изложение православной веры, ч. I, гл. XI).

Как ни привычно для современного сознания представлять Бога чистым Духом, однако распространенный в наше время пантеизм, многобожие, противоречит этой истине. Поэтому и теперь в “Чине Православия,” совершаемом в неделю Православия, слышим: **“Глаголющим Бога бытие не дух, но плоть — анафема.”**

Вечный. — Бытие Божие — вне времени, ибо время есть лишь форма бытия конечного, бытия изменчивого. Для Бога нет ни прошедшего, ни будущего, но есть одно только настоящее. *“В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты применишь их, — и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся”* (Пс. 101:26-28). —Некоторые свв. Отцы указывают на разницу между понятиями “вечность” и “бессмертие.” “Вечность есть присно жизненность и понятие это прилагается обыкновенно к одному безначальному естеству, в котором все всегда — то же и в том же виде. Понятие бессмертия может быть приписываемо и тому, что приведено в бытие и не умирает, как то: ангелу, душе..., вечное в собственном смысле принадлежит Божественной сущности, почему прилагается обыкновенно только к достопоклоняемой и царственной Троице” (св. Исидор Пелусиот). В этом отношении еще выразительнее — “превечный Бог.”

Всеблагий. — *“Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив”* (Пс. 102:8). — *“Бог есть любовь”* (1 Иоан. 4:16). Благость Божия простирается не на какую-нибудь ограниченную область в мире, что составляет свойство любви существ ограниченных, но на весь мир со всеми находящимися в нем существами, с любовью заботится о жизни и нуждах каждой твари, как ни мала и, казалось бы нам, ничтожна была она. “Если бы у нас, говорит св. Григорий Богослов, кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся? — ответ готов: ”мы чтим любовь” (сл. 23). Бог дарует Своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию и сколько соответствует общей гармонии мира. Особенную благость Свою Бог являет человеку. “Бог, как мать птица, которая, увидев своего птенца выпавшим из гнезда, сама вылетает отсюда, чтобы поднять его, а когда видит его в опасности быть поглощенным от какого-либо змея, с жалобным криком облетает вокруг него и всех других птенцов, не способная быть равнодушной к гибели и одного из них” (Климент Александр. Увещание к язычникам, гл. 10). “Бог больше любит нас, чем может любить отец, мать или друг, или кто-либо другой, и даже больше, чем мы сами можем себя любить, потому что Он печется больше о нашем спасении, чем даже о Своей собственной славе, свидетельством чего служит то, что Он послал в мир на страдания и смерть (плотью человеческой) Своего Единородного Сына только ради того, чтобы открыть нам путь спасения и вечной жизни” (Златоуст. Толкование на пса-

лом 113). Если человек часто не понимает всей силы благодати Божией, то это происходит потому, что человек слишком сосредоточивает свои мысли и желания на земном благополучии; а Божие помышление сочетает дарование нам благовременных, земных, с призывом приобрести для себя, для своих душ блага вечные.

Всеведущий. — *“Все обнажено и открыто пред очами Его”* (Евр. 4:13). *“Зародыши мой видели очи Твои”* (Пс. 138:16). Ведение Божие есть видение и непосредственное знание всего, существующего и возможного, настоящего прошедшего и будущего. Само предвидение будущего есть собственно духовное видение, ибо для Бога будущее есть как настоящее. Божие предвидение не нарушает свободной воли тварей так же, как свобода ближнего нашего не нарушается тем, что мы видим его поступки. Предвидение Божие относительно зла в мире и в поступках свободных существ как бы увенчивается предвидением спасения мира, когда будет *Бог всяческое во всех*.

Другую сторону всеведения Божия являет собой премудрость Божия. *“Велик Господь наш и велика крепость Его, и разум Его неизмерим”* (Пс. 146:5). Св. отцы и учителя Церкви, следуя слову Божию, всегда с глубоким благоговением указывали величие премудрости Божией в устройстве видимого мира, посвящая этому предмету целые сочинения, как напр., Беседы на шестоднев, т. е. на историю творения мира (Беседы Василия Великого, Златоуста, Григория Нисского). *“Одна травка или одна былинка достаточна, занять всю мысль твою рассмотрением искусства, с каким она произведена”* (Василий Великий). Еще более рассуждали они о Божией премудрости в домостроительстве нашего спасения, в воплощении Сына Божия. Священное Писание в Ветхом Завете сосредоточивает внимание преимущественно на премудрости Божией в устройстве мира: *“Все сделал Ты премудро”* (Пс. 103:24); а в Новом Завете — на домостроительстве нашего спасения, по поводу которого ап. Павел восклицает: *“О бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия!”* (Рим. 11:33). Ибо премудростью Божией все бытие мира направляется к единой цели — к совершенствованию и преображению для славы Божией.

Всеправедный. — Праведность понимается в слове Божиим и в обычном словоупотреблении в двух значениях: а) как святость и б) как справедливость, или правосудие.

а) Святость состоит не только в отсутствии зла или греха: святость есть наличие высших духовных ценностей, соединенное с чистотой от греха. Святость подобна свету, и Божия святость — как чистейший свет. Бог *“Един Свят”* по естеству, по Своей природе. Он есть Источник святости для ангелов и людей. Люди же могут достигать святости только в Боге, *“не по естеству, а по причастию, подвигу и молитве”* (Кирилл Иерус.). Писание свидетельствует, что ангелы, окружающие Престол Божий, непрестанно возвещают святость Божию, взывая, друг к другу: *“Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!”* (Ис. 6:3). По изображению в Писании, свет святости наполняет все, что исходит от Бога или служит Богу: *“Праведен Господь во всех путях Своих и благ во всех делах Своих”* (Пс. 144:17). *“Ибо Свят Господь, Бог наш”* (Пс. 98:9).

б) Правосудие Божие есть другая сторона все праведности Божией. *“И Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте...”* (Пс. 9:9). *“Господь воздаст каждому по делам его, ибо нет лицемерия у Бога”* (Рим. 2:6 и 11).

Как согласовать Божественную любовь с правдой Божией, строго судящей за грехи и наказывающей виновного? По этому вопросу высказывались многие отцы. Они уподоб-

ляют гнев Божий гневу отца, который с целью вразумить непокорного сына прибегает к отеческим карательным мерам, сам в то же время скорбя, одновременно печалась и о неразумности сына и сострадав ему в причиняемом ему огорчении. Потому-то всегда Божия правда есть и милосердие, и милосердие есть правда, по сказанному: *“Милость и истина встретятся, правда и мир облобызаются”* (Пс. 84:11).

Святость и правда Божии тесно связаны между собой. Бог призывает всех к жизни вечной в Нем, в Его Царствии, а значит, в Его святости. Но в Царствие Божие не войдет нечто нечистое. Господь очищает нас Своими наказаниями, как действиями промыслительными, предупреждающими, исправительными, ради любви Своей к созданиям Своим. Ибо нам предстоит суд справедливости, суд для нас страшный: как можем мы войти в царство святости и света — и как могли бы мы там себя чувствовать — будучи нечистыми, темными и не имея в себе зародыша святости, не имея в себе никакой положительной духовной, нравственной ценности?

Вседержитель — *“Ибо Он сказал,— и сделалось; Он повелел, — и явилось”* так выражается Псалмопевец о всемогуществе Божиим (Пс. 32:9). Бог есть Творец мира. Он Промыслитель мира. Он Вседержитель. Он есть *“Един творящий чудеса!”* (Пс. 71:18). Если же Бог терпит зло и злых в мире, то не потому, что Он не может уничтожить зла, а потому, что Он даровал свободу духовным существам и направляет их к тому, чтобы они свободно по своей воле, отвергались от зла и обратились к добру.

По поводу казуистических вопросов о том, чего Бог “не может” совершить, нужно ответить, что всемогущество Божие простирается на все то, что угодно Его мысли, Его благодати, Его воле.

Вездесущий — *“Куда пойду о Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, И там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя”* (Пс. 138:7-10).

Бог не подлежит никакому ограничению пространством, но наполняет Собою все. Наполняя Собою все, Бог как Существо простое присутствует в каждом месте не Своей как бы частью или ниспосланием Своей только силы, но всем Своим существом, притом не сливаясь с тем, в чем присутствует. “Божество проникает все, ни с чем не смешиваясь, а Его не проникает ничто” (Иоанн Дамаскин). “Что Бог везде присутствует, мы знаем, но как, не постигаем, потому что нам доступно только присутствие чувственное и не дано вполне разуметь естество Божие” (Иоанн Златоуст).

Неизменяемый — *“От Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены”* (Иак. 1:17): нет изменения и ни тени перемены. Бог есть совершенство, а каждая перемена есть признак несовершенства и потому не может быть мыслима в совершеннейшем Существом, в Боге. О Боге нельзя сказать, что в Нем совершается какой-либо процесс — роста, видоизменения, эволюции, прогресса или чего-либо подобного.

Но неизменяемость в Боге не есть некая неподвижность, не есть замкнутость в себе. При своей неизменяемости, Его существо есть жизнь, полная сил и деятельности. Бог Сам в Себе есть жизнь, и жизнь — Его бытие.

Не нарушает неизменяемости Божией рождение Сына и измождение Духа, ибо Богу Отцу принадлежит отцовство, и Сыну — сыновство, и Духу Святому нисхождение “вечно,

нескончаемо, и непрестанно” (Иоанн Дамаскин). Исполненные тайны слова: “рождение Сына” и “нисхождение Духа” не выражают какого-либо изменения в Божественной жизни или процесса: для нашей ограниченной мысли “рождение” и “нисхождение” только противопоставляются “творению” и говорят о единой **сущности** Лиц, или Ипостасей, в Боге: тварь есть нечто внешнее по отношению к творящему, а “сыновство” Божие есть внутреннее единство, единство естества Отца и Сына; таково же и “нисхождение” из существа Божия, нисхождение Духа от изводящего Отца.

Не нарушает неизменяемости Божией и воплощение, и вочеловечение Слова, Сына Божия. Только твари по своей ограниченности теряют то, что имели, или приобретают то, чего не имели. Божество же Сына Божия осталось по воплощении тем же, чем было до воплощения. Оно приняло в свою Ипостась, в единство Божественной Ипостаси, человеческую природу от Девы Марии, но не образовало этим нового, смешанного естества, а сохранило свою Божественную природу неизменной.

Не противоречит неизменяемости Божией и творение мира. Мир есть бытие внешнее по отношению к природе Божией, и потому оно не изменяет ни существа, ни свойств Божиих. Происхождение мира есть лишь явление силы и мысли Бога. Сила и мысль Божии вечны и вечно деятельны, но нашему тварному уму недоступно представление этой деятельности в вечности Божией. Мир не совечен Богу, он сотворен, но сотворение мира есть осуществление вечной мысли Божией (Августин). Мир не подобен Богу по сущности своей, потому он необходимо должен быть изменчив и иметь начало; но эти свойства мира не противоречат тому, что Творец его неизменяем и безначален (Дамаскин).

Вседовольный и Всеблаженный — Два эти слова близки одно другому по смыслу.

Вседовольный — слово славянское, и его нельзя понимать как — довольный собой. Оно означает полноту обладания, полное богатство, полноту всех благ. Так, в молитвах пред причащением читаем: “Знаю, Господи, что я недостойн и непригоден, чтобы Ты взошел под кров дома души моей” (молитва вторая); “Нестойн и недоволен воззреть и увидеть высоту небесную” (молитва Симеона Метафраста): **доволен**, обозначает здесь “духовно достаточен,” “духовно богат.” В Боге довольство всех благ. “*О бездна богатства и премудрости и ведения Божия!*” — восклицает апостол Павел. “*Ибо все из Него, Им и к Нему*” (Рим. 11:33, 36). Бог не имеет в чем-либо нужды, “*Сам дая всему жизнь и дыхание, и все*” (Деян. 17:25). Таким образом, Бог является Сам Источником всякой жизни, всякого блага; от Него все твари черпают свое довольство.

Всеблаженный — Ап. Павел дважды называет в своих Посланиях Бога “блаженным” (*По славному благовестию блаженного Бога* — 1 Тим. 1:11; “*Которое в свое время откроет блаженный и сильный единый Царь царствующих и Господь господствующих*” — 1 Тим. 6:15). Слово “всеблаженный” нужно понимать не так, что Бог, имея все в Самом Себе, был бы безразличен к страданиям в сотворенном Им мире; но так, что от Него и в Нем творения Его черпают свое блаженство. Бог не “страждет, но милосердствует”; Христос страждет, яко смертен (канон Пасхи) — не по Божеству, но по человечеству. Бог есть Источник блаженства, в Нем полнота радости, сладости, веселья для любящих Его, как сказано в псалме: “*полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей во век*” (Пс. 15:11).

Блаженство Божие имеет свое отражение в непрестанной хвале, славословии, благодарении, наполняющих вселенную, которые идут от высших сил — херувимов и серафимов

мов, окружающих Престол Божий и пламенеющих благоуханной любовью к Богу, возносятся от всего ангельского мира и от всякого создания в мире Божиим: **Тебе поет солнце, Тебе славит луна, Тебе приветствуют звезды, Тебе слушает свет, Тебе трепещут бездны, Тебе работают источники** (молитва великого освящения воды).

О Единстве Божиим.

“И так, веруем в единого Бога, единое начало, безначального, не созданного, не рожденного, не гибнущего, бессмертного, вечного, беспредельного, неопишемого, неограниченного, бесконечно могущественного, простого, несложного, бестелесного, непреходящего, бесстрастного, постоянного, неизменяемого, невидимого, источника благодати и справедливости, свет мысленный, неприступный; в могущество, не исследуемое никакою мерою, измеряемое одною только собственною Его волей, ибо Он может все, что хочет;... в единую сущность, единое божество, единую силу, единую волю, единую деятельность, единое начало, единую власть, единое господство, единое царство, в трех совершенных Ипостасях, и познаваемое, и приветствуемое единым поклонением”... (св. Ин. Дамаскин, Точное изложение правосл. веры, 1:8).

Истина единства Божия настолько присуща в настоящее время человеческому сознанию, что не требует для себя доводов из слова Божия или просто из области разума. Несколько иное было в первохристианской Церкви, когда приходилось проводить эту истину против идеи дуализма — признания двух богов, доброго и злого, и против популярного тогда многобожия язычников.

Верую во единого Бога — первые слова Символа веры. Бог владеет всею полнотою совершеннейшего бытия. Идея полноты, совершенства, бесконечности, всеобъемлемости в Боге, не позволяет мыслить о Нем иначе, как о Едином, т. е. единственном и единосущном в Себе. Это требование нашего сознания выразил один из древних церковных писателей словами: “если Бог не один, то нет Бога” (Тертуллиан), иначе говоря, божество, ограниченное другим существом, теряет свое божественное достоинство.

Все новозаветное Священное Писание наполнено учением о едином Боге. **“Отче наш, иже еси на небесех,”** — молимся мы словами молитвы Господней. *“Нет иного Бога, кроме Единого,”* — выражает основную истину веры ап. Павел (1 Кор. 8:4).

Священное Писание Ветхого Завета все проникнуто строгим монотеизмом. История Ветхого Завета есть история борьбы за веру в единого истинного Бога против языческого многобожия. Желание некоторых историков религий найти следы первоначального якобы многобожия у еврейского народа в некоторых библейских выражениях, как множественное число имени Божия “Элогим,” также “Бог богов,” “Бог Авраама, Исаака и Иакова,” не отвечает подлинному значению этих выражений.

1) “Элогим” — для простого иудея форма благоговения, почтительности (образец которого можно видеть в русском языке в обращении на “Вы” к лицам уважаемым); для боговдохновенного писателя пророка Моисея множественное число слова содержало в себе, кроме того, несомненно, глубокий таинственный смысл прозрения в истину Троичности в Боге; никто не может сомневаться, что Моисей был чистым монотеистом и, зная дух еврейского языка, не употребил бы имени, противоречащего его вере в единого Бога.

2) “Бог богов” выражение, противопоставляющее веру в истинного Бога поклонению кумирам, которых поклонявшиеся им тоже называли богами, но которые для иудеев были богами ложными. Этим выражением свободно пользуется в Новом Завете ап. Павел. Ска-

зав: “нет иного Бога, кроме Единого, “ он продолжает: “Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им” (1 Кор. 8:4 - 6).

3) “Бог Авраама, Исаака и Иакова” — выражение, говорящее лишь об избранности еврейского народа, как “наследника обетований,” данных Аврааму, Исааку и Иакову.

Христианская истина единства Божия углубляется **истиной единства триипостасного.**

Догмат Пресвятой Троицы.

Бог един по Существо и троичен в Лицах. Догмат Троичности — основной догмат **христианства**. На нем непосредственно основывается ряд великих догматов Церкви и, прежде всего, догмат нашего искупления. Вследствие такой своей особенной важности, учение о Пресвятой Троице составляет содержание всех символов веры, какие употреблялись и употребляются в Православной Церкви, равно как и всех частных исповеданий веры, написанных по разным случаям пастырями Церкви.

Будучи важнейшим, из всех христианских догматов, догмат о Пресвятой Троице есть вместе и самый трудный для его усвоения ограниченной человеческой мыслью. Вот отчего ни о какой иной христианской истине, борьба не была столь напряженной в истории древней Церкви, как об этом догмате и об истинах, непосредственно с ним связанных.

Догмат Святой Троицы заключает в себе две основные истины:

А. Бог есть един по Существо, но Троичен в Лицах, или иными словами: Бог — Триединный, Триипостасный, Троица Единосущная.

Б. Ипостаси имеют личные, или ипостасные свойства: Отец не рожден. Сын рожден от Отца. Дух Святой исходит от Отца.

Мы поклоняемся Пресвятой Троице единым нераздельным поклонением. У Отцов Церкви и в богослужении Троица именуется часто **единицей в Троице, единицей Триипостасной**. В большинстве случаев молитвы, обращенные к поклоняемому одному Лицу Святой Троицы, заканчиваются славословием всем трем Лицам (напр., в молитве Господу Иисусу Христу: **Яко препрославлен еси со Безначальным Твоим Отцем и с Пресвятым Духом во веки, аминь.**)

Церковь, обращаясь молитвенно к Пресвятой Троице, призывает Ее в единственном, а не во множественном числе, напр.: **Яко Тя** (а не Вас) хвалят все силы небесные, и Тебе (а не Вам) славу **воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков, аминь..**

Христианская Церковь, сознавая таинственность этого догмата, видит в нем великое откровение, возвышающее веру христианскую неизмеримо над всяким исповеданием простого единобожия, какое встречается и в иных религиях, нехристианских. Догмат — три Ипостаси — указывает на полноту таинственной внутренней жизни в Боге, ибо **Бог есть любовь**, и любовь Божия не может только простираться на сотворенный Богом мир: она в Святой Троице обращена и внутрь Божественной жизни. Еще яснее для нас догмат три ипостаси указывает на близость Божию к миру: Бог над нами, Бог с нами, Бог в нас и во

всем творении. Над нами — Бог Отец, Источник приснотекущий, по выражению молитвы церковной, Основа всякого бытия, Отец щедрот, любящий нас и пекущийся о нас, творении Его, мы — дети Его по благодати. С нами — Бог Сын, рождение Его, ради любви Божественной явивший Себя людям Человеком, чтобы мы знали и своими глазами увидели, что Бог с нами, **преискрenne**, т. е. совершеннейшим образом “приобщившийся нам” (Евр. 2:14). В нас и во всем творении — Своею силою и благодатью — Дух Святой, Иже вся исполняй, жизни Податель, Животворящий, Утешитель, Сокровище и Источник благ. Три Божественных Лица, имеющие превечное и предвечное бытие, **явлены миру** с пришествием и воплощением Сына Божия, будучи “едина Сила, едино Существо, едино Божество” (стихира в день Пятидесятницы).

Так как Бог по самому Существому Своему есть весь сознание и мысль и самосознание, то и каждое из этих тройственных вечных проявлений Себя Богом Единым имеет **самосознание**, и потому каждое — есть **Лицо**, и Лица не суть просто формы, или единичные явления, или свойства, или действия; Три Лица содержатся в самом Единстве Существа Божия. Таким образом, когда в христианском учении говорим о Триединстве Божиим, то говорим о таинственной, в глубине Божества сокрытой внутренней жизни Божией, явленной — приоткрытой миру во времени, в Новом Завете, ниспосланием от Отца в мир Сына Божия и действием чудотворящей, жизнеподательной, спасающей силы Утешителя-Духа Святого.

О Троичности Лиц в Боге при Единстве Божиим по Существому.

1. Свидетельство Священного Писания Ветхого Завета.

Истина триединства Божия лишь прикровенно выражена в Ветхом Завете, только приоткрыта. Ветхозаветные свидетельства о Троичности раскрываются, уясняются при свете веры христианской, как и Апостол пишет об иудеях: “...дoныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердцах их, но когда обращаются к Господу, это покрывало снимается... оно снимается Христом” (2 Кор. 3:15-16 и 14).

Главные ветхозаветные места следующие:

- Быт. 1:1 и др.: имя “Элогим” в еврейском тексте, имеющее грамматическую форму множественного числа.
- Быт. 1:26: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, и по подобию” Множественное число указывает, что Бог не одно Лицо.
- Быт. 3:22 “И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло” (слова Божии пред изгнанием прародителей из рая).
- Быт. 11:6-7 перед смешением языков при столпотворении — “Один народ и один у всех язык... Сойдем же и смешаем там их язык.”
- Быт. 18:1-3 об Аврааме — “И явился ему Господь у дубравы Мавре..., возвел (Авраам) очи свои взглянул, и вот, три мужа стоят против него... и поклонился до земли и сказал: ...если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Тво-

его” — “Видите ли, наставляет блаж. Августин, Авраам встречает Трех, а поклоняется Единому... Узрев Трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как Единому, исповедал Единого Бога в трех Лицах.”

- Кроме того, косвенное указание на Троичность Отцы Церкви видят в следующих местах:
- Числа 6:24-26 Благословение священническое, указанное Богом через Моисея, в троичной форме: “*Да благословит тебя Господь..., да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим..., да обратит Господь лицо Свое на тебя...*”
- Исаи 6:3 Славословие серафимов, стоящих окрест Престола Божия, в тройной форме: “*свят, свят, свят Господь Саваоф.*”
- Псал. 32:6 “*Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их*”
- Наконец, можно указать в Ветхозаветном Откровении места, где говорится порознь о Сыне Божиим и Духе Святом. Напр., о Сыне:
 - Псал. 2:7 “*Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя.*”
 - Псал. 109:3 “*...из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое.*”
 - О Духе:
 - Псал. 142:10 “*Дух Твой благий да ведет меня в землю правды.*”
 - Исаии 48:16 “*...послал Меня Господь и Дух Его*” и другие подобные места.

2. Свидетельства Священного Писания Нового Завета:

Троичность Лиц в Боге явлена в Новом Завете в пришествии Сына Божия и в ниспослании Духа Святого. Послание на землю от Отца Бога Слова и Духа Святого составляет содержание всех новозаветных писаний. Конечно, явление миру Троиединого Бога дано здесь не в догматической формуле, а в повествовании о явлениях и деяниях Лиц Святой Троицы.

Явление Бога в Троице совершилось при крещении Господа Иисуса Христа, отчего и само крещение называется Богоявлением. Сын Божий, вочеловечившись, принял водное крещение; Отец свидетельствовал о Нем; Святой Дух явлением Своим в виде голубя подтвердил истинность гласа Божия, — как это выражено в тропаре праздника Крещения Господня:

“Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, Троическое явися поклонение, Родителей бо глас свидетельствовавше Тебе, возлюбленнаго Тя Сына именуя, и Дух, в виде голубине извествоваше словесе утверждение”

Есть в новозаветных Писаниях изречения о Троиедином Боге в самой сжатой, но при том точной форме, выражающее истину троичности.

Эти изречения следующие:

Матф. 28:19 “*Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа.*” — Св. Амвросий замечает: “сказал Господь: во имя, а не в имена, потому что один Бог; не многие имена: потому что не два Бога и не три Бога.”

2 Кор. 13:13 “*Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь.*”

1 Иоан. 5:7 “*Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и эти три есть суть едино*” (этот стих отсутствует в сохранившихся древних греческих рукописях, а имеется только в латинских, западных рукописях).

Кроме того, в значении Троичности изъясняется св. Афанасий Вел. Следующий текст послания к Ефес. 4:6 *“Один Бог и Отец всех, Который над всеми (Бог Отец) и чрез всех (Бог Сын) и во всех нас (Бог Дух Святой).”*

Исповедание Догмата Святой Троицы в Древней Церкви.

Истина о Святой Троице исповедуется Христовой Церковью изначала во всей ее полноте и целости. Ясно говорит, напр., о всеобщности веры в Святую Троицу св. Ириней Лионский, ученик св. Поликарпа Смирнского, наставленного самим апостолом Иоанном Богословом: *“Хотя Церковь рассеяна по всей вселенной до конец земли, но от апостолов и учеников их прияла веру во единого Бога Отца Вседержителя”*... и во единого Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося ради нашего спасения... Приняв такую проповедь и такую веру, Церковь, как мы сказали, хотя и рассеяна по всему миру, тщательно сохраняет ее, как бы обитая в одном доме; одинаково верует сему, как бы имея одну душу и одно сердце, и согласно проповедует о сем и учит и передает, как бы имея единые уста. Хотя в мире многочисленные наречия, но сила Предания одна и та же... И из предстоятелей Церквей не скажет противного сему и не ослабит Предания ни тот, кто силен словом, ни тот, кто неискусен в слове.”

Святые Отцы, защищая от еретиков кафолическую истину **Святой Троицы**, не только приводили в доказательство ее свидетельства Священного Писания, а равно и основания рассудочные, философские для опровержения еретических мудрований, — но и сами опирались на свидетельства первохристиан. Они указывали:

на примеры мучеников и исповедников, не страшившихся веру в Отца и Сына и Святого Духа объявлять перед мучителями; ссылались:

на Писания Мужей апостольских и вообще древнехристианских писателей и:

на богослужебные формулы. Так св. Василий Вел. приводит малое славословие: “Слава Отцу чрез Сына во Святом Духе” и другое: “Ему же (Христу) с Отцом и Святым Духом честь и слава во веки веков,” — и говорит, что это славословие употребляется в церквах с того самого времени, как возвещено Евангелие. Указывает св. Василий также светильничное благодарение, или вечернюю песнь, называя ее песнью “древнею,” перешедшею “от отцов,” и приводит из нее слова: “хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия,” для показания веры древних христиан в равночестность Святого Духа с Отцом и Сыном.

Имеется много свидетельств древних Отцов и учителей Церкви также о том, что Церковь от первых дней своего бытия совершала крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, как трех Божеских Лиц, и обличала еретиков, покушавшихся совершать крещение или во имя Отца и Сына и даже одного Сына, унижая пред ними Святого Духа (свидетельства Иустина Муч., Тертуллиана, Ириней, Киприана, Афанасия, Илария, Василия Вел. и других).

Однако Церковь пережила большие волнения и выдержала огромную борьбу при защите этого догмата. Борьба была направлена, главным образом, по двум пунктам; сначала на утверждение истины единосущия и равночестности Сына Божия с Богом Отцом; потом — на утверждение единочестности Духа Святого с Богом Отцом и Сыном Божиим.

Догматическая задача Церкви в древний ее период заключалась в том, чтобы найти такие точные слова для догмата, которыми наилучше оберегается догмат Святой Троицы от перетолкования со стороны еретиков.

Желая приблизить тайну Пресвятой Троицы хотя бы несколько к нашим земным понятиям, непостижимое к постижимому, отцы Церкви прибегали к подобиям из природы, каковы: а) солнце, его луч и свет; б) корень, ствол и плод дерева; в) родник, бьющий из него ключ и поток; г) горящая одна при другой три свечи, дающие один нераздельный свет; д) огонь, блеск от него и теплота от него; е) ум, воля и память; ж) сознание, подсознание и желание и т. под. Но вот что говорит по поводу этих попыток подобия св. Григорий Богослов: “Что я ни рассматривал сам с собою в любознательном уме своем, чем ни обогащал разум, где ни искал подобия для сего таинства, — я не нашел, к чему бы дальнему (земному) можно было уподобить Божие естество. Если и оттискивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня внизу вместе с тем, что избрано для сравнения. По примеру других, представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток нераздельны временем, и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, во-первых, чтобы не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтобы таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве не представить какой-либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца. Во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить той же самостоятельной сущности прочие Лица и не соделать их силами Божиими, которые в Отце существуют, но были бы не самостоятельны. Потому что луч и свет, суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества солнца. В-третьих, чтобы не приписать Богу вместе и бытия и небытия (к какому заключению может привести этот пример); а это было бы еще нелепее сказанного прежде... И вообще ничего не нахожу, что при рассмотрении остановило бы мысль на избираемых подобиях, разве если кто должным благоразумием возьмет из образа одно что-нибудь и отбросит все прочее. Наконец заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях, иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то, сохраняя до конца, с Ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу, единому Божеству и единой Силе” (Григорий Богослов, слово 31).

О Личных Свойствах Божественных Лиц.

Личные, или Ипостасные, свойства Пресвятой Троицы обозначаются так: Отец — рожден; Сын — предвечно рожден; Дух Святой — исходит от Отца.

“Хотя мы научены, что есть различие между рождением и нисхождением, но в чем состоит различие и что такое рождение Сына и нисхождение Святого Духа от Отца, сего не знаем” (преп. Иоанн Дамаскин).

Всякого рода диалектические соображения о том, в чем состоит рождение и в чем нисхождение, не способны раскрыть внутреннюю тайну Божественной жизни. Произвольные домыслы могут даже привести к искажению христианского учения. Сами выражения: о Сыне — “рожден от Отца” и о Духе — “исходит от Отца,” — представляют собою точную передачу слов Священного Писания. О Сыне сказано: “*единородный*” (Иоан.

1:14; 3:16 и др.); также — *“из чрева прежде десницы подобно росе рождение Твое”* (Пс. 109:3); *“Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя”* (Пс. 2:7; слова псалма приводятся в послании к Евреям 1:5 и 5:5). Догмат нисхождения Духа Святого покоится на следующем прямом и точном изречении Спасителя: *“Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне”* (Иоан. 15:26). На основании приведенных изречений о Сыне говорится обычно в прошедшем грамматическом времени — “рожден,” а о Духе — в грамматическом настоящем времени — “исходит.” Однако разные грамматические формы времени не указывают ни на какое отношение ко времени: и рождение и нисхождение “пресечены,” “вневременные.” О рождении Сына в богословской терминологии употребляется иногда и форма настоящего времени: “превечно рождается” от Отца; однако обычнее у свв. Отцов выражение Символа веры “рожден.”

Догмат рождения Сына от Отца и нисхождения Святого Духа от Отца указывает на таинственные внутренние отношения Лиц в Боге, на жизнь Бога в Самом Себе. Эти предвечные, превечные, вневременные отношения нужно ясно отличать от **промыслительных** действий и явлений Бога в мире, как они выразились в событиях творения мира, пришествия Сына Божия на землю, Его воплощения и ниспослания Духа Святого. Эти промыслительные явления и действия совершились во времени. В историческое время Сын Божий родился от Девы Марии нисшествием на Нее Святого Духа: *“Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; поэтому и рождаемое Святое назовется Сыном Божиим”* (Лук. 1:35). В историческое время Дух Святой нисшел на Иисуса во время крещения Его от Иоанна. В историческое время Дух Святой ниспослан Сыном от Отца, явившись в виде огненных языков. Сын приходит на землю через Духа Святого; Дух ниспосылается Сыном, согласно обетованию: *“Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца”* — (Иоан. 15:26).

На вопрос о превечном рождении Сына и о нисхождении Духа: “когда сие рождение и нисхождение?” св. Григорий Богослов отвечает: “прежде всего, когда ты слышишь о рождении: не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца: не допытывайся знать, как исходит.”

Хотя смысл выражений: “рождение” и “нисхождение” непостижим для нас, однако это не уменьшает важности этих понятий в христианском учении о Боге. Они указывают на совершенную Божественность Второго и Третьего Лиц. Бытие Сына и Духа нераздельно покоится в самом существе Бога Отца; отсюда и выражение о Сыне: *“из чрева... родил Тебя,* “ из чрева — из существа. Посредством слов “рожден” и “исходит” бытие Сына и Духа противопоставляется бытию всякой тварности, всего, что сотворено, что вызвано волею Божией из небытия. Бытие из существа Божия может быть только Божественным и Вечным.

Рождаемое бывает всегда той же сущности, что и рождающее, а творимое и созидаемое — иной сущности, низшей, является внешним по отношению к творящему.

Именование Второго Лица Словом.

Часто встречающееся у свв. Отцов и в богослужебных текстах именование Сына Божия Словом, или Логосом, имеет свое основание в первой главе Евангелия Иоанна Божьего слова.

Понятие, или имя Слова в его возвышенном значении, неоднократно находим в ветхозаветных книгах. Таковы выражения в Псалтыре: *“На веки, Господи, слово Твое утверждено на небесах”* (Пс. 118:89); *“Послал слово Свое и исцелил их”* (Пс. 106:20 — стих, говорящий об исходе евреев из Египта); *“Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их”* (Пс. 32:6). Автор Премудрости Соломоновой пишет: *“Сошло с небес от царственных престолов на средину погибельной земли всемогущее Слово Твое, как грозный воин. Оно несло острый меч — неизменное Твое повеление, и, ставши, наполнило все смертью, оно касалось неба и ходило по земле (Прем. Сол. 28:15-16).*

Св. Отцы делают попытку при помощи этого божественного имени несколько уяснить тайну отношения Сына к Отцу. Св. Дионисий Александрийский (ученик Оригена) изъясняет это отношение следующим образом: *“Мысль наша изрыгает от себя слово по сказанному у пророка: “Излилось из сердца моего слово благое” (Пс. 44:2).* Мысль и слово отличны друг от друга и занимают свое особенное и отдельное место: тогда как мысль пребывает и движется в сердце, слово — на языке и в устах; однако же они неразлучны и ни на минуту не бывают лишены друг друга. Ни мысль не бывает без слова, ни слово без мысли..., в ней получив бытие. Мысль есть как бы внутри сокровенное слово, и слово есть обнаруживание мысли. Мысль переходит в слово, и слово переносит мысль на слушателей, и таким образом мысль при посредстве слова внедряется в душах слушающих, входя в них вместе с словом. И мысль, будучи, сама от себя, есть как бы отец слова, а слово — как бы сын мысли; прежде мысли оно невозможно, но и не откуда-либо извне произошло оно вместе с мыслью, а из нее самой проникло. Так и Отец, величайшая и всеобъемлющая Мысль, имеет Сына — Слово, первого Своего Истолкователя и Вестника” (приведено у св. Афанасия De sentent. Dionis., n. 15). — Тем же образом, образом отношения слова к мысли, широко пользуется и о. Иоанн Кронштадтский в своих размышлениях о Пресвятой Троице (*“Моя жизнь во Христе”*). — В приведенной цитате из св. Дионисия Александрийского ссылка на Псалтырь показывает, что мысли Отцов Церкви базировались в применении имени *“Слово”* на Священном Писании не только Нового Завета, но и Ветхого Завета. Таким образом, нет оснований утверждать, что имя Логос-Слово заимствовано христианством из философии, как это делают некоторые западные толкователи.

Конечно, Отцы Церкви, как и сам ап. Иоанн Богослов, не проходили без внимания также и мимо того понятия Логоса, как оно трактовалось в философии греческой и у иудейского философа — александрийца Филона (понятия Логоса, как личного существа, посредствующего между Богом и миром, или же как безличной божественной силы) и **противопоставляли** их пониманию Логоса христианское учение о Слове — Единородном Сыне Божиим, единосущном Отцу и равнобожественном с Отцом и Духом.

Об исхождении Святого Духа.

Древнеправославное учение о личных свойствах Отца, Сына и Святого Духа искажено в латинской церкви созданием учения о вневременном, превечном нисхождении Святого Духа от Отца и Сына (Filioque). Выражение, что Дух Святой исходит от Отца и Сына ведет свое начало от блаж. Августина, который в ходу своих богословских рассуждений нашел возможным выразиться так в одних местах своих сочинений, хотя в других местах исповедует, что Дух Святой исходит от Отца. Появившись, таким образом, на Западе, оно стало там получать распространение около седьмого века; утвердилось же оно там, как обязательное, в девятом веке. Еще в начале 9-го века папа Лев 3-й — хотя он сам лично и

склонялся на сторону этого учения, — запретил изменять текст Никео-цареградского Символа веры в пользу этого учения, и для этого приказал начертать Символ веры в его древнем православном чтении (т. е. без *Filioque*) на двух металлических досках: на одной — по-гречески, а на другой — по-латински, — и выставил в базилике св. Петра с надписью: “Я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее.” Это было сделано папой после Аахенского собора (бывшего в девятом веке, под председательством императора Карла Великого) в ответ на просьбу этого собора, чтобы папа объявил *Filioque* общецерковным учением.

Тем не менее новосозданный догмат продолжал на Западе распространяться, — и когда в половине девятого века к болгарам явились латинские миссионеры, в их символе веры стояло *Filioque*.

По мере обострения отношений между папством и православным Востоком, латинский догмат все более и более укреплялся на Западе и, наконец, признан был там общеобязательным догматом. От Римской церкви это учение было унаследовано и протестантством.

Латинский догмат *Filioque* представляет собою существенное и важное уклонение от православной истины. Он подвергнут был детальному разбору и обличению особенно со стороны патриархов Фотия и Михаила Керуллария, а также еп. Марка Ефесского, участника Флорентийского собора. Адам Зерникав (в 18-м веке), перешедший из римокатоличества в Православие, в своем сочинении “Об исхождении Святого Духа” приводит около тысячи свидетельств из творений свв. Отцов Церкви в пользу православного учения о Святом Духе.

В новое время римская Церковь, из целей “миссионерских” затушевывает разницу (вернее — ее существенность) между православным учением о Святом Духе и римским; с этой целью папы оставили для “восточного обряда” древнеправославный текст Символа веры, без слов “и от Сына.” Такой прием нельзя понимать как полуотказ Рима от своего догмата; в лучшем случае, это лишь прикрытый взгляд Рима, что православный Восток — отсталый в смысле догматического развития, и к этой отсталости нужно относиться снисходительно, и что догмат, выраженный на Западе в развитом виде (*explicite*, соответственно римской теории “развития догматов”), скрыт в православном догмате в необнаруженном еще состоянии (*implicite*). Но в латинских догматиках, предназначенных для внутреннего пользования, встречаем определенное трактование православного догмата об исхождении Духа Святого как “ереси.” В латинской догматике доктора богословия А. Санды, официально утвержденной, читаем: “Противниками (данного Римского учения) являются греки схизматики, которые учат, что Дух Святой исходит от одного Отца. Уже в 808 г. Греческие монахи протестовали против внесения латинянами слова *Filioque* в Символ... Кто был родоначальником этой ереси, неизвестно” (*Sinopsis Theologie Dogmaticae specialist. Autore D-re A. Sanda. Volum. I, стр. 100, Изд. Гердера, 1916*).

Между тем латинский догмат не согласуется ни со Священным Писанием, ни со Священным общецерковным Преданием, не согласуется даже с древнейшим преданием местной Римской церкви.

Римские богословы приводят в его защиту ряд мест из Священного Писания, где Дух Святой именуется “Христовым,” где говорится, что Он подается Сыном Божиим: отсюда выводят заключение, что Он исходит и от Сына.

(Главнейшие из этих мест, приводимых римскими богословами: слова Спасителя ученикам о Святом Духе Утешителе: *“От Моего возьмет и возвестит вам”* (Иоан. 16:14); слова ап. Павла: *“Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего* (Гал. 4:6); того же Апостола *“Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его”* (Рим. 8:9); Евангелие Иоанна: *“Дунул и говорит им: примите Духа Святого”* (Иоан. 20:22)).

Равным образом, римские богословы находят в творениях свв. Отцов Церкви места, где нередко говорится о ниспослании Духа Святого *“через Сына,”* а иногда даже об *“нисхождении через Сына.”*

Однако никакими рассуждениями никто не может закрыть совершенно определенных слов Спасителя: *“Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца”* — и рядом — других слов: *“Дух истины, Который от Отца исходит.”* Св. Отцы Церкви не могли ничего другого вкладывать в слова *“через Сына,”* как только то, что содержится в Священном Писании.

В данном случае римо-католические богословы смешивают два догмата: догмат личного бытия Ипостасей и непосредственно связанный с ним, однако особый, догмат единосущия. Что Дух Святой единосущен Отцу и Сыну, что поэтому Он есть Дух Отца и Сына, это непререкаемая христианская истина, ибо Бог есть Троица единосущная и нераздельная.

Ясно выражает эту мысль блаж. Феодорит: *“О Духе Святом говорится, что не от Сына или через Сына Он имеет бытие, но что Он от Отца исходит, свойственен же Сыну, как именуемый единосущным с Ним”* (Блаж. Феодорит: О Третьем Вселенском соборе).

И в православном богослужении часто слышим слова, обращенные к Господу Иисусу Христу: **Духом Твоим Святым** просвети нас, наставь, сохрани... Православно также само по себе выражение *“Дух Отца и Сына.”* Но эти выражения относятся к догмату единосущия, и его необходимо отличать от другого догмата, догмата рождения и нисхождения, в котором указывается, по выражению свв. Отцов, бытийная Причина Сына и Духа. Все восточные Отцы признают, что Отец есть — единственная Причина — Сына и Духа. Поэтому, когда некоторые Отцы Церкви употребляют выражение *“через Сына,”* то как раз именно этим выражением они охраняют догмат нисхождения от Отца и нерушимость догматической формулы *“от Отца исходит.”* Отцы говорят о Сыне — *“через,”* чтобы оградить выражение *“от,”* относящееся только к Отцу.

К этому следует еще прибавить, что встречающееся у некоторых св. Отцов выражение *“через Сына”* в большинстве случаев определенно относится к явлениям Святого Духа в мире, т. е. к промыслительным действиям Св. Троицы, а не к жизни Бога в Самом Себе. Когда Восточная Церковь впервые заметила искажение догмата о Святом Духе на Западе и стала укорять западных богословов в нововведениях, то св. Максим Исповедник (в VII в.), желая защитить западных, тем и оправдывал их, что они словами *“от Сына”* имеют в виду указать, что Дух Святой *“через Сына подается твари, является, посылается,”* но — не то, что Дух Святой имеет от Него бытие. Сам св. Максим Исповедник держался строго учения Восточной Церкви о нисхождении Духа Святого от Отца и написал об этом догмате специальный трактат.

О промыслительном ниспослании Духа Сыном Божиим говорится в словах: *“Его же Я пошлю вам от Отца.”* Так мы и молимся: Господи, иже Пресвятого Твоего Духа в третий час апостолам Твоим ниспославый, того, Благий, не отыми от нас, но обнови в нас, молящихся Тебе.

Смешивая тексты Священного Писания, говорящие об “нисхождении” и о “ниспослании,” римские богословы переносят понятие о промыслительных отношениях в самую глубину бытийных отношений Лиц Святой Троицы.

Вводя новый догмат, Римская церковь, кроме догматической стороны, нарушила постановление Третьего и последующих соборов (4-7 соборов), запрещающее вносить какие бы то ни было изменения в Никейский Символ веры после того, как второй вселенский собор дал ему окончательную форму. Таким образом, она совершила и резкое правонарушение каноническое.

Когда же римские богословы стараются внушить, что вся разница между римокатоличеством и православием в учении о Святом Духе та, что первое учит об нисхождении “и от Сына,” а второе — “через Сына,” то в таком утверждении кроется по меньшей мере недоразумение (хотя иногда и наши церковные писатели, вслед за католическими, позволяют себе повторять эту мысль): ибо выражение “через Сына” вообще не составляет догмата Православной Церкви, а является лишь объяснительным приемом некоторых свв. Отцов в учении о Святой Троице; сам же смысл учения Православной Церкви и церкви Римо-католической различен по существу.

Единосушие и Равночестность Лиц Святой Троицы.

Три Ипостаси Святой Троицы имеют одно и то же существо, каждая из Ипостасей имеет полноту божества, безбрежную и неизмеримую; три Ипостаси равночестны и равнопоклоняемы.

Что касается полноты божественности Первого Лица Святой Троицы, то еретиков, отвергающих или умалявших ее, в истории христианской Церкви не было. Однако отклонения от подлинно христианского учения о Боге Отце встречаем. Так, в древности под влиянием гностиков вторгалось — и в позднейшее время под влиянием так наз. Идеалистической философии первой половины 19-го века (главным образом, Шеллинга) вновь возникло — учение о Боге, как Абсолюте, Боге, отрешенном от всего ограниченного, конечного (само слово “абсолют” значит “отрешенный”) и поэтому не имеющем непосредственной связи с миром, нуждающемся в Посредниках; таким образом, понятие Абсолюта сближалось с именем Бога Отца и понятие Посредника с именем Сына Божия. Такое представление совершенно не согласно с христианским пониманием, с учением слова Божия. Слово Божие учит нас, что Бог близок миру, что **Бог есть Любовь**, что Бог — Бог Отец — так возлюбил мир, что Сына Своего Единородного дал, чтобы всякий верующий в Него имел жизнь вечную; Богу Отцу, нераздельно с Сыном и Духом, принадлежит творение мира и непрестанное промышление о мире. Если в слове Божиим Сын называется Посредником, то потому, что Сын Божий воспринял на Себя человеческую природу, стал Богочеловеком и соединил в себе Божество с человечеством, соединил земное с небесным, но все не потому, что Сын есть якобы необходимое связующее начало между бесконечно далеким от мира Богом Отцом и тварным конечным миром.

В истории Церкви **главная** догматическая работа свв. Отцов была направлена на утверждение истины единосушия, полноты божественности и равночестности Второй и Третьей Ипостасей Святой Троицы.

Единосушие и Равночестность Бога Сына с Богом Отцом.

В первохристианский период пока не была точно сформулирована в строго определенных терминах вера Церкви в единосушие и равенство Лиц Святой Троицы, бывало так, что и те церковные писатели, которые тщательно обретали свое согласие с вселенским Церковным сознанием и не имели намерения нарушать его какими-нибудь своими личными взглядами, допускали иногда, рядом с ясными православными мыслями, выражения о Божестве Лиц Святой Троицы не вполне точные, не утверждавшие ясно равенства Лиц.

Это объяснялось, главным образом, тем, что пастыри Церкви вкладывали в один и тот же термин — одно содержание, другие — другое. Понятие “существо” в греческом языке выражалось словом *usia*, и этот термин понимался всеми, в общем, одинаково. Что касается понятия “Лица,” то оно выражалось разными словами: *ipostasis*, *prosopon*. Вносило неясность различное применение слова “ипостась.” Этим термином одни обозначали “Лице” Святой Троицы, другие же “Существо.” Это обстоятельство затрудняло взаимное понимание, пока, по предложению св. Афанасия, не было постановлено разуметь определенно под словом “ипостась” — “Лице.”

Но помимо этого, в древнехристианский период были еретики, сознательно отвергавшие или умалявшие Божество Сына Божия. Ереси этого рода были многочисленны и по временам производили сильные волнения в Церкви. Таковы были, в особенности, еретики: в век апостольский евиониты (по имени еретика Евиона); ранние свв. Отцы свидетельствуют, что против них св. евангелист Иоанн Богослов написал свое Евангелие; в третьем веке Павел Самосатский, обличенный двумя антиохийскими соборами, в том же веке.

Но самым опасным из всех еретиков был — в четвертом веке — Арий, пресвитер александрийский. Арий учил, что Слово, или Сын Божий, получил свое начало бытия во времени, хотя и прежде всего; что Он сотворен Богом, хотя потом через Него Бог сотворил все; что Он называется Сыном Божиим только как совершеннейший из сотворенных духов и имеет естество иное, нежели Отец, не Божественное.

Это еретическое учение Ария взволновало весь христианский мир, так как увлекло очень многих. Против него был созван в 325 году первый Вселенский собор, и на нем 318 первосвятителей Церкви единодушно выразили древнее учение Православия и осудили лжеучение Ария. Собор торжественно изрек анафему на тех, кто утверждает, что Он сотворен или что Он — от иной Сущности, чем Бог Отец. Собор составил Символ веры, подтвержденный и дополненный впоследствии на Втором Вселенском соборе. Единство и равночестность Сына Божия с Богом Отцом собор выразил в Символе веры словами: “единосущна Отцу.”

Арианская ересь после собора разбилась на три ветви и продолжала существовать еще несколько десятилетий. Она подвергнута была дальнейшему опровержению, о ее подробностях сообщалось на нескольких поместных соборах и в сочинениях великих Отцов Церкви 4 века, а отчасти и 5-го века (Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Епифания, Амвросия Медиоланского, Кирилла Александрийского и др.). Однако дух этой ереси и потом находил себе место в различных лжеучениях, как средних веков, так и нового времени.

Отцы Церкви, отвечая арианам на их рассуждения, не оставили без внимания ни одного из тех мест Священного Писания, на какие ссылались еретики в оправдание своей мысли о неравенстве Сына с Отцом. В группе изречений Священного Писания, говорящих как бы о неравенстве Сына с Отцом, нужно иметь в виду следующее: а) что Господь Иисус

Христос есть не только Бог, но стал Человеком, и такие изречения могут относиться к Его человечеству; б) что, кроме того Он как Искупитель наш находился в дни Своей земной жизни в состоянии добровольного уничижения, *“Смирил Себя, быв послушным даже до смерти”* (Филип. 2:7-8); поэтому, даже тогда, когда Господь говорит о Своем Божестве, Он, как посланный Отцом, как пришедший исполнить на земле волю Отца, ставит Себя в послушание Отцу, будучи единосущен и равночестен Ему, как Сын, давая нам пример послушания; это подчиненное отношение относится не к Существу (*usia*) Божества, а к действию Лиц в мире: Отец — посылающий; Сын — посылаемый. Это есть послушание любви.

Такое именно значение имеют, в частности, слова Спасителя в Евангелии Иоанна: *“Отец Мой более Меня”* (Иоан. 14:28). Нужно обратить внимание, что они сказаны ученикам в прощальной беседе после слов, выражающих мысль о полноте Божественности и единстве Сына с Отцом — *“Кто любит Меня, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и Мы к нему придем и обитель у него сотворим”* (ст. 23). В этих словах Спаситель объединяет Отца и Себя в одном слове “Мы” и говорит в одинаковой степени от имени Отца и от Своего; но как посланный Отцом в мир (ст. 24), Он ставит Себя в подчиненное отношение к Отцу (28).

Когда Господь сказал: *“О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец”* (Марк. 13:32), — сказал о Себе в состоянии добровольного уничижения; ведущий по Божеству, Он смирил Себя до неведения по человечеству. Подобным образом толкует эти слова св. Григорий Богослов.

Когда сказал Господь: *“Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты”* (Матф. 26:39), — показал в Себе человеческую немощь плоти, однако согласовал Свою человеческую волю со Своей Божеской волей, которая есть одна с волей Отца (блаж. Феофилакт). Истина эта выражена в словах евхаристического канона литургии св. Иоанна Златоуста об Агнце — Сыне Божиим, *“когда пришел, и все о нас завершил все предопределенное относительно нас, в ночь, в которую был предан, или вернее Сам Себя предал за жизнь мира.”*

Когда воззвал Господь на кресте: *“Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?”* (Матф. 27:46), — то воззвал от лица всего человечества. Он пришел в мир для того, чтобы перестрадать с человечеством его вину и его отдаление от Бога, его оставленность Богом, ибо, как говорит пророк Исаия, Он *“Грехи наши носит и о нас болеет.”* Так изъясняет эти слова Господа св. Григорий Богослов.

Когда, отходя на небо по воскресении Своем, Господь сказал ученикам Своим: *“Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему”* (Иоан. 20:17), — то говорил не в одном и том же смысле о Своем отношении к Отцу и об их отношении к Отцу Небесному. Поэтому и сказал в раздельности: не “нашему” Отцу, а “Отцу Моему и Отцу вашему.” Бог Отец есть Отец Его по естеству, а наш — по благодати (Преп. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, книга 4, глава 8). В словах Спасителя заключена та мысль, что Отец Небесный стал теперь и нашим Отцом — и мы Его детьми — по благодати. Это совершено земной жизнью, крестной смертью и воскресением Христовым. *“Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими,”* — пишет апостол Иоанн (1 Иоан. 3:1). По совершении дела нашего усыновления Богу Господь возносится к Отцу как Богочеловек, т. е. не только в Божестве Своем, но

и в Человечестве, и, будучи единого естества с нами, присоединяет слова: к Богу Моему и Богу вашему,” внушая, что Он навсегда соединился с нами Своим Человечеством.

Подробное рассмотрение этих и подобных мест Священного Писания находится у св. Афанасия Великого (в словах против ариан), у св. Василия Великого (в IV книге против Евномия), у св. Григория Богослова и др., писавших против ариан.

Но если есть подобные приведенным неявные выражения в Священном Писании об Иисусе Христе, то зато многочисленны, и можно было бы сказать — бесчисленны, места, свидетельствующие о Божестве Господа Иисуса Христа. О Нем свидетельствует евангелие, взятое в целом. Из отдельных мест укажем лишь некоторые, главные. Одни из них говорят, что Сын Божий есть истинный Бог. Другие — что Он равен Отцу. Третьи — что Он единосущен Отцу.

Необходимо помнить, что именование Господа Иисуса Христа Богом (*Theos*) само по себе говорит о полноте Божества. “Бог” не может быть (с точки зрения логической, философской) — “второй степени,” “низшего разряда,” Бог ограниченный. Свойства Божественной природы не подлежат условности, изменению, уменьшению. Если “Бог,” то всецело, а не частично. На это указывает ап. Павел, говоря о Сыне, что *“Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно”* (Кол. 2:9). Что Сын Божий есть Истинный Бог, говорит:

а) Прямое именование Его **Богом** в Священном Писании: *“В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть”* (Иоан. 1:1-3).

“Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти” (1 Тим. 3:16).

“Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам (свет и) разум, да познаем (Бога) истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе: Сей есть истинный Бог и жизнь вечная” (1 Иоан. 5:20).

“Их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный во веки, аминь” (Рим. 9:5).

“Господь мой и Бог мой!” — восклицание апостола Фомы (Иоан. 20:28).

“Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровью Своею” (Деян. 20:28).

“Благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа” (Тит. 2:12-13). Что наименование “великого Бога” принадлежит здесь Иисусу Христу, в этом удостоверяемся из построения речи на греческом языке (общий член к словам “Бога и Спаса”) и из контекста данной главы.

б) именование Его **“Единородным”**:

“И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца” (Иоан. 1:14,18).

“Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную”(Иоан. 3:16).

О равночестности Сына с Отцом: *“Отец Мой доныне делает, и Я делаю”* (Иоан. 5:17).

“Ибо что творит Он, то и Сын творит также” (— ст. 19).

“Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет” (— ст. 21).

“Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе” (— ст. 26).

“Дабы все чтити Сына, как чтут Отца” (—ст. 23).

О единосущии Сына с Отцом:

“Я и Отец — одно” (Иоан. 10:30): *en esmen* — единосущны.

“Я в Отце, и Отец во Мне” (есть, Иоан. 24:11; 10:38).

“И все Мое Твое, и Твое Мое” (Иоан. 17:10).

Слово Божие также говорит в вечности Сына Божия.

“Я — Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель” (Откр. 1:8).

“И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира” (Иоан. 17:5).

О вездесущии Его:

“Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, суущий на небесах” (Иоан. 3:13).

“Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них” (Матф. 18:20).

О Сыне Божиим как Творце мира:

“Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть” (Ин. 1:3).

“Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; И Он есть прежде всего, и все Им стоит” (Кол. 1:16-17).

Равным образом, слово Божие говорит и о других Божеских свойствах Господа Иисуса Христа.

Что касается Священного Предания, то оно содержит вполне ясные свидетельства о всеобщей вере христиан первых веков в истинное Божество Господа Иисуса Христа. Всеобщность этой веры видим —

- Из Символов веры, еще до Никейского собора употреблявшихся в каждой поместной церкви;
- Из исповеданий веры, составленных на соборах или от лица собора пастырей Церкви до 4-го века;
- Из писаний Мужей апостольских и Учителей Церкви первых веков;
- Из письменных свидетельств лиц, внешних по отношению к христианству, сообщающих о том, что христиане поклоняются “Христу как Богу” (напр., письмо Плиния Младшего к императору Траяну; свидетельство врага христиан писателя Цельса и др.).

Единосушие и Равночестность Св. Духа с Богом Отцом и Сыном Божиим.

В истории древней Церкви умаление еретиками Божественного достоинства Сына Божия обычно сопровождалось умалением со стороны еретиков достоинства Духа Святого.

Во втором веке ложно учил о Святом Духе еретик Валентин, говоривший, что Дух Святой не различается по Своей природе от ангелов. Также думали и ариане. Но главой еретиков, искажавших апостольское учение о Святом Духе, был Македоний, занимавший Константинопольскую архиепископскую кафедру в IV веке, нашедший себе последователей в бывших арианах и полуарианах. Он называл Святого Духа творением Сына, служебным Отцу и Сыну. Обличителями его ереси явились Отцы Церкви: свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Афанасий Великий, Григорий Нисский, Амвросий, Амфилохий, Диодор Тарсийский и др., писавшие сочинения против еретиков. Лжеучение Македония было опровергнуто сначала на ряде поместных соборов и, наконец, на Втором Вселенском, Константинопольском (381 года). Второй Вселенский собор, в охранение православия, дополнил Никейский символ веры словами: **“(веруем) и в Духа Святого, Господа, Животворящего, иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшего пророки,”** — а также дальнейшими членами, входящими в Никео-цареградский Символ веры.

Из многочисленных свидетельств о Святом Духе, имеющих в Священном Писании, особенно важно иметь в виду такие места, которые а) подтверждают учение Церкви, что Дух Святой есть не безличная Божественная сила, а Лицо Святой Троицы, и б) утверждают Его единосушие и равное Божественное достоинство с первым и вторым Лицами Святой Троицы.

а) К свидетельствам первого рода — что Дух Святой есть носитель личного начала, относятся слова Господа в прощальной беседе с учениками, где Господь называет Духа Святого *“Утешителем,”* Который *“придет,”* *“научит,”* *“обличит”*: *“Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне”* (Иоан. 15:26)... *“И Он, пришедши, обличит мир о грехе, и о правде, и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; О правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; О суде же, что князь мира этого осужден* (Иоан. 16:8-11).

О Духе как о Лице ясно говорит ап. Павел, когда, рассуждая о различных дарованиях от Духа Святого — дарах мудрости, знания, веры, исцелений, чудотворений, различения духов, разных языков, истолкования разных языков, — заключает: *“Все же это производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно”* (1 Кор. 12:11).

б) О Духе как Боге говорят слова ап. Петра, обращенные к утаившему цену своего имени Анании: *“Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому... Ты солгал не людям, а Богу”* (Деян. 5:3-4).

О равночестности и единосушности Духа с Отцом и Сыном свидетельствуют такие места, как —

“крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа” (Матф. 28:19),

“Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами” (2 Кор. 13:13):

Здесь наравне называются все три Лица Святой Троицы. Сам Спаситель выразил Божественное достоинство Духа Святого в следующих словах: *“Если кто скажет слово на*

Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в этом веке, ни в будущем” (Матф. 12:32).

Переход ко Второй Части Догматического Богословия.

Когда мысль человека направляется к уразумению **жизни Бога в Самом Себе**, эта мысль теряется в своей беспомощности и приходит лишь к сознанию неизмеримого и непостижимого **величия** Божия, бесконечной, непроходимой разницы между тварью и Богом, такой разницы, что невозможно делать никакого сравнения между ними.

Но когда та же мысль верующего человека обращается к **познанию Бога в мире**, в действиях Божиих в мире, она всюду, во всем, видит силу Божию, мысль Божию, благодать и милость Божию. *“Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны”* (Рим. 1:20).

Далее, обращаясь к своей душе, углубляясь в себя самого, сосредоточиваясь в молитве, пребывая в Церкви Христовой, человек по мере своего духовного роста становится способным уразумевать невыразимую словами близость Божию к Его творению, в особенностях же к человеку.

И далее, — перед духовными глазами верующего христианина предстает бездна — безграничная и светлая — всепревосходящий любви Божией к каждому из нас, открывшейся в ниспослании в мир и в крестной смерти Сына Божия ради нашего **спасения**.

В познавании премудрости и благодати Божией, близости Божией, любви Божией; а с другой стороны, в познавании того, что нужно человеку для получения спасения и для приближения к Богу, — состоит конечная цель Догматического богословия во второй его части.

Вторая часть трактует, таким образом,

- о Боге
- Творце и Промыслителе,
- Спасителе нашем и Осветителе, и
- Завершителе судеб мира.

Часть вторая.

О Боге в Его явлении миру.

Содержание:

Бог — Творец мира.

Образ творения мира.
Побуждение к творению.
О совершенстве творения.
Природа и назначение ангельского мира
Ангелы в Священном Писании.
Творение ангелов.
Природа ангелов.
Степень совершенства ангелов.
Число ангелов; ангельские степени.
Служение ангелов.
Человек — венец творения
Душа как самостоятельная субстанция, отличная от тела.
О происхождении душ отдельных людей.
Бессмертие души.
Душа и дух.
Образ Божий в человеке.
Назначение человека.
От величия творения — к несравненному величию Творца.

Бог — Творец мира.

В начале сотворил Бог небо и землю. Величественно стоит, возвышаясь, независимо от древних мифологических сказаний о происхождении мира, от разных сменяющих друг друга, гипотез о начале и развитии мирового порядка, — начертанное на первой странице Библии Боговдохновенное Моисеево повествование о сотворении мира. Оно чрезвычайно кратко. Но в этой краткости охвачена вся история мироздания. Оно дано при помощи самого элементарного языка, словарь которого состоял из нескольких сотен слов и был во все лишен отвлеченных понятий, так нужных для выражения истин религиозных. Но от этой элементарности оно не теряет своего вечного значения.

Прямой целью Боговидца Моисея было — чрез сказание о творении — внушить своему народу, а чрез него и всему человечеству основные истины о Боге, о мире и о человеке.

Главная истина — **о Боге как Едином Духовном Существо**, независимом от мира. Первые слова книги Бытия: *“В начале сотворил Бог...”* — внушают, что Бог есть единственное, вневременное, вечное, самобытное Бытие, Источник всякого бытия, Дух Премирный, так как Он существовал и прежде создания мира, Бытие вне пространственное, не связанное с небом, так как небо создано вместе с землей. Бог Един. Бог есть Личное Разумное Существо.

Представив последовательные этапы творения мира, Бытописатель заканчивает это свое повествование словами: *“И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма.”*

Из данной Моисеем величественной схемы происхождения мира следует также ряд прямых выводов о мире, а именно:

1) **о том, как возник мир:**

- а) мир не существует вечно, а появился во времени;
- б) не сам собой образовался, а обязан воле Божией;
- в) явился не в один миг, а создавался в последовательности от простого к более сложному;
- г) он сотворен не по необходимости, а по свободному хотению Божию;
- д) сотворен Словом Божиим с участием животворящего Духа;

2) **о том, какова природа мира:**

- а) мир по существу отличен от Бога: он не есть
- ни часть Его существа;
- ни Его эманация (схождение),
- ни Его тело;
- б) сотворен не из какого-нибудь вечно существовавшего материала, а приведен в бытие из полноты небытия;
- в) все, что есть на земле, создано из земных стихий, “изведено” водой и землей, по велению Божию, кроме души человека, носящей в себе образ и подобие Божие;

3) **о том, каковы следствия творения:**

- а) Бог остается по своей природе отличным от мира, и мир от Бога;
- б) Бог не потерпел никакой убыли и не приобрел для Себя никакого восполнения от создания мира;
- в) в мире нет ничего несотворенного, кроме Самого Бога;
- г) все сотворено “хорошо весьма,” значит, зло не явилось вместе с творением мира.

Только на тех основах, которые даны в Моисеевом сказании о происхождении мира, возможна истинная религия.

Без признания Личного Бога мы не могли бы Его любить, Его прославлять, благодарить, искать у Него помощи, Ему молиться; мы были бы, как сироты, не знающие ни отца, ни матери.

Если бы мир был совечен Богу, это значило бы, что Он в каком-то отношении равен Богу, в каком-то отношении независим от Бога, а в каком-то случае сам был бы полубог, со своей изменчивостью и существующим в нем злом, разложением и смертью. Это вело бы к мысли об ограниченности Божества, то есть к извращению самой идеи Божества как существа неограниченного; или же вело бы к двубожию.

Если бы мир был рожден из существа Божия, по эманации, то он сам по достоинству был бы, как Бог. Тогда не было бы существа **Высшего** над нами; если мир есть Божество, то и мы сами в нем — Божества, — и не было бы для нас Бога.

Но мир имеет начало. Мир сотворен во времени. Есть Высшая, Вечная, Премудрая, Всемогущая, Благая Сила над нами, к которой радостно устремляется и прилепляется дух верующего человека, с любовью взывая: *“Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих”* (Пс. 103).

Образ творения мира.

Мир сотворен из ничего. Лучше сказать: приведен в бытие из небытия, как Отцы обычно и выражаются, т.к. если говорим “из,” то, очевидно, уже думаем о материале, но “ничто” не является материалом. Однако условно принято и вполне допустимо пользоваться этим выражением ради его простоты и краткости.

Что сотворение есть приведение из полного небытия, об этом говорит слово Божие во многих местах:

“все сотворил Бог из ничего” (2 Маккав. 7:28),

“так что из невидимого произошло видимое” (Евр. 11:3),

“называющим несуществующее, как существующее” (Рим. 4:17).

Само время получило свое начало от сотворения мира: до того была вечность. И Священное Писание говорит: *“через Которого (Сыном Своим) и веки сотворил”* (Евр. 1:2): слово **веки** имеет здесь значение “времени”; можно сказать поэтому: мир сотворен одновременно со временем.

О днях творения — блаж. Августин в своем труде “О граде Божием” говорит так:

“Какого рода эти дни — представить это нам или крайне трудно, или даже вовсе невозможно; а тем более невозможно говорить о том” (кн. 9, гл. 6).

“Мы видим, что обыкновенные наши дни имеют вечер вследствие захода солнца и утро вследствие восхода солнца, о сотворении которого говорится в день четвертый. Повествуется, правда, что с первых же пор словом Божиим сотворен свет и что Бог разделил между светом и тьмою и назвал этот свет днем, а тьму ночью; но какого рода был этот свет, каким поочередным движением и какого рода вечер и утро производил он, — это недоступно нашему разумению, и не может, понято нами соответственно тому, как оно есть; хотя мы должны верить этому без колебания...” (кн. 11, гл.7).

Бог сотворил мир МЫСЛЬЮ Своей, хотением, словом или повелением (“Прав. Исп. Веры”). *Он сказал, и сделалось, повелел — и сотворилось* (Пс. 148:5). Сказал (**рече**) обозначает мановение. Под “словом” Божиим, как замечают Отцы Церкви, здесь должно разуметь не какой-либо членораздельный звук или подобно нашему слово; нет, это творческое слово обозначает только мановение или выражение всемогущей воли Божией, производшее из ничтожества вселенную.

Преп. Дамаскин пишет: “Как только благий и всеблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из не-сущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и невидимого. Творит же Он мыслью, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемое Духом, становится делом” (Точное изл. Прав. Веры, кн.2, гл. 2)

Таким образом, хотя мир сотворен во времени, но Бог имел **от вечности мысль о мире** (Августин, “Против ересей”). Однако избегаем выражения: “Сотворил из своей мысли,” чтобы не дать повода думать, что сотворил из своего Существа. Если слово Божие не дает нам права говорить о “предвечном бытии” всего мира, то по тем же основаниям нужно признать неприемлемой мысль о “предвечном существовании человечества” стремящуюся

проникнуть в наше богословие чрез одно из современных философско-богословских течений.

Участие всех Лиц Святой Троицы в творении исповедует св. Церковь, руководясь указаниями Священного Писания. В Символе веры читаем: “Верую в единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым... И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия... Им же вся быша... И в Духа Святаго, Господа Животворящего.” Ириней Лионский пишет: “Сын и Дух Святой, как бы руки Отца” (Против ересей, кн. 5, гл.6). Та же мысль и у Иоанна Кронштадтского (Моя жизнь во Христе).

Побуждение к творению.

О побуждении к творению в мысли Божией “Православное Исповедание” и “Пространный, Православный Катехизис” выражаются так: мир сотворен Богом, “дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати.” Мысль о милости и благодати Божией, выразившейся в сотворении мира, заключена во многих псалмах, напр. псалм. 102 и 103 (*Благослови, душа моя, Господа*), призывающих прославлять Господа и благодарить за свое бытие и за все промысление Божие. Те же мысли выражают и Отцы Церкви. Так, блаж. Феодорит пишет: “Господь не имеет надобности в восхваляющих, но по единой своей благодати даровал бытие ангелам, архангелам и всякому созданию” — и далее: “Бог ни в чем не нуждается; но Он, будучи бездна благодати, благоволил несущим даровать бытие.” — Преп. Иоанн Дамаскин: “Благий и всеблагий Бог не удовольствовался созерцанием Самого Себя, но по преизбытку Своей благодати благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его благодати.”

О совершенстве творения.

Слово Божие, а за ним Отцы Церкви поучают, что все созданное Богом — добро, и указывают на благоустройство мира как созданного Благим. Неразумная тварь, не имея, сама по себе нравственной свободы, в нравственном отношении ни добра, ни зла. Тварь разумная и свободная становится злою тогда, когда уклоняется от Бога, т.е. по своему греховному влечению, а не потому, что такой создана. *“И увидел Бог свет, что он хорош”* (Быт. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25). *“И вот, хорошо весьма”* (ст. 31).

Бог создал мир совершенным. Однако Откровение не содержит в себе той мысли, чтобы настоящий мир был совершенным настолько, что он уже не нуждался бы или был бы неспособен к дальнейшему совершенствованию, в дни ли его творения или в его позднейшем и нынешнем состоянии. Земной мир, в лице своих высших представителей — человечества, предназначен к новой, высшей форме жизни. Божественное Откровение учит о замене этого состояния мира некогда лучшим и совершеннейшим, когда будут *“новое небо и новая земля”* (2 Петр.3:13) и когда сама тварь *“освободится от рабства тлению”* (Рим. 8:21).

На вопрос: “В чем протекала жизнь Божия до сотворения мира? — блаженный Августин отвечает: “Лучше всего, ответу — не знаю.” Св. Григорий Богослов рассуждает: “Он созерцал вожделенную светлость Своей доброты”: “Поскольку Богу нельзя приписать бездеятельности и несовершенства, — то чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? — Она созерцала вожделенную светлость Своей доброты, равную и равно совершенную светозарность Трисиянного Божества, известную единому Божеству и кому открыл то Бог. Мир-

родный Ум рассматривал также в великих Своих представлениях составленные Им образы мира, который хотя произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами: и что будет, и что было, и что есть теперь” (Григ. Богослов, слово 4, О мире).

На вопрос: в чем выражалось всемогущество Божие, когда не было мира? Св. Мефодий Патарский замечает: “Бог Всемогущ, вне всякой зависимости от вещей, Им сотворенных.”

Природа и назначение ангельского мира.

Первое и высшее место во всей лестнице тварного бытия занимают чистые и бесплотные духи. Они существа не только высшие сравнительно и совершеннейшие, но они имеют весьма важное влияние на жизнь людей, хотя они и невидимы для нас.

Что нам открыто о них? Как и когда они произошли? Какая дарована им природа и — всем ли в одинаковой мере? Какое назначение и образ их бытия?

Ангелы в Священном Писании.

Наименование “ангел” значит “вестник.” Этим словом определяется, главным образом, их служение роду человеческому. И человечество от дней своего райского состояния знало об их существовании. Отражение этого факта видим и в других древних религиях, не только иудейской.

“По изгнании из рая впавших в грех людей херувим был поставлен с пламенным мечом, обращающимся охранять двери рая” (Быт. Гл.3). Авраам, посылая слугу своего к Нахору, обнадеживал его убеждением, что Господь пошлет с ним ангела Своего и благоустроит путь его (Быт. 24:7). Иаков видел ангелов и во сне (в видении таинственной лестницы; на пути в Месопотамию, — Быт. 28) и наяву (на пути домой, к Исаву, когда он увидел “ополчение” ангелов Божиих, — Быт. 32:1-2). В Псалтыре много раз говорится об ангелах (напр., “*хвалите Его, все ангелы Его,*” Пс.148:2, “*ибо ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих,*” Пс. 90:11). Равным образом, о них читаем в книге Иова и у пророков. Пророк Исаия видел серафимов, окружающих Престол Божий; пророк Иезекииль видел херувимов в видении Дома Божия (Иезек, гл.10; Исаии гл.6).

Новозаветное Откровение содержит очень много сообщений и упоминаний об ангелах. Ангел возвестил Захарии зачатие Предтечи, ангел возвестил Пресвятой Деве Марии рождение Спасителя и являлся во сне Иосифу, многочисленное воинство ангелов воспело славу рождения Христова, ангел благовествовал пастухам рождение Спасителя, удержал Волхвов от возвращения к Ироду, ангелы служили Иисусу Христу по искушению Его в пустыне, ангел явился для укрепления Его в саду Гефсиманском, ангелы возвестили мироносицам о воскресении Его, а апостолам при вознесении Его на небо о втором Его пришествии. Ангелы разрешили узы Петра и других апостолов (Деян. 5:19) и одного апостола Петра (12:7-15), ангел явился Корнилию и преподал ему указание призвать к себе для наставления в слове Божиим ап. Петра (Деян. 10:3-7), ангел возвестил ап. Павлу, что ему должно предстать пред кесаря (Деян. 27:23-24). Видение Ангелов лежит в основании откровений, данных св. Иоанну Богослову, в Апокалипсисе.

Творение ангелов.

В Символе веры читаем: **“Верую в единого Бога... Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым.”** Мир невидимый, ангельский, сотворен Богом, сотворен раньше в мире видимого. *“При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости,”* — сказал Господь Иову (Иов. 38:7). Апостол Павел пишет: *“...ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли...”* (Кол. 1:16). Некоторые Отцы Церкви в первых словах книги Бытия: *“В начале сотворил Бог небо и землю,”* — понимают под небом не физическое небо, образованное впоследствии, а небо невидимое, или жилище горних сил. Многие учителя Церкви высказывают мысль, что Бог создал ангелов далеко прежде видимого мира (Амвросии, Иероним, Григорий Великий, Анастасий Синаит) и что при создании последнего они уже предстояли пред ликом Творца и служили Ему. Св. Григорий Богослов размышляет об этом так: *“Так как для благодати Божией не довольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось все далее и далее, так чтобы число облагодетельствованных было как можно больше (потому что это свойственно высочайшей благодати), — то Бог измышляет прежде всего ангельские небесные силы: и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершенно Духом... Поелику же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир, вещественный и видимый, или стройный состав неба и земли и того, что есть между ними”* Мысли св. Григория Богослова следует и св. Иоанн Дамаскин (Точное Исповед. Правосл. Веры, кн. 2, гл.3).

Природа ангелов.

По своей природе ангелы суть деятельные духи, имеющие разум, волю, знание. Они служат Богу, исполняют Его промыслительную волю и прославляют Его. Они — духи бесплотные, и поскольку принадлежат к миру невидимому, не поддаются лицемерию нашими телесными очами. *“Когда ангелы, наставляет преп. Иоанн Дамаскин, по воле Божьей являются достойным людям, то являются не такими, каковы сами в себе, а в таком преображенном виде, в каком плотские могут видеть их.”* В повествовании книги Товита ангел, сопровождающий Товита и его сына, сказал им о себе: *“все дни я был видим вами, но я не ел и не пил, а только взорам вашим представлялось это”* (Товит. 12:19).

“Впрочем, — высказывает мысль Иоанн Дамаскин, — бестелесными и невещественными называется ангел только по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, Единым несравнимым, все оказывается грубым и вещественным; одно Божество всецело невещественно и бестелесно.”

Степень совершенства ангелов.

Ангелы — духи совершеннейшие, они превосходят человека духовными силами; однако и они как существа тварные носят в себе печать ограниченности. Будучи бесплотными, они меньше, чем люди, зависимы от пространства и места и, т. к. с быстролетностью проходят необъятные пространства, появляются там, где им нужно действовать. Однако нельзя сказать, чтобы они существовали совершенно независимо от пространства и места или были бы вездесущи. Священное писание изображает ангелов то сходящими с неба на

землю, то восходящими с земли на небо, причем необходимо предполагается, что в одно и то же время не могут быть и на земле и на небе.

Ангелам принадлежит бессмертие, как об этом свидетельствует ясно и Писание, уча, что они умереть не могут (Лук. 20:36). Однако их бессмертие не есть бессмертие божественное, т. е. самобытное и безусловное, а зависит оно, как и бессмертие человеческих душ, всецело от воли и милости Божьей.

Ангелы как духи бесплотные в высшей степени способны к внутреннему саморазвитию, их ум возвышеннее сравнительно с умом человеческим; могуществом и силою, по изъяснению ап. Петра, они превосходят все земные начальства и власти (2 Петр. 2:11). Природа ангела выше природы человека, как это выражает Псалмопевец, когда с целью возвеличить человека замечает, что он “не много умалил его” по сравнению с ангелами (Пс. 8:6).

Однако их высокие качества имеют свои границы. Писание указывает, что они не знают глубины существа Божьего, ведомого одному Духу Божию (“*Божьего никто не знает кроме Духа Божия,*” — 1 Кор. 2:11), не знают будущего, ведомого тоже одному Богу (“*О дни же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец.*” — Мрк. 13:32), а также не постигают вполне тайны искупления, в которую желают проникнуть (“*во что желают проникнуть Ангелы,*” — 1 Петр. 1:12), и даже не знают всех помышлений человеческих (3 Цар. 8:39); наконец, они не могут сами по себе, без воли Божьей, творить чудеса (“*благословен Господь Бог... един творящий чудеса,*” — Пс. 71:18).

Число ангелов; ангельские степени.

Мир ангельский представляется в Священном Писании необычайно великим. Когда прор. Даниил видел в видении, его взору открылось, что “*тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним*” (Дан. 7:10). “*Многочисленное воинство небесное*” восхвалило пришествие на землю Сына Божьего (Лук. 2:13).

“Представь, говорит св. Кирилл Иерусалимский, как многочислен народ римский; представь, как многочисленны другие народы грубые, ныне существующие, и сколько их умерло за сто лет; представь, сколько погребено за тысячу лет; представь людей, начиная от Адама до настоящего дня: велико множество их, но оно еще мало в сравнении с ангелами, которых более. Их — девяносто девять овец; а род человеческий есть одна только овца. По обширности места должно судить и о многочисленности обитателей, сколько больше пространство; небеса небес содержат их необъятное число. Если написано, что “*тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним,*” — то это только потому, что большего числа пророк изречь не мог.” — При такой многочисленности ангелов, естественно предполагать, что в мире ангелов, как и в мире вещественном, есть разные степени совершенств, а потому и разные ступени, или иерархические степени сил Небесных. Так, слово Божие называет одних “ангелами,” других “архангелами” (1 Сол. 4:15; Иуды ст. 9).

Православная Церковь, руководясь взглядами древних церковных писателей и Отцов Церкви, а в частности, сочинением “О небесной иерархии,” носящим имя св. Дионисия Ареопагита, разделяет мир ангельский на девять ликов, или чинов, а эти девять — на три иерархии, по три чина в каждом. В первой иерархии состоят находящиеся ближе к Богу,

именно: престолы, херувимы и серафимы. Во второй, средней, иерархии: власти, господства, силы. В третьей, более близкой к нам: ангелы, архангелы, начала (Православное Исполование). Исчисление девяти ликов ангельских встречаем в “Постановлениях Апостольских,” у св. Игнатия Богоносца, у св. Григория Богослова, у св. Златоуста; позднее — у св. Григория Двоеслова, св. Иоанна Дамаскина и других. Вот слова св. Григория Двоеслова: “Мы принимаем девять чинов ангельских, потому что из свидетельства слова Божия знаем об ангелах, архангелах, силах, властях, началах, господствах, престолах, херувимах и серафимах. Так, о бытии ангелов и архангелов свидетельствуют почти все страницы Священного Писания; о херувимах и серафимах, как известно говорят больше книги пророческие; имена еще четырех чинов исчисляет апостол Павел в послании к Ефессянам, говоря: *“превыше всякого начальства, и Власти, и Силы, и Господства”* (Ефес. 1:21); и он же в послании к Колоссянам пишет: *“престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано”* (Кол. 1:16). Итак, когда к тем четырем, о которых он говорит ефессянам, т. е. к началам, властям, силам и господствам, присоединим престолы, раздельно означатся пять чинов; а когда к ним присовокупятся ангелы, архангелы, херувимы и серафимы, то ясно окажется девять чинов ангельских.”

И действительно, обращаясь к книгам Священного Писания, встречаем имена перечисленных девяти чинов, и более девяти не упоминается. Так, наименование херувимов читаем в книге Бытия 3 гл., в псалмах 79 и 98, у Иезекииля главы 1 и 10; серафимов — у Исаии, гл. 6; сил — в посланиях к Ефессянам гл. 1 и к Римлянам гл. 8; престолов, начал, господств, властей — Колоссянам гл. 1, Ефессянам гл. 1 и 3; архангелов — 1 Солунянам гл. 4 и Иуды стих 9; ангелов — 1 Петра 3 гл., Римлянам 8 гл. и др. На этом основании число ангельских ликов в учении Церкви обычно ограничивается числом девять.

Некоторые Отцы Церкви, впрочем, высказывают свои частные благочестивые мнения, что разделение ангелов на девять ликов обнимает только те имена и лики, какие открыты в слове Божию, но не объемлет многих других имен и ликов ангельских, которые нам не открыты в жизни настоящей, а сделаются известными уже в будущей. Эту мысль развивают св. Златоуст, блаж. Феодорит, Феофилакт. “Есть, говорит Златоуст, поистине есть и другие силы, которых даже имен мы не знаем... Не одни ангелы, архангелы, престолы, господства, начала и власти суть обитатели небес, но и бесчисленные иные роды и невообразимо многие классы, которых не в состоянии изобразить никакое слово. А откуда видно, что сил — больше вышеупомянутых и что есть силы, которых имен мы не знаем? Ап. Павел, сказав об одном, упоминает и о другом, когда свидетельствует о Христе: *“посадив (Его) превыше всякого Начальства и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем”* (Ефес. 1:21). Видите, что есть какие-то имена, которые будут известны там, но теперь не известны? Почему и сказал: *“имени, именуемого не только в сем веке, но и в грядущем.”* Суждения эти принимаются Церковью, как частные.

Вообще же древние пастыри считали учение о небесной иерархии таинственным. “Сколько чинов небесных существ, рассуждает св. Дионисий в **“Небесной Иерархии,”** какие они и каким образом у них совершаются тайны священноначалия, — в точности знает Бог, Виновник их иерархии; знают также и они сами свои собственные силы, свой свет, священное их и премирное чиновначалие. А нам об этом можно сказать столько, сколько Бог открыл нам через них же самих, как знающих себя.” Подобным образом рассуждает и блаж. Августин “Что есть престолы, господства, начала и власти в небесных

обитателях непоколебимо верую, что они различаются между собой, содержат несомненно; но каковы и в чем именно различаются между собой, не знаю.

Примечание: В Священном Писании некоторым ангелам высшим усваиваются собственные имена. Таких имен есть два в канонических книгах: “Михаил” (кто яко Бог, Дан. 10:13; 12:1. Иуды ст. 9; Откр. 12:7-8), “Гавриил” (муж Божий, Дан. 8:16; 9:21; Лук. 1:19, 26). Три имени ангелов в книгах неканонических: “Рафаил” (помощь Божья, Тов. 3:16; 12:12,15), “Урииль” (огонь Божий. 3 Езд. 4:1; 5:20), “Салафиил” (молитва к Богу, 3 Ездры 5:16). Кроме того, благочестивое Предание усваивает имена еще двум ангелам: “Иегудеил” (хвала Божия) и “Варахиил” (благословение Божие); эти имена не встречаются в Священном Писании (только в 3 книге Ездры упоминается еще “Иеремиил” (высота Божия 4:36). Таким образом, имена усвоены семи ангелам высшим, соответственно словам ап. Иоанна Богослова в Откровении: *“Благодать Вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его”* (Откр. I:4).

Служение ангелов.

Каково же, наконец, назначение существ мира духовного? Очевидно, они предназначены Богом к тому, чтобы быть совершеннейшими Его величия и славы, с нераздельным участием в Его блаженстве. Если о невидимых небесах сказано: “небеса поведают славу Божию,” то тем более такова цель духовных небес. Поэтому св. Григорий Богослов называет их “отблесками Совершенного Света,” или вторичными светами.

Ангелы из чинов, более близких к роду человеческому, предстают в Священном Писании, как вестники воли Божьей, руководители людей и служители их спасения. Ап. Павел пишет: *“Не все ли они (ангелы) суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение!”* (Евр. 1:14).

Ангелы не только воспевают славу Богу, но и служат Ему в делах Его промысления о мире вещественном и чувственном. О таком их служении часто говорят свв. Отцы: “Одни из них предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир” (Григорий Богослов, Песнопения таинств. сл.6). — Ангелы “поставлены для управления стихиями и небесами, миром и всем, что в нем” (Афинагор). — “Каждый из них получил (в заведование) одну какую-либо часть вселенной или приставлен к чему-либо только одному в мире, как ведомо это все Устроившему и Распределившему, и все они ведут к одному концу (цели), по мгновению Зиждителя всяческих” (Григорий Богослов, сл. 28).- Встречается у некоторых церковных писателей мнение об особенных ангелах, поставленных над отдельными видами царства природы — неорганическим, органическим и животным (у Оригена, у блаж. Августина). Последнее мнение имеет свой источник в Апокалипсисе, где говорится об ангелах, управляющих согласно воле Божией некоторыми земными стихиями (Тайновидец пишет в 16, 5 Откровения: *“И услышал я ангела вод, который говорил...”*; в 7, 1: *“И после сего видел я четырех ангелов стоящих на четырех углах земли, держащих четыре ветра земли, чтобы не дул ветер ни на землю, ни на море, ни на какое дерево...”*; в 14, 18: *“И иной Ангел, имеющий власть над огнем, вышел от жертвенника и с великим криком воскликнул...”*). — По видению прор. Даниила, есть ангелы, которым доверяется Богом наблюдение за судьбою существующих на земле народов и царств (Дан. 10, 11 и 12 гл.).

Православная Церковь верует, что каждый человек имеет своего ангела хранителя, если его не отдалил от себя нечестивой жизнью. Господь Иисус Христос сказал: *“Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю всем, что Ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного”* (Мф. 18:10).

Человек — венец творения.

Влестнице земных творений человек поставлен на наивысшей ступени и в отношении ко всем земным существам занимает господствующее место. Будучи земным, он приближается по своим дарованиям к небесным существам, он *“Не много ты умалил его пред Ангелами”* (Пс. 8:6). Прор. Моисей так изображает его происхождение. После того, как созданы были все земные твари, *“И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными... и над всею землею...И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его...”* (Быт. 1:26-27). Уже сам по себе совет Божий, какого не указывается при создании прочих земных тварей, ясно говорит о том, что человек должен быть творением особым, отличным от других, высшим, совершеннейшим на земле, имеющим и высшее назначение в мире. Еще более подчеркивается мысль о высоком назначении человека и его особом значении тем, что в совете Божиим положено создать его *“по образу Божию и подобию”* и что он действительно создан по образу Божию. Всякий образ необходимо предполагает сходство его со своим первообразом, следовательно, наличие образа Божия в человеке свидетельствует об отражении в его духовной природе самих свойств Божиих. Наконец, даваемые во второй главе Бытия некоторые подробности касательно творения человека подчеркивают еще раз особые преимущества творения человека. Именно здесь сказано: *“И создал Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою”* (Быт. 2:7). Здесь различаются два действия или две стороны действия, которые можно понимать как одновременные: создание тела и оживотворение его. Преп. Иоанн Дамаскин замечает: *“Тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после”* (Точное изложение веры, кн.2, гл. 12, о человеке). По изображению книги Бытия, Бог творит тело человека из готовых уже земных и стихийных начал; притом творит особеннейшим образом, не одним Своим повелением или словом, как это было при создании других тварей, а Своим прямым действием. Это показывает, что и по телесной организации своей человек от начала своего бытия есть существо превосходящее всех тварей. Бог — сказано далее — вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою. Как получивший дыхание жизни, по образному выражению, из уст Самого Бога, человек таким образом, представляет собой живое, органическое соединение земного и небесного, материального и духовного.

Отсюда вытекает возвышенное воззрение на значение человеческого тела, проводимое вообще в Священном Писании. Тело должно служить спутником, органом и даже сотрудником души. От самой души зависит — унизиться ли ей до того, чтобы стать рабой тела, или же, руководясь просвещенным духом, сделать тело своим послушным исполнителем и сотрудником. В зависимости от души тело может представить из себя сосуд греховной нечистоты и скверны, но может сделаться и храмом Божиим, и совместно с душой

участвовать в прославлении Бога. Так учит Священное Писание (Рим. 12:14; Гал. 3:3; Кор. 9:27; Гал 5:24; Иуды ст. 7-8; 1 Кор. 3:16-17; 1 Кор.6:20). “И с телесной смертью человека не навсегда прекращается связь души с телом. Настанет некогда время, когда тела человеческие восстанут в обновленном виде и опять соединятся навсегда со своими душами, чтобы получить участие в вечном блаженстве или мучении, соответственно тому, что при участии тел совершено было людьми доброго или худого в течение земной жизни” (2 Кор. 5:10).

Тем более возвышенный взгляд внушается нам словом Божиим на природу души. При создании души Бог ничего не взял для нее от земли, а наделил ею человека одним Своим творческим дуновением. Это ясно показывает, что, по мысли слова Божия, душа человеческая представляет собой сущность, совершенно отличную от тела и от всего вещественного и стихийного, имеет природу не земную, а премирную, небесную. Высокое преимущество души человеческой сравнительно со всем земным выразил Господь Иисус Христос в словах: *“Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?”* (Матф. 16:26). Господь наставлял учеников: *“И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить”* (Матф. 10:28).

Об этом высоком достоинстве души св. Григорий Богослов выражается так: “Душа есть Божие дыхание, и будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый... Рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни; потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества.” (Сл. 7, о душе).

Нельзя, однако, из подобных возвышенных святоотеческих образных выражении делать основание для учения, что душа “божественна,” в полном смысле слова, и, следовательно, имела свое бытие вечное до воплощения своего в земном человеке, в Адаме (такой взгляд встречается в одном из современных Богословско-философских течений, идущем за В. С. Соловьевым). Само по себе выражение : Душа — происхождения небесного, — не значит, что душа божественна по существу. *“Вдунул дыхание жизни”* есть выражение человекообразное, и нет основания понимать его, как — дал от Своей Божественной субстанции: ведь и дыхание человека не является выдыханием элементов собственного человеческого, хотя бы и физического существа; так и из библейского выражения нельзя делать вывод, что душа произошла из существа — или есть элемент — Божества. Златоуст пишет: “Некоторые неразумные, увлекаясь собственными соображениями, ни о чем не мысля Богоприлично, не обращая внимания и на приспособленность выражению (Писания), дерзают говорить, что душа произошла из существа Божия. О неистовство! О безумие! Сколько путей погибели открыл диавол тем, кто хотят служить ему! И чтобы понять это, посмотри, какими противоположными путями идут эти люди. Одни из них, ухватившись за выражение, “вдунул,” говорят, что души происходят из существа Божия; другие, наоборот, утверждают, что они превращаются даже в сущность самых низких бессловесных животных. Что может быть хуже такого безумия?” (Златоуст, Толкование на книгу Бытия).

Как понимать человекообразные выражения о Боге, об этом была речь в главе о свойствах Божиих, о Боге как Духе. Здесь воспользуемся рассуждением блажен. Феодорита. “Когда мы в Моисеевой истории слышим, что Бог взял от земли **персть** и образовал человека, и отыскиваем смысл сего изречения, мы находим в этом особенное благорасположе-

ние Божие к роду человеческому. Ибо, описывая творение, великий Пророк замечает, что других тварей всяческих Бог создал словом, а человека создал Своими руками. Но как там под словом, мы разумеем не повеление, но одну волю, так и здесь, при образовании тела, не действие рук, но величайшую внимательность к сему делу. Ибо, каким путем ныне по Его воле зарождается плод в утробе материнской, а природа следует законам, которые Он с самого начала предписал ей, — так и тогда, человеческое тело по Его же воле составилось из земли и персть стала плотью.” В другом месте блаж. Феодорит, выражается в общей форме: “мы не говорим, будто Божество имеет руки...; но утверждаем, что каждое из таких выражений показывает только большее, чем о других тварях, попечение Божие о человеке” (Догм. Бог. Макария, т.1, стр. 430-431).

Душа как самостоятельная субстанция, отличная от тела.

Древние отцы и учителя Церкви, строго следуя Священному Писанию в учении о самостоятельности и самоценности души, разъясняли и раскрывали отличие души от тела, чтобы опровергнуть материалистическое мнение, что душа есть лишь выражение гармонии членов тела или результат физической деятельности тела, и что она не имеет своей особой духовной субстанции, или природы, Обращаясь к простому наблюдению, отцы Церкви указывают:

а) что душе свойственно управлять телесными стремлениями, а телу — принимать управление (Афинагор и др.);

б) что тело есть как бы орудие или инструмент художника, а душа — художник (Ириней, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский и др.);

в) что во время сна душа способна отрешаться от тела как бы забывая о теле, продолжая работать, создавать образы, мечтать и мыслить (Тертуллиан);

г) что душа не, безусловно, подчиняется побуждениям телесным, способна даже вступить в борьбу со стремлениями тела, как с чем-то ей чуждым и враждебным, одерживать над ним победу, свидетельствуя этим, что она не то же, что тело, но что она есть существо невидимое, иной природы, превосходящей всякую натуру телесную (Ориген);

д) что она неосязаема и неуловима, не есть ни кровь, ни воздух, ни огонь, но самодвижущее начало (Лактаций);

е) что душа представляет собой силу, приводящую в полное согласие и в полное единство все члены организма (Афанасий Вел., Василий Вел.);

ж) что душе принадлежит разум, она обладает самосознанием, она имеет свободную волю (Ориген и др.);

з) Человек, находясь телом на земле, умом мыслит о небесном и его созерцает; будучи смертен по телу, рассуждает о бессмертии, и нередко, из любви к добродетели, сам на себя навлекает страдания и смерть; имея тело временное, умом представляет себе вечное и устремляется к вечному, пренебрегая тем, что у него под ногами: само тело не помыслило бы о себе ничего подобного (Афанасий Вел.).

и) Говоря о самой природе души, отцы и учителя Церкви указывают на простоту и невещественность души, в противоположность сложности и материальной грубости тела, на ее безвинность и полное отсутствие формы и вообще на то, что она не подлежит всем тем измерениям (пространства, веса и пр.), каким подлежит тело (Ориген и др.).

По поводу факта, что состояния тела отражаются на душевной деятельности, могут ослаблять и даже извращаться, напр., при болезни, старости или опьянении. Отцы Церкви пользуются часто сравнением тела с орудием, находящимся в управлении. Различная степень проявления души в теле свидетельствует лишь о превратности орудия — тела. Неблагоприятные для проявления души состояния тела можно сравнить с внезапной бурей на море, которая мешает кормчему проявить свое искусство, но не доказывает его отсутствия; примером может также служить расстроенная лира, из которой и самый искусный музыкант не извлечет стройных звуков (Лактаций); так и плохие кони не дают возможности наезднику показать свое умение (блаж. Феодорит).

Некоторые из древних (Амвросий, папа Григорий Вел., Иоанн Дамаскин), признавая духовность души в отличие от тела, в то же время приписывали ей некоторую относительную телесность или вещественность. Этим предполагаемым свойством души они имели в виду отличить духовность человеческой души, как равно и духовность ангелов, от чистой духовности Божией, в сравнении с которой все должно казаться вещественным и грубым.

О происхождении душ отдельных людей.

Происхождение души каждого отдельного человека не раскрыто вполне в слове Божиим, как “тайна, ведомая одному Богу” (св. Кирилл Александрийский), и Церковь не предлагает нам строго определенного учения об этом предмете. Она решительно отвергла только взгляд Оригена, унаследованный из философии Платона, о предсуществовании душ, согласно коему души приходят на землю из горного мира. Это учение Оригена и оригенистов осуждено Пятым вселенским собором.

Однако данное соборное определение не устанавливает: творится ли душа от душ родителей человека, и в этом только общем смысле составляет новое творение Божие, или же каждая душа непосредственно отдельно творится Богом, соединяясь затем в определенный момент с образующимся или образовавшимся телом? По взгляду одних Отцов Церкви (Климент Александрийский, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий, Феодорит), каждая душа отдельно творится Богом, причем некоторые приурочивают соединение ее с телом к сороковому дню образования тела. (К точке зрения отдельного творения каждой души решительно склонилось римо-католическое богословие; она догматически проводится и в некоторых папских буллах; папа Александр 7 связал с этим взглядом учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии). — По взгляду других учителей и Отцов Церкви (Тертуллиана, Григория Богослова, Григория Нисского, преп. Макария, Анастасия Пресвитера), о субстанции, душа и тело, одновременно получают свое начало и совершенствуются: душа творится от душ родителей, как тело от тел родителей. Таким образом, “творение здесь понимается в широком смысле, как участие творческой силы Божией, присущей и необходимой всюду для всякой жизни. Основанием для этого взгляда служит то, что в лице праотца Адама Бог сотворил род человеческий: *“от одной крови Он произвел весь род человеческий”* (Деян. 17:26). Отсюда следует, что в Адаме потенциально даны душа и тело каждого человека. Но Божие определение осуществляется так, что и тело и душа творятся, созидаются Богом, ибо Бог все содержит в своей руке, *“Сам дая всю жизнь и дыхание, и все”* (Деян. 17:25). Бог, создав, созидает.

Св. Григорий Богослов говорит: “Как тело, первоначально сотворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потомком человеческих тел и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других: так и душа, вдохнутая Богом, с сего времени соприиводит в образуемый состав человека, рождаясь вновь, из первоначального семени (очевидно, по мысли Григория Богослова, семени духовного) уделяемая многим, и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ... Как дыхание в музыкальной трубе в зависимости от толщины трубы производит звуки, так и душа, оказывающаяся бессильной в немощном составе, появляется в составе укрепившимся и обнаруживает тогда весь свой ум” (Григорий Богослов, слово 7, О душе). Таков же взгляд и Григория Нисского.

О. Иоанн Кронштадтский в своем Дневнике рассуждает так: “Что такое души человеческие? Это одна и та же душа или одно и то же дыхание Божие, которое Бог вдохнул в Адама, которое от Адама и доселе распространяется на весь род человеческий. Все люди, поэтому все равно, что один человек или одно древо человечества. Отсюда заповедь самая естественная, основанная на единстве нашей природы: *“Возлюби Господа Бога твоего (Первообраз твой, Отца твоего) всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Возлюби ближнего твоего (ибо кто ближе ко мне подобного мне, единокровного мне человека), как самого себя.”* Естественная необходимость исполнять эти заповеди” (Моя жизнь во Христе).

Дополнительные мысли о времени творения души из “Догматического Богословия” Митрополита Макария (Булгакова).

Когда же именно творятся человеческие души и соединяются с телами? Образование тела, как вещественного, происходит во утробе матерной постепенно; а душа, существо простое, может твориться только **мгновенно**, и действительно творится и дается от Бога, по учению православной Церкви, **“в то время, когда тело образуется уже и делается способным к принятию оной”** (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 28).

Так учили и древние учителя Церкви: Кирилл александрийский, Августин, Феодорит, Геннадий и другие, и в доказательство своих слов указывали на слова св. пророка Моисея: **Исх. 21:22-24**. Вот как; например; раскрывает мысль свою **блаж. Феодорит**:

“Тот же пророк (Моисей) в законах своих еще яснее учит; что сперва образуется тело, а потом вливается душа. Ибо говоря о том, кто поразит беременную женщину, он дает такой закон: *“Когда кто ударит беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда (младенец ее неизобразен), то взять с виновного пеню... а если будет вред (если же [младенец] изображен будет), то отдай душу за душу, око за око”* и проч. (Исх. 21:22-24). Этим самым он дает разуметь, что **неизобразенный** или необразовавшийся младенец еще не имеет души, а **образовавшийся** имеет душу” (кратк. Излож. Божест. Догмат. Гл. 9, в Хр. Чт. 1844, VI. 221-222).

Бессмертие души.

Вера в бессмертие души нераздельна с религией вообще и тем более составляет один из основных предметов веры христианской.

Она не могла быть чуждой и **Ветхому Завету**. Ее выражают слова Екклесиаста: *“И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его”* (Еккл. 12:7). Весь рассказ третьей главы Бытия — со словами Божия предостережения:

“если вкусите от древа познания добра и зла, то *смертью умрете*” — есть ответ на вопрос о явлении смерти в мире и, таким образом, он сам по себе является выражением идеи бессмертия. Мысль, что человек предназначен был к бессмертию, что бессмертие возможно, содержится в словах Евы: “...только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть” (Быт. 3:3). Ту же мысль выражает Псалмопевец словами Господа: “Я сказал: вы — Боги, и сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете как человеки, и падете, как всякий из князей” (Пс. 81:6-7). Несомненность идеи бессмертия в Ветхом Завете приходится подчеркивать потому, что существует взгляд, отрицающий существование у евреев веры в бессмертие души. В повествованиях Моисеевых есть указание на веру в бессмертие души. Относительно Эноха Моисей замечает, что “не стало его, потому что Бог взял его,“ т. е. Он переселился к Богу, не испытав смерти (Быт. 5:24). Библейские выражения о смерти Авраама (Быт. 25:8), Аарона и Моисея (Втор. 32:50): “и приложился к народу своему” — нелогично понимать в смысле положения в одной гробнице или месте, даже в одной земле со своим народом, так как каждый из этих ветхозаветных праведников умирал не в земле своих предков, а в новой области переселения (Авраам) или странствования (Аарон, Моисей). Патриарх Иаков, получив весть о растерзании своего сына зверями, говорит: “с печалью сойду к сыну моему в преисподнюю” (Быт. 37:35) — ад, очевидно, не в смысле гробницы, а в смысле пребывания души. Это состояние души по смерти изображалось в Ветхом Завете, как сходжение в преисподнюю, т. е. как безрадостное состояние в области, где не слышно даже хвалы Господу, как это выражено в ряде мест книги Иова и в псалмах.

Но уже в Ветхом Завете, особенно, ближе к пришествию Спасителя, слышится надежда на то, что избегнут этого безрадостного состояния души людей праведных. Напр., в книге Премудрости Соломоновой: “А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их...; а праведники живут в веки, награда их — в Господе” (паремии кн. Прем. Сол. 3:1; 5:15). Яснее и отчетливее выражается надежда на будущее некогда избавление душ праведных из ада в словах псалма: “даже и плоть моя успокоится в уповании, ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому твоему увидеть тление” (Пс. 15:9-10; также Пс. 48:16).

Освобождение из ада, бывшее предметом надежды в Ветхом Завете, стало достижением в **Новом Завете**. Сын Божий “нисходил прежде в преисподние места земли,“ “ плен пленил” (Ефес. 4:8-9). В прощальной беседе с учениками Господь сказал им, что Он идет приготовить место им, чтобы они были там, где Он Сам будет (Иоан. 14:2-3); и разбойнику изрек: “ныне же будешь со мною в раю” (Лук. 23:43).

В Новом Завете бессмертие души является предметом более совершенного откровения, составляя одну из основных частей собственно христианской веры, одушевляющую христианина, наполняющую его душу радостной надеждой жизни вечной в царствии Сына Божия. “Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение..., имею желание разрешиться и быть с Христом” (Филип. 1:21-23). “Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище” (2 Кор. 5:1-2).

Само собою разумеется, что св. Отцы и учителя Церкви единогласно проповедовали бессмертие души, с тем только различием, что одни признавали ее бессмертной по естеству, другие же — большинство — бессмертной по благодати Божией: “Бог хочет, чтобы

она (душа) жила” (св. Иустин Мученик); “душа бессмертна по благодати Бога, Который делает ее бессмертною” (Кирилл Иерусалимский и др.). Отцы Церкви этим подчеркивают разницу между бессмертием человека и бессмертием Бога, Который бессмертен по существу Своей природы и потому есть “*единый имеющий бессмертие*” по Писанию (Тим. 6:16).

Наблюдение показывает, что вера в бессмертие души всегда внутренне нераздельна с верою в Бога настолько, что степень первой определяется степенью последней. Чем живее в ком бывает вера в Бога, тем тверже и несомненнее оттого вера в бессмертие души. И наоборот, чем слабее и безжизненно, кто верит в Бога, тем с большим колебанием и большим сомнением он подходит и к истине бессмертия души. А кто совсем теряет или заглушает в себе веру в Бога, тот обыкновенно перестает вовсе верить в бессмертие души или в будущую жизнь. Это и понятно. Силу веры человек получает от Самого Источника Жизни, и если он прерывает связь с Источником, то он теряет этот поток живой силы, и тогда никакие разумные доказательства и убеждения не в состоянии влить в человека силу веры.

Можно сделать и обратное заключение: в тех исповеданиях и мировоззрениях, хотя бы и христианских, где меркнет сила веры в живое, загробное бытие души, где нет молитвенной памяти об умерших, сама вера христианская находится в упадочном состоянии. Верующий в Бога и сознающий любовь Божию не допускает мысли, что его Небесный Отец захотел бы совершенно пресечь его жизнь и лишить его связи с Собой, подобно тому, как и дитя, любящее мать и любимое матерью, не поверит тому, чтобы мать не хотела его жизни.

По праву должно сказать, что в Церкви Православной, Восточной, сознание бессмертия души занимает должное, центральное место в системе учения и в жизни Церкви. Дух церковного устава, содержание богослужебных чинов и отдельных молитвословий поддерживают и оживляют в верующих это сознание, веру в загробную жизнь душ наших близких усопших и в наше личное бессмертие. Эта вера ложится светлым лучом на все жизненное дело православного христианина.

Душа и дух.

В Священном Писании духовное начало в человеке, противоположное телу, обозначается двумя почти равнозначными терминами: “дух” и “душа.” Употребление слова “дух” вместо “душа” или обоих терминов в одном и том же значении встречаем, в частности, у ап. Павла. Это видно, напр., из сопоставления следующих двух текстов: “*Посему прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших, которые суть Божии*” (1 Кор. 6:20) и — “*очистим себя от всякой скверны плоти и духа*” (2 Кор. 7:1). Между тем в писаниях этого Апостола есть два места, где рядом с душой поминается еще и дух; это дает повод поставить вопрос: не указывает ли Апостол в человеческой природе, кроме души, еще и дух как составную часть этой природы? Также и в писаниях некоторых святых Отцов, в особенности в аскетических творениях, есть различие души и духа. У ап. Павла первое место находится в послании к Евреям и читается так: “*Ибо слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные*” (Евр. 4:12). Другое место у того же Апостола — в послании к Солуньянам: “*Ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохра-*

нятся” (1 Сол. 5:23). Нетрудно, однако, видеть, что в первом месте разумеется под духом не отдельная и не зависящая от души субстанция, а только внутренняя, сокровеннейшая сторона души. Здесь отношение души и духа ставится в параллель отношения составов (*членов*) и мозгов; что как последние составляют внутреннюю часть того же телесного существа, или содержимое по отношению к содержащему, — так, очевидно, и дух мыслится Апостолом, как сокровенная часть душевного существа человека. Что касается второго места, то здесь, по-видимому, под духом разумеется тот особенный высокий строй сокровенной части души, который создается под влиянием благодати Духа Святого в христианине, — тот дух, о коем в других местах Апостол говорит: “духа не угашайте” (1 Сол. 5:19), “духом пламенейте” (Рим. 12:11).

Таким образом, Апостол имеет здесь в виду не всех вообще людей, а одних только христиан, или верующих. В этом смысле встречаем у апостола противопоставление человека “духовного” человеку “душевному,” или плотскому (напр. 1 Кор. 2:14-15). Духовный человек обладает душой, но, будучи возрожденным, возвращая в себе семена благодати, он возрастает и приносит плоды духа. Чрез небрежение же к своей духовной жизни может и духовный человек низойти на степень человека плотского, или душевного (“так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?” — пишет тот же Апостол, Гал.3:3). Поэтому нет оснований считать, что мысли ап. Павла не согласны с учением о двухсоставной природе человека.

Ту же мысль о духе как о высшей, благодатной форме душевной жизни человека имели, очевидно, те из христианских учителей и Отцов Церкви первых веков, которые отличали в человеке, кроме души, еще и дух (такое различие находим у св. Иустина Мученика, Татиана, Иринейя, Тертуллиана, Климента Александрийского, Григория Нисского, Ефрема Сирина, а равно и у позднейших писателей-подвижников); значительное же большинство Отцов и учителей Церкви прямо признает двучастность природы человека — тело и душу (свв. Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Августин, Иоанн Дамаскин). Блаженный Феодорит пишет: “По учению Аполлинариеву (еретика Аполлинария), в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но Божественное Писание признает только одну душу, а не две, что ясно показывает история сотворения первого человека. Бог, образовав из персти тело и вдунув в него душу, показал сим, что в человеке два естества, а не три.”

Образ Божий в человеке.

Священный писатель о сотворении человека повествует: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их” (Быт. 1:26-27).

В чем же состоит в нас образ Божий? Церковное учение внушает нам только, что человек вообще сотворен “по образу, “но какая именно часть нашей природы являет в себе этот образ, не указывает. Отцы и Учителя Церкви по-разному отвечали на этот вопрос: одни видят его в разуме, другие в свободной воле, третьи в бессмертии. Если соединить их мысли, то получается полное представление, что такое образ Божий в человеке по наставлению св. Отцов.

Прежде всего, образ Божий нужно видеть только в душе, а не в теле. Бог, по природе Своей, есть чистейший Дух, не облеченный никаким телом и непричастный никакой вещественности. Поэтому понятие образа Божия может относиться только к невещественной душе: это предупреждение считают нужным сделать многие Отцы Церкви.

Человек носит образ Божий в высших свойствах души, особенно, в ее бессмертии, в свободной воле, в разуме, в способности к чистой бескорыстной любви.

а) Вечный Бог наделил человека бессмертием его души, хотя душа бессмертна не по самой природе своей, а по благодати Божией.

б) Бог совершенно свободен в Своих действиях. И человеку он дал свободную волю и способность в известных рамках к свободным действиям.

в) Бог премудр. И человек наделен разумом, способным не ограничиваться только земными, животными потребностями и видимой стороной вещей, а проникать в их глубину, познавать и объяснять их внутренний смысл; разумом, способным подняться к невидимому и устремиться своей мыслью к Самому виновнику всего существующего — к Богу. Разум человека делает сознательной и подлинно свободной его волю, потому что он может выбирать для себя не то, к чему влечет его низшая его природа, а то, что соответствует его высшему достоинству.

г) Бог создал человека по Своей благодати и никогда не оставлял и не оставляет его Своей любовью. И человек, получивший душу от вдохновения Божия, стремится, как к чему то, к себе родственному, к верховному своему Началу, к Богу, ища и жаждая единения с Ним, на что отчасти указывает возвышенное и прямое положение его тела и обращенный вверх, к небу, его взор. Таким образом, стремление и любовь к Богу выражают образ Божий в человеке.

Обобщая, можно сказать, что все добрые и благородные свойства и способности души являются таким выражением образа Божия.

Есть ли различие между образом и подобием Божиим? Большая часть свв. Отцов и учителей Церкви отвечает, что есть. Они видят образ Божий в самой природе души, а подобие — в нравственном совершенствовании человека, в добродетели и святости, в достижении даров Святого Духа. Следовательно, образ Божий получаем мы от Бога вместе с бытием, а подобие должны приобретать сами, получивши к тому от Бога только возможность. Стать “по подобию” зависит от нашей воли и приобретается посредством соответствующей нашей деятельности. Потому о “совете” Божиим и сказано: “сотворим по образу Нашему и по подобию,” а о самом действии творения: “по образу Божию сотворил его,” рассуждает св. Григорий Нисский: “советом” Божиим дана нам возможность быть “по подобию.”

Назначение человека.

Возвысив человека над всем земным миром, даровав ему разум и свободу, украсив его Своим образом, Творец тем самым указал ему и его особое высокое назначение. Перед духовным взором человека — Бог и духовный мир. Перед телесным взором — мир вещественный.

А) Первое назначение человека — слава Божия. Человек призван пребывать верным союзом с Богом, стремиться душой к Нему, познавать своего Создателя, прославлять Его, радоваться единению с Ним, жить в Нем. *“Исполнил их пронизательностью разума,”* го-

ворит премудрый сын Сирахов о дарах Божиих людям: *“Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих”* (Сир. 17, 6-10). Ибо если все творения призваны по своей способности к прославлению Творца, как об этом, напр., говорит псалом 148, — то, конечно, человек, как венец созданий, назначен быть сознательным, разумным, постоянным, совершеннейшим на земле орудием славы Божией.

Б) А для этого ему надлежит быть достойным своего Первообраза. Иначе говоря, он призван совершенствоваться, оберегать свое подобие Богу, восстанавливать его, укреплять; призван развивать и совершенствовать нравственные силы свои путем добрых дел. Этого требует забота человека о своем собственном благе. Истинное его благо заключается в блаженстве в Боге. И потому должно сказать, что блаженство в Боге составляет цель бытия человека.

В) Непосредственный физический взор человека обращен на мир. Человек поставлен быть венцом земных созданий и царем природы, как указано в первой главе книги Бытия. В чем это должно проявляться? Об этом так говорит митр. Макарий в *“Православном Догматическом Богословии”*: *“Как образ Божий, как Сын и наследник в доме Небесного Отца, человек поставлен быть как бы посредником между Творцом и земной тварью: в частности, предназначен быть как бы ее пророком, чтобы словом и делом провозвещать в ней волю Божию; ее первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы о благодарении Богу и низводить на землю благословения небесные; главою и царем, чтобы, сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединить через себя все с Богом и таким образом всю цель земных творений содержать в стройном союзе и порядке.”*

Таким и был создан первый человек, создан способным выполнять свое назначение, притом свободно, добровольно, радостно, по влечению души, а не по принуждению.

Так размышление о царственном положении человека на земле приводит Псалмопевца к восторженному славословию Творца: *“Господи, Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле! Слава Твоя простирается превыше небес!.. Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, — то что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Немного Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его... Господи, Господь наш! Как величественно имя Твое по всей земле!”* (Пс. 8, 1-2,4-7,10).

От величия творения — к несравненному величию Творца.

Апостол наставляет: *“Невидимое Его, Вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы”* (Рим. 1:20). Во все времена жизни человечества, лучшие умы его, углубляясь в познание мира, с изумлением останавливались перед величием, гармонией, красотой, разумностью строения мира и возносились от него к благоговейной мысли о благости, величии и премудрости Создателя. Св. Василий Великий в своих Беседах на Шестоднев, рассмотрев начальные слова книги Бытия: *“В начале сотворил Бог небо и землю,”* призывает слушателей: *“Прославим наилучшего художника, премудро и искусно сотворившего мир, и из красоты видимого уразумеем превосходящего всех красотой; из величия сих чувственных и ограниченных тел сделаем заключение о Бесконечном, превышем всякого величия и по множеству Своей силы превосходящем всякое ра-*

зумение.” И затем, переходя ко второй беседе, святитель, как бы останавливаясь в безнадежности дальнейшего проникновения в глубину творения, изрекает: “Если вход в Святая таков, и преддверие храма так досточестно и величественно,... то, каково же Святое Святых? И кто достоин смело войти в святилище? Кто прострет взор на таинственное?”

Бог — Промыслитель мира.

Содержание:

Промышление Божие о человеке до его падения.

Главы вступительные к отделу

“О Боге — Спасителе мира.”

1. Зло и грех в мире.
 2. Падение в мире ангельском. Мир темных и злых духов.
 3. Грехопадение людей.
 4. Первородный грех.
-

Общий Промысл Божий о мире.

“Отец Мой доныне делает, и Я делаю” (Иоан. 5:17). В этих словах Господа Иисуса Христа содержится истина постоянного промысления Божия о мире. Хотя Бог “почил в день седьмой от дел Своих” (Быт. 2:2-3), однако не предоставил мир самому себе. Бог дает “всему жизнь и дыхание и все, — ибо мы Им живем и движемся и существуем” (Деян. 17:25, 28). Сила Божия держит бытие мира и участвует во всех действиях сил сотворенных. Постоянство так называемых “законов природы” есть действие живой воли Божией, сами по себе они были бы бессильны и бездейственны.

Все объято в мире Промыслом Божиим. Бог промышляет не только о великом и громадном, но и о малом, и, по-видимому, ничтожном, не только о небе и земле, ангеле и человеке, но и о малейших созданиях, птицах, травах, цветах, деревьях. Все Священное Писание наполнено мыслями о неусыпной промыслительной деятельности Божией.

Божиим изволением стоит все необъятное пространство мира. Бог небо и землю наполняет (Иерем. 23:24). “Скроешь лице Твое”— и все придет в смятение (Пс. 103:29).

Промыслом Божиим живет растительный мир. Бог “покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву (и злак на пользу человеку)” (Пс. 146:8). Он не оставляет без Своей заботы полевых лилий, наделяя их и другие цветы изумляющей нас красотой (Матф. 6:29).

Промысл Божий распространяется на весь животный мир. “Очи всех уповают на Тебя, и Ты даешь им пищу их в свое время; открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по

благоволению” (Пс. 144: 15-16). Не оставляет Бог без Своего попечения и маленькой птички: *“ни одна из них не упадет на землю без воли Отца Небесного”* (Матф. 10:29).

Человек наиболее составляет предмет Божия Отеческого промысления на земле. Бог знает промысления каждого (Пс. 138:2), чувствования (Пс. 7:10), и даже вздохи (пс. 77:11), подает потребное всем, прежде чем у Него попросить о том (Матф.6:32), и приклоняет ухо Свое к молитве просящего (Пс. 85:1), исполняя просимое, если только оно проистекает из искренней и живой веры (Матф. 17:20) и если согласно с благом просящего, заключающемся в искании Царствия Божия (Матф. 6:33). Он направляет шаги человека, не знающего своего пути (Притч. 20:24), он делает нищим и обогащает, унижает и возвышает, причиняет раны и Сам обвязывает их, поражает и врачует (Иов.5:18). Любя праведных, Он щадит и грешных, *“не до конца гневается, и не вовек негодует”* (Пс.102:8-9), но долготерпит, чтобы посредством Своей Благодати привести их к покаянию (Рим. 2:4). — Эта всеобъемлющая непрестанная деятельность Божия в мире выражена в Символе веры именованном Богом Отца *“Вседержителем.”*

Что же касается кажущейся несправедливости, когда видим часто страдания людей добродетельных и благополучие нечестивых, то по этому поводу Златоуст вразумляет следующими словами: *“Если нам открыто Царствие Небесное и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо если там ожидает каждого награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями, счастливыми и несчастными? Этими бедствиями Бог, покорных Ему упражняет, как мужественных борцов, а более слабых, нерадивых и немощных, предварительно вразумляет на добрые дела”* (Златоуст. К Стагир., сл. 1, п.150). И действительно, мы сами нередко видим, что наилучшими учителями и воспитателями оказываются испытания и бедствия, пережитые людьми.

Промысление Божие о мире есть по своему существу действие непрерывное и нераздельное, хотя наш ограниченный ум воспринимает это действие Божие в разнообразном и изменяющемся мире, под разными видами и формами. Основные формы промыслительных действий изображены в следующих словах *“Пространного Православного Катехизиса”*:

“Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати, которыми Бог:

- сохраняет бытие и силы тварей,
- направляет их к благим целям,
- всякому добру делает мощь,
- а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям.”

Действие Промысла Божия не есть, так сказать, вмешательство в ход мировой жизни, общенный миру при его творении, не есть ряд частных вхождений воли Божией в жизнь мира. Жизнь мира есть постоянное нахождение в деснице Божией. *“Мир не мог бы стоять и на мгновение ока, если бы Бог отнял от него Свое промысление”* (блаж. Августин). — *“Всемогущее и святейшее Слово Отца, обтекая все и всюду проявляя силы Свои и освещая все видимое и невидимое, все объемлет и содержит в Себе, так что ничего не оставляет*

непричастным Своей силы, но все и во всем, каждое существо порознь и все существа вместе, оживляет и сохраняет” (св. Афанасий Великий, “Против язычников,” пункт 42).

При этом следует отметить еще одну сторону, останавливающую мысль человека в благоговейном изумлении. Это то, что содержа все в Своей деснице, Творец от дня творения дал всем органическим существам и даже растительному миру, каждому в мере, соответствующей его природе и его организации, **свободу** роста и развития, пользования своими силами и использования окружающей среды. Еще более свободы Творец предоставил человеку, этому высшему на земле, разумному и нравственно ответственному творению Своему. С этим разнообразием стремлений — природных, инстинктивных, а в разумном мире и нравственно свободных — Промысл Божий сочетается так, что их всех содержит в себе и направляет, согласно общему промыслительному плану. Все несовершенства, страдания и болезни, происходящие от столкновения этих разнообразных единичных стремлений в мире, благодать Божия исправляет и врачует, вражду утишает и направляет жизнь всего мира к благой, свыше поставленной ему цели; а разумным созданиям Божиим открывает путь к непрестанному прославлению Бога.

И как бы человечество ни нарушало свое назначение в мире, как бы ни падало оно, как бы массы человечества, ведомые злыми вождями своими, ни склонялись к отвержению заповедей Божиих и отвержению Самого Бога, как это видим ныне, — история мира будет завершена достижением поставленной ему Промыслом Божиим цели — торжеством Правды Божией, вслед за чем откроется Царство Славы, когда *“будет Бог все во всем”* (1 Кор. 15:28).

Созерцая величие, премудрость и благодать Божию в мире, ап. Павел восклицает:

“О бедна богатства и премудрости и ведения Божия!
Ибо кто познал ум Господень?
Или кто был советником Ему?
Или кто дал ему наперед, чтобы Он должен был воздать?
Ибо все из Него, Им и к Нему.
Ему слава вовеки. Аминь” (Рим. 11:33-36).

Промышление Божие о человеке до его падения.

Создав человека, Творец не оставлял первозданных людей Своим промышлением. Благодать Божия постоянно обитала в наших прародителях, служила для них, по выражению Святых Отцов, как бы небесною одеждою. У них было совершенное чувство близости Бога. Сам Бог был их первым Наставником и Учителем, удостаивал их Своих непосредственных откровений. Являясь им, беседовал и открывал им Свою волю.

Книга Бытия во 2-3 главах представляет нам жизнь первых людей.

Бог поместил Адама и Еву в раю, или едемском саду — “раю сладости,” где произрастал всякое дерево приятное на вид и хорошее для пищи, заповедав им возделывать и хранить его. Прекрасная местность, какую представлял собою едемский сад, невольно должна была пробуждать в первых людях чувство радости и поднимать их мысль к совершеннейшему Художнику мира. Сам труд должен был способствовать развитию как физических, так и духовных сил их.

Как повествует Бытописатель, Бог привел к человеку всех животных, чтобы он нарек им имена. Ясно, что это, с одной стороны, дало человеку возможность знакомства с богат-

ством и разнообразием животного мира, а с другой стороны, способствовало развитию его мыслительных способностей, более полному познанию себя из сравнения с находящимся перед его глазами миром и сознанию своего царственного превосходства перед всеми земными существами.

Понятно, первобытное состояние первых людей было состоянием духовного младенчества и духовной простоты, соединенных с нравственной чистотой. Но оно имело все данные к быстрому и гармоническому развитию и возрастанию всех их сил, направленному к нравственному уподоблению к Богу, и к теснейшему с Ним единению.

Это был ум чистый, здравомыслящий. Но вместе с тем ум ограниченный и не искушенный опытом жизни, как это обнаружилось во время грехопадения. Ему предстояло еще развиваться и совершенствоваться.

В нравственном отношении первозданный человек был чист и невинен. Слова: *“И были оба наги, Адам и жена его и не стыдились,”* — преп. Иоанн Дамаскин истолковывает как “верх бесстрастия.” Впрочем, и чистоту первых людей не должно понимать так, будто они с самого начала уже обладали всеми добродетелями, и им не в чем было усовершенствоваться. Нет, Адам и Ева хотя и вышли из рук Творца чистыми и невинными, но им еще надлежало утверждаться в добре и возрастать духовно при помощи Божией посредством собственной деятельности. “Надлежало, — как выражается святой Ириной, — чтобы человек, получивший бытие, возрастал, затем мужал, мужая, укреплялся, усовершенсаясь, прославлялся, прославляясь, — удостоивался видеть Бога”.

Человек вышел из рук Творца без порока и по телу. Это тело при своем изумительном устройстве, без сомнения, не получило от Творца никаких недостатков, ни внешних, ни внутренних, обладало силами свежими и неиспорченными, не имело в себе ни малейшего расстройства, и могло быть свободно от болезней и страданий. Болезни и страдания представлены в книге Бытия как следствие падения наших прародителей и наказаниями за грех.

В книге Бытия, кроме того, дано таинственное указание на древо жизни, вкушение от коего было доступно прародителям до грехопадения и хранило их от смерти физической. Смерть не была для человека необходимостью: “Бог сотворил человека ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому” (Феофил Антиохийский, см. У еп. Сильвестра “Опыт Православного догматического богословия,” 3:379).

Но, как ни совершенны были естественные силы человека, он, будучи существом ограниченным, нуждался и тогда, подобно всем существам сотворенным, в постоянном их укреплении от Источника всякой жизни, от Бога. Нужны были соответствующие средства для укрепления человека на пути добра. Таким начальным средством была заповедь, не вкушать от древа познания добра и зла. Это была заповедь послушания. Свободное послушание есть путь к нравственному преуспеванию. Где добровольное послушание, там: — а) пресечение пути к самомнению, б) уважение и доверие к тому, кто выше нас, в) воздержание. Послушание действует благотворно на ум, смиряя его горделивость, на чувство, ограничивая любовь к себе, и на волю, направляя в сторону добра свободу человека. Благодать Божия содействует и укрепляет его на этом пути. Этот путь предстоял и первым людям, нашим прародителям.

“Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле; безгрешным не потому, чтобы он был не доступен для греха, ибо одно Божество грешить не может; но потому, что согрешить зависело не от его природы, а от его свободной воли. При содей-

ствии благодати Божией он мог быть и преуспевать в добре; при попущении Божиим, мог отклониться от добра и быть во зле” (преп. Иоанн Дамаскин).

Современному человеку вообще трудно, и отчасти невозможно, представить себе подлинное райское состояние человека, соединявшее в нем нравственную чистоту, ясность ума, совершенство первоначальной природы и близость к Богу с общим духовным младенчеством. Но все же нужно отметить, что предания всех народов говорят о таком именно состоянии, названном у поэтов “золотым веком” человечества (предания китайцев, индийцев, персов, греков и др.). Великие умы языческой древности выражают уверенность, что древние были чище и нравственнее позднейших людей (Сократ); что религиозные древнейшие предания и понятия совершеннее позднейших языческих, и это потому, что первые люди были ближе к Богу, знали Его как своего Творца и Отца (Платон; то же у Цицерона).

Главы вступительные к отделу “О Боге — Спасителе мира.”

1. Зло и грех в мире.

Зло и бедствия. — Злом называются в обычном нашем словоупотреблении явления двух родов. Часто понимаем под этим словом вообще все то, что вызывает бедствия и причиняет страдания. В другом же смысле, более точном и прямом, злом называются отрицательные явления нравственного порядка, зависящие от дурного направления воли и от нарушения Божеских законов.

Что касается бедственных явлений в мире физическом, каковы, напр., землетрясения, бури, наводнения, обвалы и пр., то ясно, что сами по себе они не являются ни добром, ни злом. В общей мировой системе они составляют то, что в живописи при светлых красках тени, что в музыке, при мягких звуках грубые и т.п. Так представляют нам эти явления св. Отцы, напр., блаж. Августин, Григорий Богослов. Нельзя отрицать, что стихийные явления становятся часто причиной бедствий и страданий для чувствующих тварей и для человека. Однако должно преклониться с чувством благоговения перед премудрым устройством мира, где бесконечно разнообразные, противоположные, в каждый момент сталкивающиеся друг с другом стремления слепых стихийных сил и органических тварей согласуются, приводятся к гармонии и становятся источником непрерывного развития и обновления в мире.

Страдания и грех. — В некоторой степени непрерывные, теневые стороны нашей человеческой жизни делают для нас более ощутимыми и более ценными радостные стороны жизни. Но само слово Божие говорит нам, что тяжелые страдания и болезни не могут быть признаны явлениями совершенно закономерными и нормальными и представляют собой сдвиг с нормы. Страдания в роде человеческого начались с появлением нравственного зла

и явились следствием вошедшего в нашу жизнь греха. Об этом свидетельствуют первые страницы Библии: *“умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей”* — слова, обращенные к Еве после грехопадения; *“проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей”* — слова, сказанные Адаму (Быт. 3:16-19). Страдания даны людям как средство наказания, вразумления и исправления людей; страдания и сама смерть, по выражению св. Василия Великого, *“пре-секают возрастание греха.”* Многочисленные примеры сознания связи между страданием и грехом, как следствием и его причиной, дает нам слово Божие. (Пс. 2:12). *“Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим”* (Пс. 118:71). Само по себе внимательное наблюдение показывает, что виновниками болезней и страданий в подавляющем количестве случаев бывают сами люди, создавая искусственные, ненормальные условия для своего существования, внося жестокую, взаимную борьбу в погоне за собственным, эгоистическим, физическим благополучием, а то и прямо, по причине немой демонической настроенности, гордости, мстительности и злобности.

Как поучает слово Божие, следствия нравственного зла распространяются от людей и на животный мир, и на всю тварь. *“Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне,”* — пишет ап. Павел, и объясняет: *“потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих”* (Рим. 8:22, 20-21).

Сущность нравственного зла. — Святые Отцы указывают, что зло не есть какая-либо сущность, которая имела бы действительное самостоятельное бытие, подобно созданным Богом элементам и силам мира; оно есть только отклонение живых существ от того состояния, в которое поставил их Творец, в состояние противоположное. Поэтому не Бог виновник зла нравственного, но оно исходит от самих существ, уклоняющихся от согласования своей воли с волей Божией. Сущность зла состоит в нарушении воли Божией, заповедей Божиих и того нравственного закона, который написан в совести человека. Это нарушение называется грехом.

Происхождение зла. — Откуда же возникло нравственное зло? Бог создал мир чистым, совершенным, свободным от зла. Зло вошло в мир вследствие падения, которое произошло, по данным слова Божия, сначала в мире бесплотных духов, а затем в роде человеческом, и отразилось во всей живой природе.

2. Падение в мире ангельском. Мир темных и злых духов.

По свидетельству слова Божия, начало греха идет от Дявола. *“Кто делает грех, тот от дьявола, потому что сначала дьявол согрешил”* (1 Иоан. 3:8). Слово “дьявол” значит “клеветник,” из сопоставления указаний Священного Писания видим, что он один из разумных духов, ангелов, уклонившихся на путь зла. Обладая, как все разумные существа, свободой, данной ему для совершенствования в добре, он “в истине не устоял” и отпал от Бога. Спаситель сказал о нем: *“он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи.”* (Иоан. 8:44). Он повлек за собой падение других ангелов. В посланиях ап. Иуды и ап. Пет-

ра читаем об ангелах, *“не сохранивших своего начального достоинства, но покинувших свое жилище”* (Иуды ст.6, Сравн. 2 Петр.2:4).

Что было причиной грехопадения в мире ангельском? Из того же Божественного Откровения заключаем, что причиной была **гордыня**. *“Ибо начало греха — гордость,”* говорит сын Сирахов (Сир. 10:15).. Ап. Павел, предостерегая ап. Тимофея от поставления в епископа из новообращенных, прибавляет: *“чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом”* (1 Тим. 3:6).

О злых духах в Ветхозаветном Откровении упоминается только в некоторых местах. Эти места следующие. В третьей главе книги Бытия читаем о “змее,” искусителе первых людей. В первой главе книги Иова рассказывается о действиях “сатаны” в жизни праведного Иова. В 1-ой Царств сообщается о Сауле, что им владел дух лукавый, когда отступал от него “дух Господень.” В 1-ой Паралипоменон (21 гл) читаем по поводу возникшему царя Давида мысли сделать перепись народа, что это *“Восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление израильтян”*. В книге пророка Захарии сказано о видении Захарий первосвященника Иисуса, что Иисусу противодействовал “диавол.” В книге Премудрости Соломона говорится: *“завистью диавола вошла в мир смерть”* (Прем. Сол. 2:24). (Также во Второзак. 32:17: *“приносили жертвы бесам, а не Богу”* Псал.105:37: *приносили.....в жертву бесам*).

Несравненно полнее представлены действия сатаны и его ангелов в Новозаветном Откровении. Из него знаем, что сатана и злые духи неустанно влекут людей к злу. сатана дерзал искушать самого Господа Иисуса Христа в пустыне. Злые духи вторгаются в души и даже в тела людей, о чем свидетельствуют многие события Евангелия и учение Спасителя. О вселении злых духов в людей знаем из многочисленных исцелений Спасителем бесноватых. Злые духи, как бы подстерегают беспечность человека, чтобы увлечь его к злу. *“Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным, тогда идет и берет с собой семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого”* (Матф. 12:43-45). По поводу исцеления скорченной женщины Спаситель сказал начальнику синагоги: *“сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботный?”* (Луки 13:16).

Священное Писание называет злых духов также “духами нечистыми,” “духами злобы,” бесами, демонами, ангелами диавола, ангелами сатаны. Главного же из них, диавола, называет так же “искусителем,” “сатаною,” “веельзевулом,” велиаром,” князем бесовским и другими именами; так же “денницею.”

Диавол, принявший образ змия, был искусителем и виновником грехопадения первых людей, как об этом повествует III глава книги Бытия. В Апокалипсисе он называется *“великий дракон, древний змий”* (Откров. 12:9).

Диавол и его ангелы лишены пребывания в светлых небесных обителях. *“Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию”* (Лк. 10:18). Низверженные из горнего мира, диавол и его слуги, действуют в мире поднебесном, среди людей на земле и как бы взяли в свое обладание ад и преисподнюю. Апостол называет их “началами, властями и миродержителями этого века” (Кол. 1:16; 2:15); диавола — *“князем, господствующим в воздухе”* (Ефес. 2:2) и его слуг, падших ангелов, — *“духами злобы поднебесными”* (Ефес. 6:12).

3. Грехопадение людей.

Почему было возможно грехопадение людей? — Тремя величайшими дарами наделил человека при создании его Творец: Свободой, разумом и любовью. Дары эти необходимы для духовного роста и для блаженства человека. Но, где свобода, там возможно колебание при выборе, возможен соблазн. Соблазн для **разума**: возгордиться умом; вместо познания премудрости и благодати Божией искать познания добра и зла вне Бога; возжелать самому быть “Богом.” Соблазн для чувства **любви**: вместо любви к Богу и ближнему любить самого себя и все то, что удовлетворяет низкие желания и дает временные наслаждения. Эта возможность соблазна и падения стояла перед человеком, и первый человек перед нею не устоял.

Воспользуемся мыслями на эту тему о. Иоанна Кронштадтского. “Почему Бог допустил, — пишет он, — падение человека, Своего любезного создания и венца всех тварей земных? На этот вопрос надо отвечать так: что если бы не допускать человека до падения, то его не надобно было создавать по образу и подобию Божию, не давать ему свободной воли, которая есть неотъемлемая черта образа Божия, а подчинить его закону необходимости, подобно бездушным тварям — небу, солнцу, звездам, земному кругу и всем стихиям, или подобно бессловесным животным; но тогда на земле не было бы царя земных тварей, разумного песнословца Божией благодати, премудрости, творческого всемогущества и промышленности; тогда человек не мог бы ничем доказать своей верности и преданности Творцу, своей самоотверженной любви; тогда не было бы подвигов борьбы, заслуг и нетленных венцов за победу, не было бы блаженства вечного, которое есть награда за верность и преданность Богу и вечное упокоение после трудов и подвигов земного странствования.”

История грехопадения. — Бытописатель не сообщает, долго ли жили прародители блаженной райской жизнью. Говоря об их падении, он указывает, что не сами собой они пришли к соблазну, а были в него введены искусителем.

“Змей был мудрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с деревьев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание, и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел” (Быт. 3:1-6).

Церковь христианская всегда разумела под змеем искусителем диавола, который принял образ змея, наиболее соответствующий характеру вкрадчивости, изворотливости и ядовитости искусителя. Для такого понимания есть ясные слова Самого Господа о диаволе: “он был человекоубийца от начала” (Иоан. 8:44). В Откровении Иоанна Богослова он назван “великим драконом и древним змием.” В книге Премудрости Соломона сказано: “завистью диавола вошла в мир смерть” (Прем. Сол. 2:24).

В чем была греховность вкушения плода? — Преступление прародителей состояло в том, что соблазненные змеем, они нарушили прямую заповедь Божию, не есть от запре-

щенного дерева. Исполнение этой заповеди выражало: и **послушание** Богу, и **доверие** словам Божиим, и **смирение**, и **воздержание**, — сумму простых и естественных добродетелей. Вкушение сразу повлекло за собой сумму печальных нравственных и физических последствий.

Нравственные следствия грехопадения. — Вкушение плода было только началом нравственного уклona, но уже таким явственным и гибельным, что в нем обнаружилась невозможность вернуться к прежней святости и праведности и, наоборот, обнаружилась склонность идти дальше по пути отступления от Бога. Это сказалось в том, что они сразу заметили, что они наги, и, услышав в раю голос Божий, скрылись от Бога, и, оправдываясь, только увеличивали свою вину. В ответах Адама Богу видно сначала желание уйти от очей Божиих и попытка скрыть свою вину; и неправда в словах, что он скрылся от Бога только потому, что он наг; потом попытка самооправдания и желание переложить свою вину на другого, на свою жену. “Здесь была, — говорит блаж. Августин, — и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и поругание святых, потому что не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти; и любоддеяние духовное, потому что непорочность — человеческой души осквернена убеждением змея; и татьба (воровство), потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостязание, потому что возжелал большего, нежели скольким должен был довольствоваться.”

Так, с первым преступлением заповеди, сразу вошло в человека начало греха, “закон греха” — *potus tis amartias*. Оно поразило самую природу человека и быстро стало в нем укореняться и развиваться. Об этом греховном начале, вошедшем в природу человека, ап. Павел пишет: “*Знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... Ибо во внутреннем человеку нахожу удовольствие в законе Божиим: но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих*” (Рим. 7:18, 22-23). В человеке греховные наклонности приняли господствующее положение, он стал “*рабом греха*” (Рим. 6:7). В нем помрачились ум и чувство, поэтому и сама нравственная свобода стала часто склоняться в нем не к добру, а к злу. В глубине побуждений жизненной деятельности человека оказались — похоть и гордость. О них читаем в 1 Иоан. 2:15-16: “*Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего.*” Плотская похоть — ослабление власти духа над телом, подчинение низшим, плотским желаниям; “похоть очей” — ложные кумиры и привязанности, жадность и алчность мирская, зависть; гордость — самомнение, эгоизм, превозношение, презрение к другим людям, к слабейшим, любовь к себе, тщеславие.

И современные психологические наблюдения приводят исследователей к выводу, что похоть и гордость (жажда превосходства над другими) являются главными рычагами стремлений современного падшего человека, даже когда они глубоко скрыты в душе и не выступают вполне в сознании.

Физические следствия грехопадения. — Физическими следствиями явились: болезни, тяжелый труд, смерть. Они были естественным результатом падения нравственного, разобщения с Богом, отхода людей от Бога. Люди подчинились тленному началу мира, в ко-

торых действует разложение и смерть. В людях ослабело питание от Источника жизни и постоянного обновления всех сил. Господь Иисус Христос указал на зависимость болезней от греха при исцелении расслабленного, сказав ему: *“вот ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже”* (Иоан. 5:14).

С грехом вошла в род человеческий СМЕРТЬ. Человек создан бессмертным по душе, и он мог бы остаться бессмертным и по телу, если бы не отпал от Бога. *“Бог не сотворил смерть,”* — говорит книга премудрости (Прем. Сол. 1:13). Тело человека, — как хорошо выразил это блаж. Августин, — не обладает *“возможностью умереть,”*; но оно обладало *“возможностью не умирать,”* которую оно потеряло. Бытописатель сообщает, что эта возможность не умирать поддерживалась в раю вкушением плодов от древа жизни, которого лишились праотцы по изгнании из рая. *“Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили”* (Рим. 5:12). Апостол называет смерть *“оброком,”* т. е. платой, возмездием, за грех: *“ибо возмездие за грех — смерть”* (Рим. 6:23).

Бедствия и смерть, как наказания Божии. — Физические бедствия, будучи следствиями греха, являются одновременно и Божиими наказаниями, как это выражено в словах Божиих прародителям при изгнании их из рая. Ясно, что эти наказания даны как средство удержать человека от дальнейшего и окончательного падения.

О значении трудов и болезней падшего человека св. Кирилл Александрийский говорит, что человек, *“получив в удел себе изнурительный пост и скорби, был предан, как бы некоторой узде, болезням, злостраданием и другим горестям жизни. За то, что не удержался благоразумно в свободной от трудов и печалей жизни, он предается злополучиям, дабы страданиями уврачевал в себе болезнь, постигшую его среди блаженства”* (св. Кирилл Алекс. *“О вочеловечении Господа”*).

Так же рассуждает этот святой отец о смерти. *“Смертью Законодатель останавливает распространение греха и в самом наказании являет человеколюбие. Поелику Он, давая заповедь, с преступлением ее соединил смерть, и поелику преступник подпал сему наказанию, — то и устроят так, что самое наказание служит ко спасению. Ибо смерть разрушает эту животную нашу природу и, таким образом, с одной стороны, останавливает действие зла, а с другой — избавляет человека от болезней, освобождает человека от трудов, прекращает его скорби и заботы и оканчивает страдания телесные. Таким-то человеколюбием растворил Судия самое наказание”* (там же).

Потеря Царствия Божия, как тягчайшее следствие грехопадения. — Однако, конечным, последним и самым главным следствием греха были не болезни и физическая смерть, а потеря рая. Потеря рая была однозначна с потерей Царствия Божия. В Адаме все человечество лишилось будущего блаженства, предстоявшего перед ним, того блаженства, которого Адам и Ева отчасти вкусили в раю. Вместо того чтобы видеть впереди жизнь вечную, человечество увидело смерть и за нею ад, мрак, отверженность от Бога. Поэтому священные книги Ветхого Завета наполнены мрачными мыслями о загробном бытии. *“Ибо в смерти нет памятования о Тебе: в гробе кто будет славить тебя?”* (Пс. 6:6). Это не отрицание бессмертия, а мысль о беспросветности существования за гробом. Такое сознание и печаль облегчались только надеждой на будущее избавление через пришествие Спасителя. *“Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха рас-*

падающуюся кожу мою, и я в плоти моей узрю Бога” (Иов. 19:25-26). — “Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании, ибо ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление” (Пс.15:9-10).

Милость Божия к падшему человеку. — После грехопадения человека Бог не отверг человека-грешника. Он не отнял от него ни образа Своего, отличающего его от животного мира, ни свободы его воли, ни разума, способного постигать духовные начала, ни других способностей его. Бог поступил с ним, как врачеватель и воспитатель: одеждами прикрыл его наготу; умерил в нем самомнение и гордость, плотские похоти и страсти врачевными средствами — трудом и болезнями, дав им даже воспитательное значение: мы сами можем видеть воспитательное действие труда и очищающее действие на душу болезни. Бог отверг человека физической смерти, чтобы не придать его окончательной смерти духовной, т. е. Чтобы греховное начало в нем не развивалось до крайних сатанинских пределов.

Однако естественная узда страданий и смерти не искореняет самого источника зла. Она только удерживает развитие зла. Для человечества была крайне необходима такая сила, такая сверхъестественная помощь, которая бы совершила в нем самом внутренний переворот и дала ему возможность от постепенного все более глубокого падения повернуться к победе над грехом и к постепенному восхождению к Богу.

Божий Промысл предвидел будущее падение не укрепившейся свободной воли человека. Предвидя падение, предусмотрел и восстание. Грехопадение Адама не оказалось непоправимой гибелью для человечества. Силой возрождающей, по предвечному определению Божией, явилось нисшествие Сына Божия на землю.

4. Первородный грех.

Под первородным грехом разумеется грех Адама, передающийся его потомкам и тяготеющий над ними. Учение о первородном грехе имеет большое значение в системе христианского мировоззрения, так как на нем основан ряд других догматов.

Слово Божие учит нас, что в Адаме “все согрешили.” *“Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили”* (Рим. 5:12). *“Кто рождается чистым от нечистого? Ни один. Если дни его определены и число месяцев его у Тебя...”* (Иов. 14:5-6). *“вот, я в беззаконии зачат и во грехе родила меня мать моя”* (Пс. 50:7). — Семя тли во мне есть (Вечерняя молитва).

Общую веру древнехристианской Церкви в существование первородного греха видно из древнего обычая Церкви крестить младенцев. Поместный собор в Карфагене в 252 году из 66 епископов, под председательством св. Киприана, постановил против еретиков следующее: “не возбранять крещения младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что происшедший от плоти Адама, воспринял заразу древней смерти через самое рождение, и который тем удобнее приступает к приятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи.”

“Послание восточных Патриархов” так определяет результат грехопадения. “Падший чрез преступление человек уподобился бессловесным тварям, то есть помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, какую он получил от преемного Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным и, следовательно, не человеком; но он сохранил ту природу, с которой сотворен был, и природную силу сво-

бодную, живую и деятельную, так что по природе мог избирать и делать добро, убегать и отвращаться от зла” (Послание Восточн. Патриархов, член 14).

В истории древней христианской Церкви отрицали наследственность греха Пелагий и его последователи (ересь пелагиан). Пелагий утверждал, что каждый человек только повторяет грех Адама, заново совершая свое личное впадение в грех и своей слабой волей следуя примеру Адама; природа же его осталась такой же, как и сотворена, невинной и чистой, как у первозданного Адама, причем болезни и смерть свойственны этой природе от сотворения, а не являются следствиями первородного греха.

С большой силой и доказательностью выступил против Пелагия св. Августин. Он привел: а) свидетельства Божественного Откровения о первородном грехе, б) учение древних пастырей Церкви, в) древний обычай крестить младенцев, как следствие всеобщей и наследственной греховности людей. Однако Августин не избежал противоположной крайности, проведя мысль, что в падшем человеке совсем уничтожена самостоятельная свобода к добру, если ему не придет на помощь благодать Божия.

Из этой полемики на Западе впоследствии образовались два направления, причем по линии одного пошло римо-католичество, по линии другого — протестантство. Римокатолические богословы считают следствием грехопадения отнятия от людей сверхъестественного дара благодати Божией, после чего человек остался в своем “естественном” состоянии; его природа не повреждена, а только пришла в замешательство: именно, плоть, телесная сторона, взяла перевес над духовной; первородный грех состоит в том, что на всех людей переходит вина перед Богом Адама и Евы. Другое направление на Западе видит в первородном грехе совершенное извращение человеческой природы и порчу ее до самой глубины ее, в самых основах (взгляд, принятый Лютером и Кальвином). Что касается новейших сект протестантства, то, эти секты дошли до полного отрицания первородного наследственного греха.

У пастырей Восточной Церкви не встречалось недоумений, как вообще по поводу учения о наследственном прародительском грехе, так, в частности, по вопросу о следствиях этого греха для падшей природы человека.

Православное богословие не принимает крайностей учения блаж. Августина. Но ему также чужда и богословская римо-католическая точка зрения, отличающаяся явным юридическим, формальным характером. В основе римо-католического учения лежит а) понимание греха Адамова, как бесконечно великого оскорбления Бога; б) за оскорблением последовал гнев Божий; в) гнев Божий выразился в отнятии сверхъестественных даров благодати Божией; г) отнятие благодати повлекло за собой подчинение духовного начала плотскому началу и углублению в грех. Отсюда особое понимание искупления, совершенного Сыном Божиим: чтобы восстановить нарушенный порядок, нужно было, прежде всего, удовлетворить за нанесенное оскорбление Богу и таким образом снять вину человечества и наказание, тяготевшее над ним.

Православным богословием воспринимаются следствия прародительского греха по иному.

Человек после первого падения отошел **сам** душой своей от Бога и стал невосприимчив к открытой для него благодати Божией, перестал слышать обращенный к нему Божественный голос, и это повело к дальнейшему укоренению в нем греха.

Однако Бог никогда не лишал человечество Своей милости, помощи, благодати, а особенно избранный народ, — и из этого народа вышли великие праведники, как Моисей,

Илия, Елисей и позднейшие пророки. Ап. Павел в XI главе послания к Евреям называет целый сонм ветхозаветных праведников, говоря о них, что это “те, которых весь мир не был достоин”; все они усовершенствовались не без дара свыше, не без благодати Божией. В книге Деяний приведена речь первомученика Стефана, где он говорит о Давиде: “*Сей, обрел благодать пред Богом и молил, (чтобы) найти жилище Богу Иакова*” (Деян. 7:46), т. е. создать Ему храм. Величайший из пророков св. Иоанн Предтеча “*Духа Святого*” исполнился “*еще от чрева матери своей*” (Лк. 1:15). Но ветхозаветные праведники не могли избежать общего удела падшего человечества по своей смерти, пребывания во тьме ада, до создания Небесной Церкви, т. е. до воскресения и вознесения Христова: Господь Иисус Христос разрушил двери ада и открыл путь в Царство Небесное.

Нельзя видеть сущность греха, в том числе и первородного, только в господстве плотского начала над духовным, как то представляет римское богословие. Многие греховные склонности, притом и тяжелые, относятся к свойствам духовного порядка: такова гордость, составляющая, по словам Апостола, источник, рядом с похотью, общей греховности в мире (1 Иоан. 2:15-16). Грех присущ и злым духам, не имеющим плоти вообще. Словом “плоть” в Священном Писании называется состояние не возрожденное, противоположное возрожденной жизни во Христе: “*рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от духа дух есть.*” Конечно, этим не отрицается факт, что ряд страстей и греховных наклонностей берет свое начало от телесной природы, на что указывает и Священное Писание (Рим. 7 глава).

Таким образом, первородный грех понимается православным богословием как вошедшая в человечество греховная склонность, ставшая его духовной болезнью.

Приложение.

Содержание:

[Вопрос развития догматов
Философии и Богословие](#)

Вопрос развития догматов.

Тема о догматическом развитии давно оказалась предметом дискуссии в богословской литературе: можно ли признать, с церковной точки зрения, развитие догматов или нет? В большинстве случаев спор в сущности идет о словах; расхождение получается из-за того,

что вкладывается разный смысл в термин “развитие.” Понимать ли “развитие,” как раскрытие уже данного, или как открытие нового? Общий же взгляд богословской мысли сходится в том, что церковное сознание от апостолов и до конца жизни Церкви, будучи руководимо Духом Святым, в своем существе одно и то же. Христианское учение, объем Божественного Откровения неизменны. Вероучение Церкви не развивается, и церковное самосознание с течением веков не становится богаче, глубже и шире, чем каким оно являлось у апостолов и не подлежит дополнениям. Церковь всегда водима Духом Святым, но мы не видим в ее истории и не ожидаем новых догматических откровений.

Такой взгляд о догматическом развитии присущ и русской богословской мысли 19 века. Кажущаяся разница в суждениях разных лиц зависела от обстановки дискуссий. В дискуссии с протестантами естественно было отстаивать право Церкви на развитие догматов, в смысле права соборов устанавливать и санкционировать догматические положения. С римо-католиками приходилось возражать против своевольных нововведений, сделанных Римской церковью в новое время и, таким образом, против принципа создания новых догматов, не преданных древней Церковью. В частности, вопрос по сближению старокаатоликов с православием (конец 19 в.), с отталкиванием обеих сторон от Ватиканского догмата непогрешимости папы, — усилил в русской богословской мысли точку зрения, не одобряющую установления новых догматических определений.

В 80-ых годах мы встречаемся с иным подходом к данному вопросу. Вл. Соловьев, склонявшийся к соединению православия с Римской церковью, желая оправдать догматическое развитие Римской церкви, отстаивает идею развития догматического сознания Церкви. Он приводит аргумент, что “Тело Христово изменяется и совершенствуется,” как всякий организм; первоначальный “залог” веры в истории христианства раскрывается и уясняется; “Православие держится не одной только стариной, а вечно живет Духом Божиим.”

Отстаивать эту точку зрения побуждали Соловьева не только симпатии к Римской церкви, но и его собственные религиозно-философские построения. Это были его мысли о Софии — Премудрости Божией, о Богочеловечестве, как историческом процессе, и др. Увлеченный своей метафизической системой, Соловьев в 90-ых годах стал проводить учение о “вечной Женственности, которая не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всей полнотой сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней... Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия...”

Так ряд новых понятий стал входить в русскую религиозную мысль. Эти понятия не вызывали особого отпора в русской богословской науке, так как высказывались, как мысли философские больше чем богословские.

Соловьев умел вдохнуть своими выступлениями литературными и устными интерес к религиозным проблемам в широкие круги русского образованного общества. Однако этот интерес соединялся с уклоном от подлинного православного образа мыслей. Это выразилось, напр., на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901-3 гг. Здесь поднимались вопросы: “Можно ли считать догматическое учение Церкви завершенным? Нельзя ли ожидать новых откровений? В чем может выражаться новое религиозное творчество в христианстве, и каким образом оно может быть согласовано со Св. Писанием и Преданием Церкви, определениями вселенских соборов и учением свв. Отцов?” Особенно

характерны были прения о “догматическом развитии.”

В русской религиозно-общественной мысли с началом текущего столетия появилось ожидание пробуждения “нового религиозного сознания” на православной почве. Стали высказываться мысли, что богословие не должно бояться новых откровений, что догматика должна шире пользоваться рациональным базисом, не игнорируя современное личное пророческое вдохновение, что круг основных проблем догматики должен быть расширен, т.к. она представляет собой полную философско-богословскую систему мировоззрения. Идеи Соловьева получили дальнейшее развитие, между ними на первом месте была софиологическая проблема. Выдающимися представителями нового течения были свящ. Павел Флоренский (“Столп и утверждение истины” и др.), Сергей Булгаков, впоследствии протоиерей (“Свет невечерний, Купина Неопалимая” и др.)

В связи с этими вопросами естественно нам самим поставить вопрос: удовлетворяет ли догматическая наука, в ее обычном построении, потребности христианина составить целостное мировоззрение? Не остается ли догматика, отказываясь от развития, безжизненным собранием разрозненных догматов?

Со всей уверенностью нужно сказать, что круг откровенных истин, входящих в принятые системы догматического богословия, дает полную возможность составить высокое, ясное и простое мировоззрение. Догматическое богословие, построенное на фундаменте твердых догматических истин, говорит о Личном Боге, невыразимо нам близком, не нуждающемся в посредниках между Ним и тварью, о Боге в Святой Троице *“Который над всеми, и через всех, и во всех нас”* (Ефес. 4:6) — над нами, с нами и в нас; о Боге, любящем Свои творения, человеколюбивом и снисходительном к нашим немощам, но не лишаящим Своих тварей свободы, говорит о человеке и высоком назначении человечества и его высоких духовных возможностях, — и в то же время о наличии у него печального нравственного уровня, его падении; представляет путь и средства к возвращению в потерянный рай, открытые воплощением и крестной смертью Сына Божия, и путь к достижению вечной блаженной жизни. Все это жизненно необходимые истины. Здесь вера и жизнь, знание и применение его в действии нераздельны.

Догматическая наука не претендует на то, чтобы всесторонне удовлетворить пытливість человеческого ума. Нет сомнения, что нашему духовному взору открыта Божественным Откровением только небольшая часть ведения о Боге и о духовном мире. Мы видим, по слову апостола, как зеркалом в гадании. Бесчисленное количество тайн Божиих остается закрытым для нас.

Но нужно сказать, что попытки расширить границы богословия на мистической или рациональной основе, появлявшиеся как в древнее время, так и в новое, не приводят к более полному познанию Бога и мира. Эти построения заводят в дебри тонких умственных спекуляций и ставят мысль перед новыми затруднениями. Главное же — туманные рассуждения о внутренней жизни в Боге не гармонируют с чувством благоговения, с чувством близости к святости Божией, и заглушают это чувство. Впрочем, этими соображениями не отрицается всякое развитие в догматической области. Что же подлежит в ней развитию?

История Церкви показывает, что количество догматов в тесном смысле слова постепенно увеличивалось. Не догматы развивались, но область догматов в истории Церкви расширялась, пока не дошла до своего, данного Св. Писанием, предела. Иначе говоря, увеличилось количество истин веры, получивших точную формулировку на вселенских соборах или ими утвержденных. Работа Церкви в этом направлении состояла в точном

определении догматических положений, в их объяснении, обоснованием на слове Божиим, подтверждения их церковным Преданием, объявлением их обязательности для всех верующих. При этой работе Церкви объем догматических истин по существу остается всегда одним и тем же. Но в виду вторжения инославных мнений и учений, Церковь православные положения санкционирует, а еретические отвергает. Благодаря догматическим определениям, содержание веры становилось более ясным в сознании церковного народа и самой церковной иерархии.

Подлежит, далее, развитию богословская наука. Догматическая наука может разнообразиться в методах, пополняться материалом для изучения, шире или уже пользоваться данными истолкованиями Св. Писания, библейской филологии, церковной истории, святоотеческих писаний, а также рациональными соображениями; может полнее или слабее откликаться на ереси, лжеучения и разные течения современной религиозной мысли. Но богословская наука есть внешний предмет по отношению к духовной жизни Церкви. Она только изучает работу Церкви и ее догматические и иные определения. Догматическое богословие, как наука, может развиваться само, но не может развивать и совершенствовать учения Церкви. (Приблизительную аналогию можно видеть в изучении творчества какого-нибудь писателя: растет пушкиноведение, но от этого не увеличивается сумма образов и мыслей, вложенных поэтом в свои произведения). Расцвет или упадок богословской науки может совпадать или не совпадать с общим уровнем, подъемом или ослаблением духовной жизни в Церкви в тот или другой исторический период. Развитие богословской науки может задержаться без ущерба для существа духовной жизни. Богословская наука не призвана руководить Церковью в ее целом: ей подлежит самой искать и строго держаться руководства церковного сознания.

Нам дано знать то, что нужно для блага наших душ. Знание о Боге, Божественной жизни и промысле дается людям в той мере, в какой оно имеет непосредственное нравственное, жизненное приложение. Этому учит нас апостол, когда пишет: *“Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия,... то вы, прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь”* (2 Петр. 1:3-7). Для христианина самое существенное есть нравственное совершенствование. Все же остальное, что ему дает слово Божие и Церковь, является средством к этой основной цели.

Философия и Богословие.

В современную богословскую мысль проникает взгляд, что христианское догматическое богословие должно быть восполнено, освещено философским обоснованием и должно воспринять в себя философские понятия. “Оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного сознания...”: так определяет Вл. Соловьев свою задачу в начале одного из своих сочинений (“История и будущность теократии”). В такой формулировке этой задачи нет ничего предосудительного, но нужно опасаться смешения двух областей — догматической науки и философии. Смешение это готово привести к путанице и к затемнению их назначения, содержания и их методов.

В первые века христианства Отцы Церкви и церковные писатели широко откликались на философские идеи своего времени и сами пользовались выработанными философией

понятиями. Почему? Этим они перебрасывали мост от греческой философии к христианской. Христианство выступало, как мировоззрение, которое должно заменить философские взгляды древнего мира, как стоящее выше их. Ставши с 4 го века официально государственной религией, оно призывалось заменить собой все прежде существовавшие системы мировоззрений. Этим можно объяснить, что на первом вселенском соборе происходил, в присутствии императора, диспут христианских учителей веры с “философом.” Но нужна была не просто замена. Христианская апологетика взяла на себя задачу овладеть языческой философской мыслью и направить ее понятие в русло христианства. Идеи Платона являлись как бы подготовительным этапом от язычества к Божественному откровению. Кроме того, силой вещей, православию приходилось бороться с арианством не столько на почве Священного Писания, сколько философским путем. Причина этому та, что арианство восприняло свои основные заблуждения от греческой философии, именно, учение о Логосе, как начале, посредствующем между Богом и миром, стоящем ниже Самого Божества. Но при всем этом общее направление всей святоотеческой мысли было таково, чтобы обосновывать все истины христианской веры на фундаменте Божественного откровения, а не на рациональных отвлеченных умозаключениях. Св. Василий Великий в трактате “Какую пользу можно извлекать из языческих сочинений” дает примеры того, как пользоваться содержащимся в них назидательным материалом. С всеобщим распространением христианских понятий постепенно угасает в святоотеческих писаниях интерес к греческой философии.

Это и понятно. Богословие и философия различаются прежде всего по своему **содержанию**. Проповедь Спасителя на земле возвещала людям не отвлеченные идеи, а новую жизнь для Царства Божия; проповедь апостолов была проповедью спасения во Христе. Поэтому христианское догматическое богословие имеет самым главным предметом всестороннее рассмотрение учения о спасении, о его необходимости и о путях к нему. По своему основному содержанию оно сотериологично (от греч. слова — спасение). Вопросы сущности бытия — о Боге в Самом Себе, о сущности мира и природе человека — догматическое Богословие трактует в очень ограниченном виде. Это происходит не только потому, что в таком ограниченном виде (а о Боге — в прикрытой форме) они нам даны в Св. Писании, но и по психологическим основаниям. Умолчание относительно внутренней жизни в Боге есть выражение живого чувства всеприсутствия Божия, благоговения перед Ним, страха Божия. В Ветхом Завете это чувство приводило к страху называть Само имя Божие. Только в подъеме благоговейного чувства, мысль Отцов Церкви поднимается в отдельные моменты к созерцанию внутрибожественной жизни. Главная область их умозрения это открытая в Новом Завете истина Святой Троицы. По этой линии идет и христианское православное богословие в целом.

Философия направляется по другой линии. Ее главным образом интересуют именно вопросы онтологии: о сущности бытия, о единстве бытия, об отношении между абсолютным началом и миром в его конкретных явлениях и пр. Философия, по своей природе, исходит от скепсиса, от сомнения в том, что говорят нам наши восприятия и, даже приходя к вере в Бога (в своем идеалистическом направлении), рассуждает о Боге объективно, как о предмете холодного знания, предмете, подлежащем рассудочному рассмотрению, выяснению его сущности, отношения его, как абсолютного бытия, к миру явлений.

Эти две области — догматическое богословие и философия — различаются также по своим **методам** и по **источникам**.

Источником богословствования служит Божественное откровение, заключающееся в Св. Писании и Св. Предании. Их основоположительный характер покоится на нашей вере в их истинности. Богословие изучает и собирает материал этих источников, систематизирует его, распределяет, пользуясь в этой работе теми же приемами, что и опытные науки.

Философия — рассудочна, отвлеченна. Она исходит не из веры, как богословие, а базируется или на основных положениях разума, выводя из них дальнейшие заключения, или на данных науки или общечеловеческого знания.

Едва ли поэтому можно сказать, что философия способна возвести религию отцов на степень знания.

Однако, указанными различиями не отрицается в корне сотрудничество данных двух областей. Сама философия приходит к выводу, что есть границы, которые не в состоянии перешагнуть человеческая мысль по самой своей природе. Уже тот факт, что история философии почти на всем своем протяжении имеет два течения — идеалистическое и материалистическое, показывает, что ее построение зависит от личной установки ума и сердца, иначе говоря, упираются в основания, лежащие за границей доказуемости. То, что лежит за границей доказуемости, есть область веры, веры отрицательной, безрелигиозной, или же положительной, религиозной. Для религиозной мысли это “лежащее выше” есть сфера Божественного откровения.

В этом пункте является возможность соединения двух областей ведения: богословия и философии. Так создается религиозная философия; в христианстве — христианская философия.

Но у христианской религиозной философии трудный путь: совместить свободу мысли, как принцип философии, с верностью догматам и всему учению Церкви. Долг мыслителя ему говорит: “Иди свободной дорогой, куда влечет тебя свободный ум.” Долг же христианина внушает ему: “Будь верен Божественной истине.” Поэтому всегда можно ожидать, что в практическом осуществлении, составители систем христианской философии будут принуждены жертвовать принципами одной области в пользу другой. Церковное сознание приветствует искренние опыты создания гармоничного философско-христианского мировоззрения. Но Церковь смотрит на них, как на частные, личные построения и не санкционирует их своим авторитетом. Во всяком случае, необходимо четкое размежевание между догматическим богословием и христианской философией, и всякие попытки превратить догматику в христианскую философию должны быть отвергаемы.

Краткие церковно-исторические сведения.

Содержание:

Отцы, учителя церкви и церковные писатели первого тысячелетия,
упоминаемые в данной книге.
До Миланского эдикта

После Миланского эдикта (313 г.).
Вселенские Соборы
Ереси, волновавшие христианскую Церковь
в первое тысячелетие
1-3 вв.
Иудействующие
Гностицизм
Гностики апостольского века
В послеапостольское время
Манихейство
Ересь антитринитариев
Монтанизм
4-9 вв.
Арианство
Ересь Аполлинария Младшего
Ересь Македония
Пелагианство
Несторианство
Ересь Монофелитов
Иконоборчество

**Отцы, учителя церкви и церковные писатели первого тысячелетия,
упоминаемые в данной книге.**

Время их жизни и деятельность (указаны по годам их кончины).

До Миланского эдикта

Год кончины

Свящ.-муч. Климент, третий еп. Римский 101
Свящ.-муч. Игнатий Богоносец, ап. Антиохийский 107
Мученик Иустин Философ 165
Свящ.-муч. Поликарп, кп. Смирнский 167
Свящ.-муч. Иринея, еп. Лионский 202
(Тит Флавий) Климент, пресв. Александрийский около 220
Тертуллиан, пресв. Карфагенский около 223
Ориген, уч. Александрийский 254
Свящ.-муч. Киприан, еп. Карфагенский 258

После Миланского эдикта (313 г.).

Евсевий, еп. Кессарийский (автор Церковной истории) 340
Преп. Антоний Великий около 356
Преп. Ефрем Сирин 372
Св. Афанасий Великий, еп. Александрийский 373
Св. Василий Великий, еп. Кесарии Кападокийской 379

Св. Кирилл, еп. Иерусалимский 386
Св. Григорий Богослов, Назианзин, арх. Константинопольский 390
Преп. Макарий Великий, Египетский 390
Св. Григорий, еп. Нисский 395
Св. Амвросий, ап. Медиоланский 397
Св. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский 407
Блаж. Августин, еп. Иппонский 430
Св. Кирилл, еп. Александрийский 444
Св. Феодорит, еп. Кирский 458
Преп. Максим Исповедник 662
Преп. Иоанн Дамаскин около 750
Преп. Симеон, Новый Богослов около 1120

Вселенские Соборы

Первый (Никейский 1-й) — 325 г., по поводу ереси Ария — при архиеп. Константинопольском Митрофане, Римском папе Сильвестре, императоре Константине Вел., число отцов — 318.

Второй (Константинопольский 1-й) — 381 г., по поводу ереси Македония — при архиеп. Константинопольском Григории Богослове, папе Дамасе, импер. Феодосии Великом. Число отцов — 150.

Третий (Ефесский) — 431 г., по поводу ереси Нестория (ереси Феодора еп. Мапсуетского, поддержанной Несторием, архиеп. Константинопольским); при архиеп. Кирилле Александрийском, папе Целестине, импер. Феодосии Малом. Число отцов — 200.

Четвертый (Халкидонский) — 451 г., по поводу ереси монофизитов (Евтихия, константиноп. архимандрита, Диоскора, еп. Александрийского, и др.); при патр. Константиноп. Анатолии, папе Льве Вел., импер. Маркиане. Число отцов — 630.

Пятый (Константиноп. 2-й) — 553 г., по вопросу “о трех главах,” связанному с осужденной на третьем Вселенском соборе ересью Феодора Мапсуетского и Нестория; при архиеп. Константиноп. Евтихии, папе Виргилии, импер. Иусиниане Вел. Число отцов — 165.

Шестой (Константиноп. 3-й) — 680 г., по поводу ереси монофизитов; при патр. Константиноп. Георгии, папе Агафоне, импер. Константине Погонате. Число отцов — 170.

Седьмой (Никейский второй) — 787 г., по поводу ереси иконоборцев; при патр. Константин. Тарасии, папе Адриане, имп. Константине и имп. Ирине. Число отцов — 367.

Ереси, волновавшие христианскую Церковь в первое тысячелетие

Даже самый краткий обзор еретических движений в христианстве (от первых дней бытия Церкви) полезен тем, что он показывает, насколько разнообразны, рядом с общецерковным католическим учением и с “правилом веры” отклонения от истины, принимавшие очень часто резко наступательный характер и вызывавшие тяжелую борьбу внутри Церкви. В первые три века христианства ереси распространяли свое влияние на сравнительно небольшие территории; но с 4-го века некоторые из них захватили около половины империи и вызвали огромное напряжение сил Церкви, вовлекая ее на борьбу с ними; притом, когда постепенно одни ереси угасали, на их место возникали другие. И если бы

Церковь оставалась равнодушной к этим отклонениям, то, что стало бы (рассуждая по-человечески) с христианской истиной? Но Церковь, при помощи посланий епископов, увещаний, отлучений, поместных и областных соборов, а с 4-го века — Вселенских соборов, иногда при содействии, иногда при противодействии государственной власти вынесла из борьбы непоколебимым “правило веры,” сохранила неповрежденным Православие. Так было в первом тысячелетии.

Второе тысячелетие не изменило положения вещей. Отклонений от христианской истины, разделений и сект появилось гораздо больше, чем в первом тысячелетии. Некоторые течения, враждебные Православию, отличаются не меньшей страстностью прозелитизма и вражды к Православию, чем это наблюдалось в эпоху Вселенских соборов. Это говорит о том, как необходимо быть бдительными в хранении Православия. Особой бдительности в оберегании догматов требует ныне вышедший из кругов внецерковного христианства, неприемлемый для Православной Церкви, ложный путь для достижения доброй цели — пренебрежение догматической стороной христианкой веры для осуществления единства всего христианского мира.

1-3 вв.

Иудействующие

Евиониты (от имени еретика Евиона или от евр. слова “евион” — бедный) считали Иисуса Христа пророком, подобным Моисею и требовали от всех христиан строгости в исполнении закона Моисеева; на христианское учение смотрели, как на дополнение к закону Моисея.

Назорей веровали в Божество Иисуса Христа, но настаивали на исполнении Моисеева закона христианами из иудеев, не требуя этого от не иудеев христиан (умеренные евиониты).

Евиониты-гностики. Учение их возникло из учения иудейской секты ессеев, живших за Мертвым морем (раскопки в Кумране), объединенного с элементами христианства и гностицизма. Ессеи считали себя хранителями чистой религии, открытой Адаму, но впоследствии затемненной иудейством. Ев.-гностики признавали восстановление этой религии Христом, как носителем Божественного Духа; элемент гностический выражался во взгляде их на материю, как на злое начало, и в проповеди сурового аскетизма.

Гностицизм

В основе гностических систем лежат идеи создания высшего религиозно-философского знания (***) , путем объединения греческой философии и философии ученого Александрийского иудея Филона с восточными религиями, особенно, с религией Зороастра. Таким путем гностики вырабатывали разнообразные системы, предполагавшие безусловное решение всех вопросов бытия. Метафизическим построениям они придавались фантастические символические формы. Познакомившись с христианством и даже приняв его, гностики не оставили своих фантастических построений, пытаясь соединить их с христианством. Так возникли многочисленные гностические ереси в христианской среде.

Гностики апостольского века

Симон волхв, пользуясь приемами магии, выдавал себя “за кого-то великого” (Деян. 8:9) — “высшего Эона,” в гностическом смысле. Его называют родоначальником всех еретиков.

Керинф, александриец; его учение — смесь гностицизма с евионитством. Жил некоторое время в Эфесе, когда там пребывал ап. Иоанн Богослов.

Докеты признавали только призрачное человечество во Христе, так как считали плоть и материю, вообще, злом. Их обличал ап. Иоанн Богослов в своих посланиях.

Николаиты (Апокалипсис 2:14-15) исходя из гностических требований умерщвления плоти, допускали распутство.

В послеапостольское время

Гностики Александрийские (Василид сириец и иудей Валентин и их последователями), исходя из дуализма, или признания двух начал бытия, считали материю началом недейательным, косным, мертвым, отрицательным началом, в то время, как

Гностики Сирийские, принимая тот же дуализм, признавали материю деятельным началом зла (в религии Зороастра — “Ариман”). К этому направлению принадлежал и Тациан, бывший ученик св. Иустина Философа, проповедовавший строгий аскетизм. Отпрыском сирийских гностиков были **антиномисты**, допускавшие распущенность ради ослабления и умерщвления начала зла — плоти, материи.

Маркиониты (по имени Маркиона, сына сирийского епископа, предавшего своего сына отлучению за гностицизм). Создатель ереси, Маркион, учил, что миром управляет, с одной стороны, благой Бог, начало духовное, а с другой стороны — сатана, как властитель материи. В Иисусе Христе, по учению Маркиона, сошел на землю Сам благой Бог, принявший на Себя призрачное тело. Маркиониты учили о недоступности познания Бога. Ересь держалась до 6-го столетия.

Карпократ и его последователи умаляли Божество Иисуса Христа. Его секта — одна из многочисленных “антиномистических” сект — отрицателей нравственного закона — *** — закон, ограничивающий свободный дух).

Манихейство

Манихейская ересь, подобно гностицизму, представляла собой смесь элементов христианства с началами религии Зороастра. По учению Манеса, давшего начало этой ереси, борьба в мире начал духа и материи, добра и зла, света и тьмы составила историю неба и земли, в которой проявилась деятельность: а) животворного Духа, б) бесстрастного Иисуса и в) страждущего Иисуса — “Души мира.” Иисус бесстрастный, сойдя на землю, принял только вид человека (докетизм), учил людей и обетовал пришествие Утешителя. Обещанный Утешитель явился в лице Манеса, очистил извращенное людьми учение Иисуса и открыл Царство Божие. Манес проповедовал строгий аскетизм. Обвиненный в искажении религии Зороастра, Манес был убит в Персии. Ересь эта распространялась преимущественно в Западной половине Римской империи и была особенно сильна в 4м и 5м веках.

Ересь антитринитариев

Эта ересь, носившая также название монархиан, возникла на почве философского рационализма; еретики не признавали учения о трех Лицах в Боге. Она имела две ветви: динамитов и медалистов.

1) **Динамиты** ложно учили, что Сын Божий и Дух Божий есть Силы Божественные. (К ним принадлежал Павел Самосатский, еп. в Антиохии, 3-й век).

2) **Модалисты**, вместо учения о Троичности Лиц, ложно учили об откровении Бога в трех последовательных формах; их называли также патрипассианами, так как они приводили мысль о страданиях Бога Отца. (Видным представителем этой ереси был Савеллий, б. пресвитер Птолемаидский, в Египте).

Монтанизм

Имя этой ереси дал Монтан, неученый человек, вообразивший себя Параклитом (Утешителем). Жил во втором веке. В противоположность антитринитариям, монтанисты требовали полного подчинения разума велениям веры. Другими отличительными чертами их были строгость аскетизма и отвержение “падших” в гонениях. Аскетический дух монтанистов расположил к ним ученого пресвитера карфагенского Тертуллиана, который присоединился к ним, хотя закончил жизнь, несколько отойдя от этой ереси. Склонялись к монтанизму и Римские епископы Елевферий и Виктор. Монтанисты признавали учение о тысячелетнем земном царстве Христа (хилиазм).

(Учение хилиазма держались, кроме монтанистов, и некоторые другие ереси, как напр., евиониты. Склонны были к этому учению и некоторые учителя Церкви до 2-го Вселенского собора, на котором хилиазм был осужден).

4-9 вв.

Арианство

Арианская ересь, долго и сильно волновавшая Церковь, имела своим первоначальным виновником александрийского пресвитера Ария. Арий, родившийся в Ливии и бывший слушателем богословской Антиохийской школы, избегавший всякой отвлеченности в истолковании догматов веры (в противоположность созерцательному духу и мистической склонности школы Александрийской), чисто рассудочно истолковывал догмат о воплощении, опираясь на понятие о **Едином Боге**, и стал ложно учить о неравенстве Сына Божия с Отцом и о тварной природе Сына. Его ересь захватила Восточную половину империи и, несмотря на осуждение на первом Вселенском соборе, держалась почти до конца 4-го столетия. После первого Вселенского собора продолжали и развивали арианство:

Аномеи, или строгие ариане,

Аэций, бывший диакон Антиохийской церкви, и

Евномий, бывший до отлучения епископом Кизикским. Аэций и Евномий довели арианство до последних еретических выводов, развиг учение о иной природе Сына Божия, не подобной природе Отца.

Ересь Аполлинария Младшего

Аполлинарий Младший — ученый человек, бывший епископ Лаодикийский (с 362 г.). Он учил, что богочеловечество Христа имело в себе не полную человеческую природу

— признавая трехсоставность природы человека: дух, неразумную душу и тело, он утверждал, что во Христе только тело и душа человеческая, но Ум — Божественный. Большого распространения эта ересь не имела.

Ересь Македония

Македоний, епископ Константинопольский (около 342 г.), ложно учивший о Святом Духе в смысле Ариевом, а именно, что Святой Дух есть служебное творение. Его ересь осуждена на втором Вселенском соборе, который по поводу этой ереси и был создан.

(На втором Вселенском соборе были преданы также анафеме ереси евномиан, аноме-ев, евдоксиан (ариан), полуариан (или духоборцев), савеллиан и др.).

Пелагианство

Пелагий, родом из Британии, мирянин, аскет (нач. 5-го в) и **Целестий** пресвитер отрицали наследственность Адамова греха и переход вины Адама на его потомков, считая, что каждый человек рождается невинным и только, благодаря нравственной свободе, легко впадает в грех. Пелагианство осуждено на третьем Вселенском соборе вместе с несторианством.

Несторианство

Ересь названа по имени **Нестория**, бывшего архиеп. Константинопольского. Предшественниками Нестория по лжеучению были, Диодор, учитель Антиохийской богословской школы и Феодор, еп. Мопсуетский (ум. 429 г.), учеником которого был Несторий. Таким образом, эта ересь вышла из Антиохийской школы. Феодор Мопсуетский учил о “соприкосновении” двух природ во Христе, а не соединении их при зачатия Слова.

Еретики именовали Пресвятую Деву Марию Христородицею, а не Богородицею. Ересь осуждена на третьем Вселенском соборе.

Ересь Монофизитов, или ересь Евтихия

Ересь монофизитов возникла в среде александрийских монахов и была реакцией на несторианство, умалявшее Божественную природу Спасителя. Монофизиты считали, что человеческая природа Спасителя была поглощена Его Божественной природой, и потому признавали во Христе только одну природу.

Кроме престарелого константиноп. архимандрита Евтихия, давшего начало этому неправославному учению, ее защищал **Диоскор**, архиеп. александрийский, насильственно проводивший ересь эту на одном из соборов, благодаря чему сам собор получил название разбойничьего. Ересь осуждена на четвертом Вселенском соборе.

Ересь Монофелитов

Монофелитство было смягченной формой монофизитства. Признавая две природы во Христе, монофелиты учили, что во Христе одна воля, а именно, воля Божественная. Сторонниками этого учения были некоторые, впоследствии подвергшиеся отлучению константинопольские патриархи (Пирр, Павел, Феодор). Поддерживал его Гонорий, папа Римский. Учение это отвергнуто, как ложное, на шестом Вселенском соборе.

Иконоборчество

Иконоборчество было одним из самых сильных и продолжительных еретических движений. Иконоборческая ересь началась в первой половине 8-го века и продолжала волновать Церковь больше ста лет. Направленная против почитания икон, она затрагивала и другие стороны веры и церковного устройства (напр., почитание святых). Тяжесть этой ереси усиливалась тем, что в ей энергично содействовал ряд византийских императоров из соображений внутренней и внешней политики. Эти императоры относились также враждебно и к монашеству. Ересь осуждена на седьмом Вселенском соборе в 787 г., а окончательное торжество Православия совершилось в 842 г. при константинопольском патриархе Мефодии, когда был установлен день “Торжества Православия,” соблюдаемый Церковью и донныне.

Несколько слов об авторе Протопресвитере о. Михаил Помазанский

Протопресвитер Михаил Помазанский — один из величайших богословов нашего времени — родился 7 ноября 1888 г. (в канун Архистратига Михаила), в селе Корысть Ровенского уезда Волынской губернии. Родители его происходили из потомственных священнических семейств. Девяти лет о. Михаил был отдан в Клеванское Духовное Училище. По окончании Училища о. Михаил поступил в Волынскую Духовную Семинарию в Житомире, где на него обратил особое внимание Владыка Антоний Храповицкий.

С 1908 г. по 1912 г. о. Михаил учился в **Киевской Духовной Академии**. В 1918 г. женился на Вере Ф. Шумской, дочери священника, которая стала его верной и неразлучной спутницей. С 1914 г. по 1917 г. о. Михаил преподает церковно-славянский язык в Калужской Духовной Семинарии. Революция и последовавшее закрытие духовных школ вернули его на родину на Волынь, которая тогда входила в состав Польши. С 1920 г. по 1934 г. о. Михаил преподавал в Ровенской русской гимназии. В те же годы он сотрудничал в церковных издательствах. В 1936 г. он принимает священство и причисляется к клиру Варшавского Собора первым помощником протопресвитера. Эту должность он занимал до 1944 г. После окончания войны о. Михаил четыре года прожил в Германии.

В 1949 г. он прибыл в Америку и был назначен преподавателем Свято-Троицкой Духовной Семинарии в Джорданвилле, где преподавал греческий и церковно-славянские языки и Догматическое Богословие. Перу о. Михаила принадлежит ряд брошюр и множество статей в “Православной Руси,” “Православной Жизни” и журнале “Православный Путь.” Большая часть этих статей вошла в сборники “О жизни, о вере, о Церкви (два тома, 1976) и “Бог наш на небеси и на земли вся, елика восхоте, сотворити” (1985). Но наибольшей известностью пользуется переиздаваемое ныне “**Православное Догматическое Богословие**” (1968 и в 1994 — англ. Перевод), которое стало основным учебником во всех семинариях Америки. Скончался о. Михаил 4 ноября 1988 г.

Свято-Троицкая Православная Миссия
Holy Trinity Orthodox Mission
466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011, USA
Редактор: Епископ Александр (Милеант)

(dogmatica_pomazansky.doc, 06-03-2001)

Edited by	Date
Е.П. Митаки	2.2.01

Holy Trinity Orthodox Mission
