

Библейско-богословская коллекция
СЕРИЯ “ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ”
Классические системы русского богословия

**ПРОТОИЕРЕЙ
НИКОЛАЙ МАЛИНОВСКИЙ**

**ПРАВОСЛАВНОЕ
ДОГМАТИЧЕСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ**

Том 1

© Сканирование и создание электронного варианта: издательство
“Аксион эстин” (<http://www.axion.org.ru>). Санкт-Петербург, 2006.



Санкт-Петербург
Аксион эстин
2006

ПРОТОИЕРЕЙ НИКОЛАЙ МАЛИНОВСКИЙ (1861-1917)

Основные даты жизни

1861 – родился в Вологодской епархии

1881 – окончание Вологодской духовной семинарии

1885 – окончание Московской духовной академии

1885 – преподаватель Харьковской духовной семинарии

1888 – законоучитель страших классов Харьковского реального училища и 2-ой женской гимназии.

1889 – принятие священного сана

1894 – инспектор Ставропольской духовной семинарии

1902 – ректор Каменец-Подольской духовной семинарии

1904 – магистр богословия (защита в МДА)

1906 – ректор Вологодской духовной семинарии

1916 – с 19 октября в отставке

1917 – кончина в г. Вологде

Являясь итогом дореволюционного школьного богословия и продолжением традиций догматических систем архим. Антония (Амфитеаторова), митр. Макария (Булгакова), архиеп. Филарета (Гумилевского) и еп. Сильвестра (Малеванского), труд прот. Н.П. Малиновского до недавнего времени являлся достоянием лишь специалистов в области догматического богословия по причине своей недоступности для широкого читателя. Дело сдвинулось с мертвой точки в 2003 году, когда Свято-Тихоновским богословским институтом было осуществлено издание двухтомника «Очерка православного догматического Богословия»¹. Двухтомник был составлен прот. Н.П. Малиновским для V и VI (богословских) классов духовных семинарий. Трудно согласиться с авторами небольшой (из двух абзацев) вступительной статьи к этому переизданию, что именно оно оказалось наиболее удачным. Возможно, что наиболее удобно для процесса *школьного* обучения, но подлинная мощь богословского потенциала автора проявилась в полном четырехтомном труде, предлагаемом ныне для ознакомлению широкому читателю.

При подготовке данной вступительной статьи выявилась чрезвычайная скудость материала по жизнеописанию почившего протоиерея. Не удалось обнаружить даже изображения облика почившего автора. Но некоторые сведения о его жизни и деятельности удалось восстановить.

¹ Реприт был сделан со второго издания данного труда: Сергиев Посад, 1911, 1912.

Будущий протоиерей Николай Платонович Малиновский родился 18 ноября 1961 года в с. Рабанги Вологодской губернии в семье священника. Свое первоначальное богословское образование он получил в стенах местной Вологодской духовной семинарии, по окончании которой в 1881 году для продолжения образования он поступает в Московскую духовную академию. В 1885 году он окончил полный академический курс со степенью кандидата богословия и правом при исказнии степени магистра не держать новых устных испытаний. В этом звании он был утвержден митрополитом Московским и Коломенским Иоанникием 27 июня 1885 года. В том же году он был направлен для преподавания в Харьковскую духовную семинарию, где трудился на должности преподавателя догматического, нравственного, основного и сравнительного богословия¹.

Начало преподавательской деятельности Николая Малиновского совпало с введением в действие нового Устава духовных семинарий 1884 года. Обновленной учебной программой предъявлялись широкие требования, да и самому молодому преподавателю хотелось поставить дело преподавания возможно более основательно, расположить своих воспитанников к прилежному изучению богословских наук. Здесь и возникли первые задумки по составлению своих будущих богословских трудов. Вот как говорил сам о. Николай о начальном периоде своей преподавательской деятельности: «Скоро пришлось убедиться, что одна из главнейших трудностей заключалась в отсутствии удовлетворительных учебных пособий и руководств, — таких, в которых воспитанники находили бы доступное для себя удовлетворительное разъяснение богословских вопросов. В очень и очень многих случаях не оказывалось таких разъяснений и в полных курсах догматики, или имевшиеся не представлялись достаточными. Затруднения от сего происходили не для воспитанников только, но и для преподавателя. За разрешением возникавших вопросов, возражений и недоумений приходилось обращаться ко множеству книг, а иногда попытки разыскать нужные книги оказывались напрасными. Обстоятельства заставляли побуждать и воспитанников, по крайней мере лучших, готовить уроки по разным книгам, нередко по журнальным статьям. Вот где, между прочим, причина употребления почти во всех семинариях дополнительных к учебникам литографированных записок. Издавал таковые и я. Постепенное же ознакомление с русской богословской литературой привело меня к убеждению в необходимости внимательного пересмотра и проверки положительного обоснования, а тем более апологетических разъяснений истин веры в существующих системах Догматики, более жизненного раскрытия догматов, введения в Догматику в более широких размерах апологетического элемента; внесения и рассмотрения новых вопросов, исключения того, что уже для нашего времени потеряло значение, более точного формулирования разностей между христианскими исповеданиями, устранения ошибочных

¹ Официально на должности преподавателя с 19 октября 1885 г.

представлений по некоторым вопросам, более строгого выделения догматов от т.н. частных мнений и пр.»).

С 1888 г. Николай Малиновский становится законоучителем старших классов Харьковского реального училища и 2-ой женской семинарии. Здесь он преподавал в течении шести лет – с 15 августа 1888 г. по 11 августа 1892 г. В 1889 г. Николай Малиновский принимает священный сан. 4 февраля 1894 г. он был переведен в Ставропольскую духовную семинарию на должность Инспектора. С 15 августа 1902 года он становится ректором Каменец-Подольской духовной семинарии. На этом посту прот. Николай пребывал до мая 1906 г. С 15 июня 1906 г. по 19 октября 1916 г. он уже ректор Ставропольской духовной семинарии¹, в которой некогда начинал свои богословские занятия.

Все эти годы продолжалась тщательная и кропотливая работа по составлению вышеупомянутого труда. Всякий, кто ознакомился с данной догматикой, не может не удивиться полноте научного и святоотеческого материала, представленного в ней. Замечательный русский ученый проф. Н.Н. Глубоковский писал, что в сочинении Н.П. Малиновского «компилятивным способом удачно и старательно представлено компактное объединение русской научной литературы на протяжении всего догматического объема»². И это при том, что данный труд не является простой бездумной компиляцией. Сам о. Николай говорил: «Поставив задачу своего труда изложить выводы отечественной догматической литературы по каждому догматическому вопросу, в своих книгах я указываю и существующую русскую литературу. На то, чтобы эти указатели были полны и точны, обращено мною особое внимание. И *все указываемые мною догматические монографии или статьи в журналах были перечитаны*, за немногими исключениями, когда невозможно было иметь под руками то или иное издание, за ненахождением оного в доступных мне книгохранилищах, а иногда и в продаже».

Первый³ и второй⁴ том своего «Православного догматического богословия» в 1904 году автор представил на соискание степени магистра богословия в Московскую духовную академию. 9 апреля в большой аудитории академии состоялся магистерский диспут. В академическом отчете об этом диспуте⁵, опубликованном в июньском номере «Богословского вестника» за 1904 год сообщается о составе научного собрания данного диспута. Собрание возглавил ректор академии Преосвященнейший Евдоким (Мещерский), присутствовали члены академического Совета – ординарные и экстраординарные профессора,

¹ Указ от 10 мая 1906 г.

² Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002, с. 11.

³ Вышло два издания: Сергиев Посад, 1895 и 1910.

⁴ Ставрополь-Губернский, 1903.

⁵ Этот отчет также издан издательством «Аксион эстин» в электронном варианте и включен в состав компакт-диска «Догматическое богословие. Выпуск 1».

прочие члены академической корпорации, наместник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандрит Товия, синодальный ризничный архимандрит Феодосий, ректор и некоторые преподаватели Вифанской духовной семинарии и студенты академии.

Диспут открылся в шесть часов вечера. После краткого представления диспутанта секретарем Совета академии Н.Д. Всехсвятским прот. Николай произнес речь, в которой указал на мотивы, побудившие его к составлению полного курса православного догматического богословия и на принятый в последнем план раскрытия, освещения, доказательства и защиты догматических истин. За речью последовали прения, которые открыл первый официальный оппонент, заслуженный ординарный профессор по кафедре догматического богословия А.Д. Беляев. Вторым оппонентом был А.И. Введенский, экстраординарный профессор по кафедре метафизики и логики, возражения которого на диспуте были опубликованы в том же номере «Богословского вестника» под заголовком «К вопросу о методологической реформе православной догматики». По окончании прений несколько замечаний было сделано ординарным профессором по кафедре введения в круг богословских наук С.С. Глаголевым. Проф. А.И. Введенский, несмотря на критику методологии рецензируемого труда (на которую замечательный и исчерпывающий ответ был дан самим соискателем), говорил: «Я чувствую себя обязанным отдать должное: 1) вашей широкой и обыкновенно очень точной осведомленности в области православной догматики и областей знания, ближайшим образом с ней соприкосновенных; 2) вашему уважению к науке, которое, между прочим, привело вас и сюда, на эту кафедру, в качестве соискателя ученой богословской степени, и наконец, – и это особенно ценно, – 3) повсюду проявленному вами стремлению *твердо стоять среди современных богословских шатаний, на камне православной веры*». Результатом данного диспута стало присвоение прот. Николаю Малиновскому ученой степени магистра богословия.

По иному сложилась история второй защиты прот. Николая в стенах той же Московской духовной академии. На соискание высшей ученой степени – доктора богословия – были выдвинуты третий¹ и четвертый² тома его «Православного догматического богословия», освещающие разделы о Боге Исккупителе, о Боге Освятителе и о Боге, как Выполнителе своих определений о всем мире и роде человеческом. Защита эта с самого начала предвиделась делом весьма нелегким, особенно учитывая разнообразие взглядов на вопрос об искуплении среди профессуры Московской духовной академии того времени.

Защита проходила в конце 1913 года. Официальным оппонентом был назначен экстраординарный профессор Священного Писания Но-

¹ Сергиев Посад, 1904.

² Сергиев Посад, 1909.

вого Завета, инспектор академии архимандрит Иларион (Троицкий), будущий новомученик.

Он представил отрицательный отзыв на труд о. Николая Малиновского¹. Формальным обвинением в адрес рецензируемой догматики со стороны архим. Илариона был взгляд на этот труд, как на компилятивный и даже неоригинальный: большая часть отзыва посвящена обсуждению того, где и у кого автор заимствовал материал... Однако вполне вероятно, что представленный труд как по методологии, так и по содержанию не совпадал с личными богословскими воззрениями архим. Илариона, в частности – в вопросе об искуплении.² Изложение этого вопроса в русских классических догматических системах XIX века архим. Иларион рассматривал как “основное пагубное заблуждение латинства”³. Уже позже архиепископ Василий (Кривошеин), замечательный русский патролог, напишет о самом рецензенте: “архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и ... буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой... Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной Седмицы, праздников Креста и даже Св. Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только – для Его Рождества и Воплощения. Вообще, реакции русской богословской мысли конца XIX – начала XX века не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия”⁴. В силу указанной личной позиции архим. Илариона неудивительно его пожелание в адрес прот. Николая Малиновского относительно пересмотра «традиционного школьного учения о спасении, о благодати, о троичственном ... служении Господа Иисуса Христа»⁵.

Заключая отзыв, архим. Иларион писал: «Представляя все вышеизложенное на благоусмотрение Совета Московской духовной академии, я со своей стороны полагал бы, что и при известной снисходи-

¹ *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н.П. Малиновского. Сергиев Посад, 1914. Этот отзыв также издан издательством “Аксион эстин” в электронном варианте и включен в состав компакт-диска “Догматическое богословие. Выпуск 1”.

² *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие // Богословский сборник. Вып. 7. М, 2001, с. 56–81.

³ Подробно взгляды архим. Илариона на вопрос об искуплении разобраны в указанной статье: *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие. При канонизации архиеп. Илариона было отмечено, что факт его прославления как новомученика не означает автоматического одобрения его некоторых спорных богословских мнений.

⁴ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды, сб. 4. М., 1968. с.28–29.

⁵ *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения..., с. 93.

тельности желание о. протоиерея Малиновского не может быть удовлетворено»¹. Почти все члены Совета Московской академии присоединились к отрицательному отзыву и защита была отклонена².

Но отрицательный отзыв архим. Илариона не был лишен и доброжелательных замечаний. Так, например, о стиле рецензируемого труда он пишет: «обширный труд о. Малиновского читается по местам не без удовольствия и легко и, если не считать каких-нибудь пяти-десяти страниц, почти никогда не создает легкомысленного настроения, столь мало соответствующего важности обсуждаемого предмета»³.

Архим. Иларион выносит положительную оценку труду при том условии, если тот не будет рассматриваться как новаторская работа на соискание ученой докторской степени. «Если книги о. Малиновского рассматривать именно как сборник более или менее популярных статей по разным вопросам, то о них можно сказать не мало и одобрительного. Пусть статьи, заполняющие два громадных тома, совершенно ненаучны, неоригинальны, несамостоятельны, пусть они даже не совсем чисто плотно посписаны, — но многим и, пожалуй, большинству до всего этого нет ровно никакого дела. Ученых мало, а желающих чему-нибудь поучиться и что-нибудь почитать очень много. Этому большинству всегда нужно иметь знания по многим и разнообразным вопросам. Многие вовсе не желают исследовать и изучать вопрос; им нужно лишь по возможности кратко об известном вопросе прочитать, чтобы хоть что-нибудь да по этому вопросу знать. Если какой вопрос особенно заинтересовал, то является желание, чтобы кто-нибудь указал, что еще по этому частному вопросу можно почитать и где. Навстречу насущной потребности людей этого

¹ Там же, с. 97.

² **Выписка из журнала академии:**

Справка: 1) Устава духовных академий, §173: “Лицо, имеющее степень магистра богословия, удостоивается степени доктора богословских наук по представлении признанного соответствующим цели печатного сочинения по одной из отраслей богословского ведения, без нового устного испытания и без защиты сочинения на коллоквиуме”. — 2) По §109 лит. а. п. 15 того же устава “распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка оных (§§172 и 173)” значит, в числе дел, решаемых самим Советом академии и представляемых для просмотра местному епархиальному архиерею. — 8) По собрании голосов оказалось, что все присутствовавшие в собрании члены Совета академии (кроме ординарного профессора М.М. Тареева) присоединились к отрицательному заключению отзыва о инспекторе академии *архимандрита Илариона*.

Определили: Признать представленное о. ректором Вологодской духовной семинарии, *протоиереем Николаем Малиновским*, для получения степени доктора, сочинение под заглавием “Православное догматическое богословие”, тт. III и IV, — означенной цели не соответствующим и дело о соискании им помянутой ученой степени считать прекращенным.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: “27 янв. 1914. Исполнить” (Богословский вестник, 1914, июнь, с. 711–712).

³ *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения..., с. 96

именно рода и идет „Православное догматическое богословие“ протоиерея Малиновского. *Его труд – своего рода компендиум нашей богословской литературы*, с идейной стороны точно отражающий ее достоинства и еще более ее недостатки. Пусть этот компендиум составлен как бы наскоро, пусть он носит характер как бы громадной черновой работы, *но он есть и в этом, в сущности, немаловажная заслуга о. прот. Малиновского*. По множеству интересных вопросов существуют и в русской богословской литературе специальные труды, но вопросов так много, а книг так мало, что прочитать по известному вопросу целую книгу не может даже и тот человек, который имеет в жизни столько досуга, чтобы читать целые книги. *Но с тем же вопросом скоро и легко можно познакомиться, прочитав десяток – другой страниц в книге о. прот. Малиновского*, которую не трудно иметь всегда под руками. То правда, конечно, что знакомство не будет особенно широким и глубоким, но все же лучше хоть какое-нибудь знакомство, чем никакое. *А по каким только вопросам не может удовлетворять любознательности читателя “Православное Догматическое Богословие” прот. Малиновского?* Здесь найдет читатель сведения не только о православном учении, но и об инославном и *то, что мы отметили как недостаток догматической системы, за то читатель только поблагодарит о. протоиерея*. Здесь дан и разбор ложных учений инославия. Интересуют кого вопросы полемики с сектантством, – хоть кратко, но и по этим вопросам найдет он кое-что у о. Малиновского. *Слышит кто-нибудь возращения против догматических и других истин христианства и не знает, что ответить, – он найдет в книгах о. Малиновского и отрывки апологетических трактатов*. Даже по литургическим и церковно-историческим вопросам можно читать в этих объемистых книгах. ***Когда представишь всю массу и разнообразие собранных в рецензируемом сочинении сведений, то, оставив научные мерки, невольно будешь приветствовать в лице о. протоиерея Малиновского самоотверженного труженика***¹.

Видимо, нелегко было прот. Николаю принять отрицательное отношение к кропотливому труду всей своей жизни. Лишь три года прожил он после неудачной защиты, скончавшись в г. Вологде 28 января 1917 года. Впрочем, время выявило достоинство его догматической системы: курсы догматического богословия во многих духовных школах России XX века были составлены на выдержках из этой догматики.

*Подготовлено по заказу издательства
“Аксион эстин”*

¹ Там же, с. 94–95.

Библиография автора

1. Индульгенции и таксы непогрешимых пап за грехи. 1905
2. К вопросу о религиозном образовании в наших светских учебных заведениях // Странник, 1893 № 1, с. 56–72, № 2, с. 215–230, № 3, с. 405–417, № 6–7, с. 218–243, № 8, с. 402–412
3. О таинствах, как средствах освящения человека. 1908
4. Очерк православно-христианского вероучения с изложением предварительных понятий о религии и откровении вообще и обзором вероисповедных особенностей Римской церкви и протестантства. Сергиев Посад, 1912
5. Очерк православного догматического богословия. В двух выпусках. Каменец-Подольск, 1904 и 1906; 2-е изд. Сергиев Посад, 1911, 1912, 1914. М., 2003
6. Православное догматическое богословие. В четырех томах. Сергиев Посад, т. 1, ¹1895 и ²1910; т. 2, 1903; т. 3, 1904; т. 4, 1909.
7. Празднование 1000-летия св. Кирилла и Мефодия в Латинской церкви // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.
8. Пропаганда папства среди славян // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1885, ч. 2, с. 504; 1886, кн. 7, с. 418.
9. Речь перед защитой магистерской диссертации «Православное догматическое богословие». I ч. и II – й ч. I половина. 1895 и 1903 г. // Богословский вестник, 1904, июнь, с. 248 – 253.

О прот. Н. Малиновском и его деятельности

1. *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие // Богословский сборник. Вып. 7. М., 2001, с. 56–81.
2. *Введенский А.И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский Вестник, 1904, июнь, с. 179–208.
3. *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.
4. *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н.П. Малиновского (тт. III и IV). Сергиев Посад, 1914 / Оттиск из «Богословского вестника» за июнь 1914 г.
5. Магистерский диспут ректора Подольской духовной семинарии протоиерея Н.П. Малиновского // Богословский Вестник, 1904, июнь, с. 254–273.
6. *Светозарский А.К.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и его время. // *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997.
7. Вологодские епархиальные ведомости. 1906, № 11, 23; 1917, № 4.

П Р А В О С Л А В Н О Е

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

І т.

Введеніе. Ученіе о Богѣ единомъ въ существѣ
и троичномъ въ лицахъ

Протоіерея Н. Малиновскаго,

Ректора Вологодской Духовной Семинарии.

Изданіе второе.



Сергіевъ Посадъ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1910.

Отъ С.-Петербургскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
С.-Петербургъ, 10 октября 1908 г.

Цензоръ, Архимандритъ *Александръ*.

Се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единого истиннаго Бога, и Егоже послалъ еси Иисусъ Христа (Іоан. 17, 3).

Вся тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть. сже бысть... Тѣмъ создана всяческая., и всяческая въ Немъ состоятся (Іоан. 1, 3; Кол. 1, 16—17).

Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего едиnorodнаго дахъ есть, да всякъ вѣруй въ Отъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный (Іоан. 3, 16).

Пріити имать Сынъ человѣческій во славу Отца Своего со ангелы Своими, и тогда воздастъ комуждо по дѣланіемъ его... Оно не видѣть, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не въздоша, яже у отова Богъ любящимъ Его (Мѡ. 16, 27; I Кор. 2, 9)

Возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ (I Іоан. 4, 1).

Братіе, блюдитесь, да никтоже васъ будетъ прельщая философією и тщетною лестию, по преданію челоуѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу.. Да не бываемъ младенцы, влающиеся и скитлющєся всякимъ вѣтромъ ученія (Кол 2, 8; Еф. 4, 14).

ВВЕДЕНИЕ.

§ I. Понятіе о Догматическомъ Богословіи.

Общее понятіе о наукѣ „Догматическое Богословіе“ дается въ самомъ ея наименованіи. Называется она „богословіемъ“. Слово „богословіе“—*θεολογία*, заимствованное христіанскими писателями отъ древнихъ грековъ, употребляется въ настоящее время въ очень широкомъ значеніи ¹⁾. Подъ именемъ богословія нынѣ ра-

¹⁾ У древнихъ грековъ словомъ *θεολογία* первоначально обозначалось мифологическое ученіе о богахъ, а теологами—*θεολόγοι* (должно отличать отъ *θεόλογοι*—вдохновенные богами) называли тѣхъ, которые говорили и учили о богахъ, каковы были древніе поэты—Гомеръ, Гезіодъ, Орфей, сложившіе поэмы о богахъ и составившіе образцы молитвенныхъ гимновъ. Со времени Аристотеля слово „богословіе“ стали прилагать и къ философскому ученію о Божествѣ (*ἡ φιλοσοφία θεολογική* у Аристотеля въ *Metaph. Lib. XI, c 6*), а названіе богослововъ—и къ философамъ. У древнихъ учителей церкви *θεολογία* въ этимологическомъ отношеніи значило: слово о Богѣ (*λόγον περὶ τοῦ Θεοῦ*), слово отъ Бога или Божіе слово (*λόγον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*), иногда—слово къ Богу или для Бога (*λόγον πρὸς τὸν Θεόν*). Употреблялось же оно въ разные времена не въ одинаково широкомъ значеніи. Древніе учителя церкви въ первыхъ порахъ называли имъ лишь св. Писаніе, ибо оно есть слово о Богѣ и отъ Бога; ветхій завѣтъ—богословіемъ ветхимъ, новый—новымъ богословіемъ, а всѣхъ писателей того и другаго завѣта, апостоловъ и пророковъ—богословами. Потомъ именемъ богословія стали называть, кромѣ св. Писанія, и всякое ученіе объ истинахъ христіанскихъ, и въ этомъ значеніи оно употреблялось иногда обширнѣе—въ приложеніи къ ученію о Богѣ и богопочтеніи вообще; иногда тѣснѣе—въ приложеніи къ ученію о тайнѣ Пресвятой Троицы, въ какомъ смыслѣ названъ богословомъ св. Григорій Назіанзинъ; иногда еще тѣснѣе—въ приложеніи къ ученію собственно о Богѣ Словоѣ, въ каковомъ смыслѣ названъ богословомъ евангелистъ Іоаннъ. При употребленіи слова *θεολογία* въ этомъ тѣсномъ смыслѣ, тѣ части вѣроученія, которыя разсуждаютъ о воплощеніи Слова, объ ис-

зумѣется цѣлая совокупность наукъ, имѣющихъ своимъ предметомъ Бога, какъ Онъ открылъ Себя въ христіанской религіи, и божественное домостроительство въ обширнѣйшемъ смыслѣ, иначе— все то, что имѣетъ прямое и непосредственное отношеніе или къ Богу или къ людямъ въ ихъ отношеніяхъ къ Богу. Предметы частныхъ богословскихъ наукъ теперь обозначаются тѣми прилагательными (или эпитетами), которыя присоединяются къ слову богословіе, или другими специальными названіями. Предметъ Догматическаго Богословія указывается въ прилагательномъ „*догматическое*“, показывающимъ, что въ этой богословской наукѣ излагаются и уясняются догматы христіанскіе, почему и сама она часто называется просто „Догматикою“. Въ самомъ наименованіи науки такимъ образомъ дается такое понятіе о ней: *Догматическое Богословіе есть наука, имѣющая своимъ предметомъ систематическое изложеніе всей совокупности христіанскихъ догматовъ*.

Догматы христіанскіе въ различныхъ существующихъ нынѣ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ понимаются неодинаково и каждое изъ нихъ имѣетъ свои системы Догматики, излагающія содержаніе этой науки въ духѣ особенностей своего вѣроисповѣданія. Поэтому для обозначенія вѣроисповѣдной точки зрѣнія на предметъ этихъ системъ къ наименованію ихъ: „Догматическое Богословіе“, „Догматика“, обыкновенно присоединяются соотвѣтствующіе эпитеты. *Православное Догматическое Богословіе излагаетъ свой предметъ по духу и подъ руководствомъ православной церкви* ¹⁾.

купленіи, о благодати, о таинствахъ, богоучрежденномъ культѣ, вообще обо всѣхъ догматическихъ и нравственныхъ истинахъ, относящихся къ спасенію, были названы св. отцами *домостроительствомъ* (*oikonomia*). Наконецъ уже въ XII вѣкѣ подъ именемъ богословія стали разумѣть въ школахъ систематическое и учебное изложеніе всѣхъ христіанскихъ истинъ о Богѣ и богопочтеніи. Первый употребилъ въ этомъ значеніи слово „богословіе“ (*theologia christiana*) схоластическій богословъ Петръ Абеляръ (1079—1141 г.).

¹⁾ *Православный*—*ὀρθόδοξος*, по словопроизводству (отъ *ὀρθός* *δοκέω*,—правильно думаю) и по словоупотребленію въ христіанскомъ мірѣ, значить то же, что правильно мыслящій о предметахъ вѣры, правильно вѣрующій, правовѣрный, въ противоположность слову *ἑτερόδοξος* (отъ *ἕτερος* *δοκέω*—иначе думаю)—неправильно мыслящій о вѣрѣ, неправовѣрный, неправославный или инославный, какъ выражались иногда предки наши.

§ 2. Понятіе о догматахъ, какъ предметъ Догматическаго Богословія.

1. Слово *догматъ*—*δόγμα*—слово греческое. Происходя отъ глагола *δοκεῖν*—думать, полагать, вѣрить, частнѣе—отъ прош. его формы *δέδογμαи* (въ 3 л. *δέδοκται*—рѣшено, положено, опредѣлено), слово *δόγμα* обозначаетъ собою мысль вполне утвердившуюся въ человѣческомъ сознаниі, ставшую твердымъ убѣжденіемъ человѣка, вообще—безспорную истину, твердо установленное положеніе, и потому общеобязательное, а также опредѣлившееся, твердое, неизмѣнное рѣшеніе человѣческой воли ¹⁾. Мысль о чемъ-то непререкаемомъ, незыблемо установленномъ, а потому общеобязательномъ, соединяется съ этимъ словомъ и во всѣхъ европейскихъ языкахъ, заимствовавшихъ его съ языка греческаго. Съ такимъ значеніемъ слово *δόγμα* вошло въ употребленіе еще въ греко-римской древности. Такъ, у *Платона* (въ „Государствѣ“) догматами называются правила или нормы относительно справедливаго и прекраснаго (*δόγματα περὶ δικαίων καὶ καλῶν*), которыя должны быть внушаемы дѣтямъ. *Цицеронъ* свидѣтельствуетъ, что истины, пріобрѣтеныя мудростію, при томъ такія, которыхъ никто не можетъ отвергать, не погрѣшая противъ истины, такъ какъ нельзя отвергать законъ истины и правды, философы называютъ догматами ²⁾. Въ этомъ смыслѣ св. *Исидоръ* Сократа называетъ законоположникомъ догматовъ аттическихъ (*ὁ τῶν ἀττικῶν δογματῶν νομοθέτης*) ³⁾, а уче-

¹⁾ Близко къ этому значеніе и другихъ словъ, происходящихъ отъ *δέδογμαи*, напр. *δογματίζω*—говорю рѣшительно, *τὸ δεδομμένον*—окончательное или неизмѣнное опредѣленіе, рѣшеніе и др. Значеніе мнѣнія неустановившагося, предположенія, или неопредѣливашагося рѣшенія воли имѣютъ слова, происходящія хотя отъ того же глагола, но отъ будущей его формы *δόξω*, напр., *δόξα*—слава, молва, колеблющаяся между сомнѣніемъ и слабою увѣренностью, *δόξης*—предположеніе, *δογμαίζω*—испытываю, требую доказательствъ и др.

²⁾ „Sapientia, пишетъ Цицеронъ, neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant *δόγματα*, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quam enim decretum proditur, lex veri rectique proditur“. Quaeest acad. lib. IV, с. 9.

³⁾ *Исид пелус.* I кн. 11 пис., къ Офелію. Въ рус. пер. по изд. Моск. дух. акад. 1859 г I т. 7 стр.

нія Платона и стоиков—догматами ¹⁾. У *Сенеки* догматами называются основоположенія нравственного закона, съ отличіемъ при этомъ отъ нихъ вытекающихъ изъ нихъ конкретныхъ предписаній ²⁾. Непререкаемый, обязательный для всѣхъ членовъ общества, признающихъ авторитетъ извѣстной вѣдѣющей власти, имѣютъ и постановленія и распоряженія, исходящія отъ этой власти. Поэтому слово догматъ употреблялось въ древности и для обозначенія постановленій государственной власти. Такъ, у *Ксенофонта* словомъ *δόγμα* называется то начальственное рѣшеніе или распоряженіе, которому вполне должны были подчиняться и слѣдовать всѣ военачальники, а вслѣдъ за ними и всѣ, подчиненные имъ, воины ³⁾. *Геродианъ* тѣмъ же словомъ обозначаетъ опредѣленіе римскаго сената, которому долженъ былъ покориться весь римскій народъ ⁴⁾, другіе писатели (*Демосенъ*, *Платонъ*, *Полибій*)—вообще гражданскій законъ. Такимъ образомъ у классическихъ писателей, греческихъ и римскихъ, слово догматъ означало безспорную умозрительную философскую истину, общее нравственное основоположеніе, нравственное и эстетическое правило, гражданскій законъ. Вообще же оно означало у нихъ несомнѣнно-истинное и безспорное основоположеніе или правило, относящееся къ области философіи, правоученія и къ законодательству. Узаконенія государственной власти выражаются словомъ *δόγμα* и въ св. Писаніи. Такъ, въ ветхомъ завѣтѣ, въ переводѣ LXX, догматами называются царскіе указы (*Дан.* 2, 13; 3, 10; 6, 8; *Есѣ.* 6, 8), а также народныя узаконенія религіознаго характера (*2 Мак.* 10, 8; 15, 36). Въ смыслѣ царскаго указа встрѣчается то же слово и въ новомъ завѣтѣ. Такъ, у *ев. Луки* (2, 1) догматомъ названо повелѣніе кесаря о всенародной переписи, обязательная сила котораго должна была распространяться на все народонаселеніе римской имперіи, а въ *кн. Дѣян. ап.* словомъ *δόγματα* обозначаются законы, истекающіе отъ царской власти,

¹⁾ II кн. 593 пис (IV, 90), къ *Апокрѣ.* II т 480 стр. И *Оригенъ* то, что признавалось у греческихъ философовъ за несомнѣнную истину, называетъ догматомъ *Contr. Cels lib VII, n 59*

²⁾ *Сенек.* Пис. 95.

³⁾ *Ксеноф.* *Ἀνάβασις* Lib III, с. 3, n. 5 Lib VI, с. 6, n. 8

⁴⁾ *Hist. Herodian Lib VII, с. 10, n. 8*

которымъ обязаны подчиняться всѣ подданные въ государствѣ (17, 7). Ап. Павелъ прилагаетъ названіе догмата и къ закону Божію. Такъ, въ посланіи Колоссянамъ (2, 14—Христосъ истребилъ *еже на насъ рукописаніе ученьми*—*τοῖς δόγμασιν*; см. 20—21 ст.) и Ефесеямъ (2, 15—*законъ заповѣдей ученьми*—*ἐν δόγμασι*—*упразднилъ*) догматами называются предписанія закона Моисеева, которые уже не въ силу высшаго челоѣческаго, а божественнаго авторитета, должны были въ свое время имѣть обязательную силу для каждаго іудея. Наконецъ, въ новомъ завѣтѣ есть одно мѣсто, гдѣ слово *δόγματα* прилагается къ опредѣленіямъ, имѣвшимъ непосредственное отношеніе къ жизни христіанской церкви. Такъ именно называются *уставы* (*τὰ δόγματα*), *сужденныя отъ апостолъ и старецъ, иже во Іерусалимѣ* (Дѣян. 16, 4; см. 15, 22—25), имѣвшія, какъ составленныя церковію подъ водительство Св. Духа, значеніе обязательнаго правила или закона для всѣхъ ея членовъ.

Какъ хорошо выражающее съ *формальной* стороны свойства христіанской истины, какъ истины безспорной и непреложной вслѣдствіе богооткровеннаго ея происхожденія, и какъ такой, которая общеобязательна для христіанъ, т. е., которая должна быть обязательнымъ жизненнымъ правиломъ для всѣхъ членовъ христіанскаго общества, слово *δόγμα*, въ качествѣ условнаго термина, у христіанскихъ писателей вошло въ употребленіе и для обозначенія истинъ откровенной религіи. Правда, въ св. Писаніи ученіе І. Христа и апостоловъ, въ частности,—ни умозрительныя истины его, ни нравственные законы его, нигдѣ не названы догматами. Но отцы и учителя церкви именно ученіе І. Христа и апостоловъ стали называть догматами, Первоначально такое названіе прилагалось вообще къ христіанскому ученію, а не къ истинамъ лишь только христіанскаго вѣроученія. Такъ, св. *Игнатій* христіанское ученіе, и, повидимому, собственно нравственное христіанское ученіе, называетъ догматами Господними и апостольскими (*τὰ δόγματα τοῦ Κυρίου καὶ ἀποστόλων*) ¹⁾. Часто встрѣчается выраженіе *τα Ἰησοῦ Χριστοῦ δόγματα*“ у св. *Иустина* мученика, но для обозначенія вообще ученія Христова. *Кли-*

¹⁾ *Игнат* Къ Магнез XIII гл.

ментъ *александрійскій* называетъ основоположенія христіанскаго ученія догматами божественными ¹⁾. *Оригенъ* также вообще христіанскому ученію усваиваетъ наименованія догматовъ Божіихъ, спасительныхъ догматовъ и просто догматовъ ²⁾. Но въ IV-мъ и V-мъ вѣкахъ восточные отцы церкви догматами стали называть не всѣ безъ различія содержащіяся въ откровеніи истины, но и изъ богооткровенныхъ лишь только относящіяся къ опредѣленному кругу представленій, именно—истины христіанскаго вѣроученія, въ отличіе отъ нравственныхъ правилъ и заповѣдей. Такъ, св. *Кириллъ іерусалимскій* говоритъ: „образъ богопочтенія заключается въ сихъ двухъ принадлежностяхъ, въ точномъ познаніи догматовъ благочестія и въ добрыхъ дѣлахъ (*δογματων ευσεβων και πραξεων αγαθων*): догматы безъ добрыхъ дѣлъ не благопріятны Богу; не пріемлетъ Онъ и дѣлъ, если они основаны не на догматахъ благочестія. Ибо, что пользы—знать ученіе о Богѣ (*τα περι Θεου δογματα*) и срамно любодѣйствовать“? Далѣе св. *Кириллъ* догматами, и притомъ „догматами необходимыми“, называетъ тѣ именно истины вѣры, которыя были заключены въ символъ церкви іерусалимской и которые имѣли быть преподаваны оглашаемымъ ³⁾. Св. *Григорій нисскій* утверждаетъ, что І. Христосъ христіанскій образъ жизни раздѣлилъ „на двѣ части,—на нравственную и на точное соблюденіе догматовъ“ (*εις το ηθικόν μέρος και την των δογματων ακριβειαν*), и въ подтвержденіе указываетъ на слова Спасителя: шедше научите вся языки... учаще блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ (Мѡ. 28, 19—20). „Та часть, пишетъ онъ далѣе, которая относится до заповѣдей, такъ какъ съ этой стороны менѣе можетъ произойти вреда для души, оставлена діаволомъ неприкосновенной. Вся же забота противника устремлена болѣе на главную и важнѣйшую часть,—чтобы такъ совратить души многихъ, чтобы не было никакой для нихъ пользы, если бы даже они и достигли нѣкотораго совершенства чрезъ соблюденіе заповѣдей, такъ какъ для тѣхъ, которые вовлечены въ заблужденіе относительно догма-

¹⁾ *Клим. ал.* Стром III, 2; VI, 15.

²⁾ *Ориген.* Homil. in Matth. T. XII, n 23; Contr. Cels. III, 10; О началахъ,—во многихъ мѣстахъ.

³⁾ *Кирилл. іерус.* Оглас. поуч. IV, 2—3.

товъ, не остается уже этой великой и первой надежды (спасенія)“ ¹⁾. Св. *І. Златоустъ*, объясняя благожеланіе апостольское, чтобы *І. Христосъ* утвердилъ христіанъ во всякомъ благомъ словѣ и дѣлѣ, говорить далѣе, что сказанное „относится и къ догматамъ вѣры и къ правиламъ дѣятельности“. Онъ же пишетъ: „слѣдуя Писанію, будемъ стараться хранить въ душахъ своихъ здравые догматы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидѣтельствовала о догматахъ, и догматы сообщали жизни твердость. Какъ въ томъ случаѣ если мы, содержа правые догматы, станемъ жить небрежно, не будетъ намъ пользы, такъ и тогда, когда, живя хорошо, будемъ нерадѣть о правыхъ догматахъ, не можемъ ничего пріобрѣсть для своего спасенія. Если хотимъ мы избавиться и геенны, и получить царство, то должны украшаться тѣмъ и другимъ“ ²⁾. Церковный историкъ *Сократъ*, рассказывая, про Мелетія антиохійскаго, говорить, что сначала этотъ епископъ о догматѣ умалчивалъ, предлагая слушателямъ одно только правоученіе, а впослѣдствіи предложилъ имъ и вѣру, исповѣданную въ Никее и училъ единосущію ³⁾. Блаж. *Теодоритъ*, оканчивая догматическую часть (23 гл.) своего „Сокращеннаго изложенія божественныхъ догматовъ“, говорить: „у мужей богоносныхъ,—разумѣю пророковъ, апостоловъ и ихъ преемниковъ,—заимствовала церковь эти догматы... А такъ какъ мерзкіе еретики повредили и нравственное ученіе, то покажемъ, какъ мудрствуетъ церковь въ ученіи о нравственности“. Въ V в., такимъ образомъ, слово догматъ, какъ названіе для умозрительныхъ истинъ христіанской вѣры, достаточно опредѣлилось. Можно думать, что избраніе этого слова для обозначенія лишь умозрительныхъ истинъ христіанскаго ученія, а не всѣхъ вообще истинъ богооткровенной религіи, совершилось въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, что и въ дохристіанской древности слово *δόγμα* употреблялось предпочтительно для обозначенія философскихъ ученій. Если положеніямъ челоуѣческой мудрости, казавшимся непререкаемыми и

¹⁾ *Григор нис.* Пис. XXIV, къ ерет. Иракліону. Въ рус. пер. Моск. дух. ак. по изд. 1871 г. VIII ч. 529 стр.

²⁾ *Злат.* На 2 Сол. Бес. IV, 2. На Быт. Бес. XIII, 4; см. на Быт. Бес. II, 5 и дополненіе къ XVIII бес. на Быт. (XII т. 3 кн. 1003 стр. по изд. твореній св. Златоуста Спб., 1906 г.).

³⁾ *Сокр.* Церк. ист. II, 44.

имѣвшимъ въ области мысли такое же обязательное значеніе, какъ въ области практической дѣятельности государственный законъ, прилично наименованіе догматами, то тѣмъ болѣе приложимо это наименованіе къ умозрительнымъ истинамъ, открытымъ человѣчеству самою вѣчною Премудростію.

Но хотя въ IV—V вѣкахъ установилось наименованіе истинъ христіанскаго вѣроученія догматами, однако ово вошло въ употребленіе въ значеніи спеціальнаго богословскаго термина съ строго опредѣленнымъ значеніемъ въ позднѣйшее время. Въ средніе вѣка слово „догматъ“ въ богословіи не было употребительно. Болѣе употребительнымъ въ немъ оно стало только во второй половинѣ XVII в. и особенно въ XVIII и въ XIX в. Протестанты въ XVIII в. и даже нѣсколько раньше словомъ „догматъ“ стали обозначать христіанское вѣроученіе, въ отличіе отъ нравоученія, какъ это было еще въ IV в. Въ это же самое время самая наука, излагающая христіанское вѣроученіе, стала называться „Догматическимъ Богословіемъ“ въ отличіе отъ „Богословія Нравственнаго“. Потомъ названіе „Догматическое Богословіе“, „Догматика“, стали употреблять и богословы другихъ исповѣданій. Нынѣ оно употребляется, какъ названіе науки, излагающей христіанскіе догматы, богословами всѣхъ церквей и исповѣданій.

II. Догматами христіанской религіи въ настоящее время во всѣхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ называются богооткровенныя истины христіанской вѣры, относящіяся къ опредѣленному кругу представленій,—истины умозрительныя или теоретическія. Но въ опредѣленіи и пониманіи частныхъ признаковъ догматовъ существуютъ между христіанскими исповѣданіями нѣкоторыя различія, зависящія отъ вѣроисповѣдной точки зрѣнія. Съ православной точки зрѣнія существенными признаками догматовъ, отличающими ихъ отъ всѣхъ другихъ христіанскихъ истинъ, равно и отъ учений нехристіанскихъ и неправославныхъ, являются именно слѣдующіе: 1) теологичность догматовъ вѣры, 2) богооткровенность, 3) церковность и 4) законообязательность для всѣхъ членовъ церкви.

1. *Теологичность.*—Этимъ признакомъ, усвояемымъ догматамъ, указывается область истинъ, обнимаемыхъ догматами. Изъ

всѣхъ христіанскихъ истинъ догматами называются лишь тѣ, которыя относятся къ существу религіи, какъ внутренняго союза Бога съ человѣкомъ, и притомъ союза, восстановленнаго І. Христомъ, т. е. истины, которыя содержатъ ученіе о тріединомъ Богѣ и отношенія Его къ міру и разумно-свободнымъ существамъ, въ особенности къ человѣку. Частіе, христіанскіе догматы учатъ о тріединомъ Богѣ, въ Его существѣ и свойствахъ, о Богѣ, какъ Творцѣ, Промыслителѣ, Спасителѣ, Судіи и Мздовоздателя, и о человѣкѣ со стороны его религіознаго состоянія; о его грѣховномъ состояніи и отчужденіи отъ Бога и о восстановленіи и осуществленіи его союза съ Богомъ чрезъ Христа Спасителя, о его благодатномъ состояніи въ церкви, осуществляемомъ силою Св. Духа и приготовляющемъ его къ вѣчной блаженной жизни съ Богомъ. Всѣ же другія истины, находящіяся въ откровеніи, но не имѣющія своимъ предметомъ ученіе о Богѣ и отношеніи Его къ міру, разумно-свободнымъ существамъ вообще и въ частности къ человѣку, напр., истины, опредѣляющія, что долженъ дѣлать человѣкъ, какъ существо нравственное (истины нравственныя, заповѣди), или истины, показывающія, какъ христіанинъ долженъ выражать свои отношенія къ Богу во внѣшнемъ богослуженіи (истины обрядовыя), или истины, показывающія, какъ христіанину подобаетъ *въ дому Божіемъ жити* (1 Тим. 3, 15—истины каноническія), или историческія сказанія о церкви Божіей ветхозавѣтной и отчасти новозавѣтной, пророчества и т. п.—уже не суть догматы вѣры, хотя вообще и обязательно для христіанина ихъ всецѣлое признаніе. Такое содержаніе истинъ, называемыхъ „догматами вѣры“, показываетъ и то, почему онѣ суть истины *вѣры*, а церковь свое сокращенное изложеніе догматовъ вѣры назвала „символомъ вѣры“ и начинается его словомъ „вѣрую“. Догматы стоятъ выше разума и опыта и потому воспринимаются не столько познающимъ разумомъ, сколько вѣрующимъ сердцемъ. Особенно это должно сказать о догматахъ непостижимыхъ или тайнахъ вѣры; а между тѣмъ они-то именно и составляютъ основную и важнѣйшую часть христіанскаго вѣроученія. Само собой впрочемъ понятно, что усвоеніемъ догматовъ вѣрою въ нихъ не исключается знаніе ихъ, а, напротивъ, чрезъ вѣру и силою вѣры облегчается и воспособляется уразумѣніе и

возможное для человѣка познаніе ихъ. *Върою разумѣваемъ*, учить апостолъ (Евр. 11, 3).

2. Богооткровенность.—Все догматы христіанской религіи суть истины богооткровенныя, содержащіяся скрыто (*implicite*) или явно (*explicite*) въ св. Писаніи ветхаго и новаго завѣта; иначе,—они суть слово Самого Бога къ людямъ, глаголавшаго чрезъ пророковъ и апостоловъ и особенно чрезъ Господа нашего І. Христа, Богочеловѣка, Который есть *путь, истина и жизнь* (Іоан. 14, 16). То ученіе, которое не содержится въ словѣ Божіемъ, не есть и не можетъ быть догматомъ вѣры. Такое происхожденіе христіанскихъ догматовъ отличаетъ ихъ отъ истинъ и мыслей всякой нехристіанской религіи и отъ ученій философскихъ и возвышаетъ предъ ними. Мысли и положенія, добываемыя человѣческимъ умомъ, почти всегда бываютъ только отчасти вѣрны; въ нихъ истина смѣшана съ заблужденіемъ и ложью, или по крайней мѣрѣ онѣ не содержатъ всей полноты истины. Поэтому, съ развитіемъ человѣчества, по мѣрѣ расширенія его кругозора и усовершенствованія его познанія, положенія, считавшіяся въ свое время безспорными и великими истинами, замѣняются новыми положеніями, точнѣе и полнѣе объемлющими предметы. Но и эти положенія въ свою очередь подвергаются переработкѣ и замѣняются понятіями болѣе совершенными. Такимъ путемъ постепеннаго и долговременнаго усовершенствованія люди мало-по-малу приближаются къ идеалу истиннаго знанія. Но въ догматахъ христіанскихъ, какъ богооткровенныхъ, содержится истина чистая. безъ примѣси лжи, и на столько высокая и полная, что умъ человѣческій не только не пришелъ къ нимъ въ лицѣ даже гениальнѣйшихъ людей до-христіанскаго времени въ теченіе тысячелѣтій, но не въ состояніи и теперь, когда они предлагаются откровеніемъ, постигнуть ихъ во всей глубинѣ и необъятности. Нельзя думать при этомъ, будто въ самомъ откровеніи догматы даны не въ общей ихъ совокупности, а въ видѣ лишь нѣсколькихъ наиболѣе общихъ положеній, изъ которыхъ люди мало по малу обычнымъ логическимъ процессомъ вывели и остальные частныя догматы, нынѣ исповѣдуемые церковію. То, что называется догматами, открыто Самимъ Богомъ сполна и однажды навсегда. Въ томъ объемѣ и смыслѣ, въ какомъ испо-

вѣдуетъ ихъ церковь, догматы переданы намъ чрезъ единороднаго Сына Божія и возвѣщены апостолами, учившими, по дѣйствию Духа Святаго, не чему либо иному, а тому, чему и сами были научены І. Христомъ. Потому-то у отцевъ церкви христіанскіе догматы называются „догматами Божиими“, „догматами І. Христа“, „догматами евангельскими“, „догматами апостольскими“. И то ученіе, которое не восходитъ къ І. Христу или Его апостоламъ, и не есть догматъ вѣры. Изъ того, что догматы—истины божественнаго, а не человѣческаго происхожденія, ясно, почему они безусловно истинны и непреложны, каковое значеніе усвояетъ имъ и Самъ І. Христосъ (Мѡ. 5, 18) и апостолы (2 Кор. 1, 19—20).

3. *Церковность*.—Истинны, называемыя догматами, суть истины, признаваемыя за таковыя вселенскою церковію и въ качествѣ догматовъ предлагаемыя ею ея членамъ. То же, что не исповѣдуются церковію, какъ догматъ, не можетъ быть догматомъ и для частныхъ лицъ. Частный смыслъ и важность этого признака догматовъ, отличающаго ихъ отъ частныхъ *мнѣній* о предметахъ вѣры и еще болѣе отъ догматовъ *еретическихъ*, открывается изъ слѣдующаго. Существенное свойство догмата, какъ истины богооткровенной, есть ея безусловная истинность и непреложность. Сами по себѣ догматы, какъ мысли ума Божія, непреложны и тверды. Заключенныя въ св. Писаніи и предлагаемыя сознанію вѣрующихъ, они и въ сознаніи вѣрующихъ должны быть убѣжденіями твердыми; только при этомъ условіи убѣжденія эти могутъ быть достойны своего предмета и спасительны для души. Что же можетъ сообщить должную твердость человѣческимъ убѣжденіямъ относительно догматовъ вѣры? Хотя всѣ до одного христіанскіе догматы заключены въ откровеніи, но одно это не въ состояніи еще сообщить должной твердости убѣжденіямъ христіанъ относительно истинъ вѣры. Частныя лица, заимствуя ученіе непосредственно изъ откровенія, легко могутъ не понять того или другаго изреченія ума Божія, или понять превратно; отъ мнѣній, не основанныхъ на точномъ смыслѣ слова Божія, не свободны были даже знаменитѣйшіе учителя церкви; а если бы даже отдѣльныя лица и правильно поняли слово Божіе, то они не могутъ быть убѣжденными, что ихъ пониманіе правильно. Въ умѣ христіанина

могутъ возникнуть и такіе вопросы: гдѣ ручательство подлинности и неповрежденности самихъ источниковъ божественнаго откровенія? Откуда извѣстно, какія книги суть священныя, и почему та или другая изъ нихъ точно принадлежитъ къ числу священныхъ? Необходимо для христіанина, чтобы вѣра его была твердою, такимъ образомъ, высшее свидѣтельство и ручательство подлинности и неповрежденности источниковъ божественнаго откровенія и вѣрности пониманія и опредѣленія точнаго смысла тѣхъ его мѣстъ, въ которыхъ содержатся истины нашей вѣры. Такое высшее руководство мы и имѣемъ въ церкви. Она, между прочимъ, на то и установлена, чтобы быть хранительницею и истолковательницею божественнаго откровенія для всѣхъ людей—быть *столпомъ и утвержденіемъ истины* (1 Тим. 3, 14), и съ этой цѣлью соблюдается Духомъ Святымъ, пребывающимъ и имѣющимъ пребывать съ нею во вѣкъ (Іоан. 14, 16), такъ что не можетъ ни погрѣшать, ни обманывать, ни обманываться. Ея то голосъ и сообщаетъ твердость догмату; заявляя открыто предъ всѣми вѣру въ него, какъ богооткровенную, а потому непрерываемую и неоспоримую истину, она даетъ собою ручательство его божественнаго достоинства. Слѣдовательно, для того, чтобы вполне убѣдиться, что извѣстныя откровенныя истины должно признавать за догматы, и что ихъ надобно понимать такъ, а не иначе, намъ необходимо услышать эти истины и точное опредѣленіе ихъ изъ устъ Христовой церкви,—разумѣется, церкви истинной, православной; безъ нея далѣе *личныхъ мнѣній* и предположеній человѣкъ идти не можетъ, и, слѣдовательно, въ ея, напр. въ обществахъ протестантскихъ, не можетъ быть и догматовъ вѣры въ строгомъ смыслѣ. Посему-то древними пастырями догматы нерѣдко и были называемы „догматами церкви“, „словами церкви“. Отсюда понятно, какую важность имѣетъ и тотъ церковный актъ, посредствомъ котораго церковь заимствованной изъ откровенія истинѣ сообщаетъ значеніе истины для всѣхъ неоспоримой или догмата: безъ этого акта извѣстная истина вѣры не можетъ получить догматическаго значенія для частнаго сознанія *каждаго* въ отдѣльности вѣрующаго, хотя для общецерковнаго сознанія и проникающихъ въ церковное ея разумѣніе она и до-этого акта

имѣла значеніе догмата вѣры ¹⁾. Провозглашая ту или другую истину догматомъ, церковь однако провозглашаетъ не новое какое-либо ученіе,—догматовъ, которыхъ не дано въ св. Писаніи, церковь создавать не можетъ и никогда не создавала,—но лишь своимъ авторитетомъ свидѣтельствуешь и утверждаетъ, какъ догматъ, то, что получено ею отъ Господа І. Христа и апостоловъ. Ея опредѣленія есть только лишь изложеніе въ сообразной потребности обстоятельствъ и времени формъ содержанія откровеннаго ученія. Само собою понятно, что въ указанномъ утвержденіи и свидѣтельствѣ церкви нуждаются не сами по себѣ христіанскія умозрительныя истины, а имѣютъ нужду люди для своего убѣжденія въ нихъ.

4. *Законообязательность* для всѣхъ членовъ церкви есть несдѣнное существенное свойство догматовъ вѣры. Догматы, какъ истины вѣры, опредѣляемыя вселенскою церковію при содѣйствіи Духа Божія и преподаваемыя ею не отъ себя, а отъ имени Св. Духа, во имя Христово, какъ истины богооткровенныя, не могутъ имѣть другаго значенія, какъ обязательныхъ правилъ вѣры или законовъ, которые во всей своей совокупности и подлинномъ ихъ смыслѣ должны быть принимаемы каждымъ христіаниномъ, не желающимъ отречься отъ Христа и отдѣляться отъ основанной Имъ церкви и чрезъ то лишаться надежды на спасеніе. И слово Божіе воспрещаетъ малѣйшее уклоненіе отъ чистоты христіанскаго ученія и какое либо измѣненіе его, утверждая тѣмъ его обязательность для христіанъ: *аще мы, или ангелъ съ небесе, говоритъ ап. Павелъ, благовѣститъ вамъ паче, еже благозвѣстѣхъ вамъ, анаѡма да будетъ* (Гал. 1, 8; сн. 2 Тим. 2, 16—18). Выражая ту же мысль, отцы VI го вселенскаго собора говорятъ: „аще кто-либо изъ всѣхъ не содержитъ и не пріемлетъ догматовъ благочестія, и не тако мыслитъ и проповѣдуетъ, но покушается идти противу оныхъ:

¹⁾ Что касается способовъ выраженія церковію своего непогрѣшимаго свидѣтельства касательно той или другой откровенной истины, то такихъ способовъ возможны два: предстоятели частныхъ церквей могутъ выражать его, нарочито собравшись для сего всѣ во едино на соборъ вселенскій; но могутъ выражать и не собираясь на соборы, а посредствомъ взаимныхъ сношеній оставаясь каждый на своемъ мѣстѣ, ~~такъ~~ обыкновенномъ положеніи ~~ни-де-ни-де~~ *in statu, quo.*).

тотъ да будетъ анаеѣма, и отъ сословія христіанскаго да будетъ отлученъ и изверженъ“ (1 прав.). Сообразно съ этимъ, по свѣдѣтельству исторіи, церковь дѣйствительно и поступала, отлучая, въ силу дарованной ей Богомъ власти (Мѡ. 18, 17—18), всѣхъ, сознательно и упорно отвергающихъ или искажающихъ ея догматы. И это вполне понятно. Если и человѣческое, правильно организованное общество отъ своихъ членовъ требуетъ подчиненія своимъ правиламъ и вѣрности началамъ, во имя которыхъ оно составилось, и не терпитъ въ своей средѣ члена, который настойчиво отрицаетъ и попираетъ то, что соединило людей въ одинъ крѣпкій союзъ, то тѣмъ болѣе не можетъ терпѣть церковь—общество богоустановленное—такихъ членовъ, которые сознательно и упорно противятся содержимымъ и проповѣдуемымъ ею же божественнымъ догматамъ, которые сами отшатываются отъ проповѣдуемаго ею ученія и чрезъ то сами поставляютъ себя внѣ ея. Еретикъ *самоосужденъ есть* (Тит. 3, 11) ¹⁾.

Разсмотрѣніе существенныхъ свойствъ догматовъ приводитъ къ такому понятію о нихъ: *догматы суть богооткровенныя истины, содержація въ себѣ ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру и особенно къ человѣку, хранимыя, опре-*

¹⁾ Высказываемое нерѣдко обвиненіе церкви въ фанатизмъ за такое ея отношеніе къ еретикамъ крайне неосновательно. Виновна была бы въ этомъ церковь, если бы она принуждала къ согласію съ собою путемъ насилія и не терпѣла *внѣ себя* никакихъ разногласій съ нею, измышляя инквизицію и всяческія преслѣдованія. Но вселенская церковь ничего подобнаго не допускаетъ. Церковная „анаеѣма“ есть лишь только формальное отдѣленіе отъ церкви упорнаго ея члена, отшатнувшагося отъ нея по собственной волѣ. Силу и смыслъ анаеѣмы, изрекаемой православною церковію вреднымъ и несправимымъ ея членамъ, можно выразить въ двухъ словахъ: „оставьте насъ“. Но и поражая отлученіемъ непокорныхъ, церковь молится съ нихъ: „Пресвятая Троице! сотвори, да придутъ въ познаніе вѣчныя Твоя истины“. Христіанская анаеѣма, слѣдательно, далеко не то же, что еврейскій „херемъ“, соединяющійся съ проклятіемъ.—Выясненіе смысла и духа церковной анаеѣмы можно находить въ церковныхъ собесѣдованіяхъ нашихъ архипастырей, напр у преосв. *Амвросія*, архіеп. харьковскаго (Полн. собр. пропов. Харьковъ. 1902 г. III т. 190—200 стр.), у *Никанора*, архіеп. херс. (Собр. его поуч. Одесса. 1890 г. I т. 370—378 стр.) и др. См. еще *Курганова* *Θ. А.* О церковномъ отлученіи (Странникъ, 1889 г. мартъ—апр.). *Невзорова А.* Смыслъ и значеніе церковной анаеѣмы. Каз. 1889 г. *Петровскаго А. В.* Ст. въ „Богосл. энцикл.“ изд. ж. „Странникъ“ подъ словомъ „анаеѣма“. I т. 679—700 стр. Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. § 166.

дѣляемыя и преподаваемыя православною церковію, какъ непрерываемыя, неизмѣнныя и обязательныя для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры. Изложеніе въ системѣ, выясненіе, научное обоснованіе догматовъ и составляетъ содержаніе Догматическаго Богословія. Понимаемое въ смыслъ науки Догматическое Богословіе, такимъ образомъ, есть не что иное, какъ *система православнаго христіанскаго вѣроученія*, иначе—систематическое изложеніе православно-христіанскаго ученія *о тріипостасномъ Богѣ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ въ отношеніи къ міру и въ особенности къ человѣку* ¹⁾.

§ 3. Важность и значеніе догматовъ. Опроверженіе мнѣній, отрицающихъ значеніе догматическихъ истинъ въ христіанствѣ.

I. Догматы вѣры, содержа въ себѣ ученіе о Богѣ и домо-строительствѣ человѣческаго спасенія, выражаютъ и опредѣляютъ самое существо христіанской религіи, какъ возстановленнаго вопло-тившимся Сыномъ Божиимъ союза Бога съ человѣкомъ; всѣ дру-гія христіанскія истины—нравственныя, богослужебныя, канони-ческія—имѣютъ значеніе для христіанина въ зависимости отъ признанія догматовъ, въ которыхъ имѣютъ для себя и точку опоры. Отсюда видно, что догматы вѣры имѣютъ первостепенное значеніе въ христіанской религіи. Такое значеніе и усваивается имъ какъ откровеніемъ, такъ и церковію. Откровеніе требуетъ исповѣданія догматовъ, какъ первѣйшаго и необходимаго условія для достиженія спасенія, чѣмъ ясно показываетъ и самую ихъ важ-ность. Спаситель поучалъ: *се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единого истиннаго Бога, и Его же послалъ еси Иисуса Христа* (Іоан. 17, 3). *Покайтесь и вѣруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15; Мѣ. 4, 17). *Вѣруйте въ Бога и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1). Возвѣстивъ о Себѣ, какъ истинномъ Сынѣ Божіемъ, воплотившемся „насъ ради человѣкъ

¹⁾ См. выясненіе православнаго понятія о догматахъ у еп. Сильвестра. Опытъ Правосл. Догм. Богословія. Кіевъ, 1878 г. I т. §§ 3—7. Гусева А. Ѳ. Введеніе въ Догм. Богословіе. Прав. Обзор. 1878 г. I, 58—72 стр. Бѣляева А. Д. проф. Ст. подъ словомъ „Догматъ“ въ „Богосл. энцикл.“, изд. ж. „Странникъ“, IV т.

и нашего ради спасенія“, Онъ говорилъ: *вѣруй въ Сына имать животъ вѣчный, а иже не вѣруетъ въ Сына, не узритъ живота, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ* (Іоан. 3, 36); *вѣруй въ Онъ не будетъ осужденъ, а не вѣруй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во едиnorodнаго Сына Божія* (3, 18; сн. 3, 16; 6, 29); *аще не имете вѣры, яко Азъ есмь, умрете во грѣсѣхъ вашихъ* (8, 24). Ап. Петръ, когда исповѣдалъ Его Христомъ, Сыномъ Бога Живаго, удостоился за это особеннаго ублаженія и обѣтованія (Мѡ. 16, 16—19). Повелѣвая апостоламъ, при отправленіи ихъ на всемірную проповѣдь, учить народы вѣрѣ въ Отца и Сына и Святаго Духа, Онъ говорилъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16; 15—16; ср. Матѡ, 28, 19). Сообразно съ этимъ апостолы учать: *безъ вѣры невозможно угодити Богу* (невозможно, напр., ни любить Бога, ни надѣяться на Него, ни молиться Ему и т. д.); *вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ Его мздовоздаятель бываетъ* (Евр. 11, 6; ср. Рим. 10, 9—11), а евангеліе Іоанна и написано, дабы мы увѣровали, что *Исусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя, имѣли жизнь во имя Его* (Іоан. 20, 31 ср. 1 Іоан. 5, 12), ибо нѣсть иного имене подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о немъ же подобаетъ спаситися намъ, кромѣ имени Богочеловѣка (Дѣян. 4, 12). Апостолы убѣждаютъ вѣрующихъ *пребывать въ томъ ученіи, которое слышали отъ нихъ, т. е. въ проповѣданной апостолами истинѣ* (1 Іоан. 2, 21—24), *возрастать въ познаніи Господа нашего и Спасителя І. Христа* (2 Петр. 3, 18; сн. Кол. 1, 9—10; Еф. 3, 18; 4, 13), *быть всегда готовыми всякому, требующему отчета въ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостію и благоговѣніемъ* (1 Петр. 3, 15). О тѣхъ, которые отвергаютъ основнѡй догматъ христіанства—о богочеловѣчествѣ Христа Спасителя, ап. Іоаннъ говоритъ: *всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Исуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть, и сей есть антихристъ* (1 Іоан. 4, 3); *всякъ отъметаяйся Сына ни Отца имать; исповѣдая Сына и Отца имать* (2, 23; сн. 4, 15).

Такъ смотрѣла всегда и церковь на значеніе догматовъ. Принимая въ свои нѣдра новыхъ членовъ, она непремѣнно требуетъ отъ нихъ предварительнаго познанія догматовъ и исповѣданія своей вѣры, и тогда какъ терпитъ въ нѣдрахъ своихъ грѣшниковъ противъ заповѣдей, отлучаетъ отъ себя всѣхъ упорно противящихся или искажающихъ ея догматы, какъ мертвые и гнилые члены. Ублажаемые же ею мученики и исповѣдники предпочитали лучше претерпѣть жестокія страданія и смерть, чѣмъ отречься отъ вѣры въ догматы, своею кровію, такимъ образомъ, свидѣтельствуя о важности догматовъ. И такъ они поступали по заповѣди Спасителя: *всякъ, иже исповѣсть Мя предъ чело-
вѣки, исповѣмъ Его и Азъ предъ Отцемъ Моимъ, Иже на небесахъ; а иже отвержется Мене предъ чело-
вѣки, отвергуся его и Азъ предъ Отцемъ Моимъ, Иже на небе-
сахъ* (Мѡ. 10, 32—33).

Усвоеніе откровеніемъ и церковію первостепенной важности догматамъ вѣры въ ряду другихъ христіанскихъ истинъ вполне оправдывается и ихъ великимъ жизненнымъ значеніемъ для чело-
вѣка. Представляя собою богооткровенную положительную истину о такихъ предметахъ, которые стоятъ выше границъ естествен-
наго человѣческаго вѣдѣнія и о которыхъ разумъ человѣчскій можетъ судить только гадательно и колебательно, догматы вѣры прежде всего въ высшей степени удовлетворяютъ *потребностямъ
человѣческаго разума*. Исторія и опытъ свидѣлствуютъ, что нѣтъ ни одного чело-
вѣка, который бы не задавался вопросами: какъ должно представлять себѣ безусловное Бытіе, которое само собою предполагается за условнымъ и конечнымъ? Кому или чему все существующее обязано первоначальнымъ своимъ происхожде-
ніемъ? Какая высшая сила поддерживаетъ бытіе вселенной и управляетъ ею? Для чего существуетъ этотъ міръ? Какое положеніе въ немъ чело-
вѣка? Откуда и какъ явился чело-
вѣкъ на землѣ? Какое его назначеніе? Какова его послѣдняя судьба? Откуда зло въ мірѣ? и т. п. И вопросы эти—не вопросы простой любознательности, а возбуждаются самыми существенными потребностями нашей жизни, и потому всегда и для всѣхъ одинаковы, всѣхъ занимали и занимаютъ съ неодолимою силою и требуютъ рѣшенія своего для успокоенія всего нашего существа. Не

смотря на непобѣдимую трудность ихъ рѣшенія, отказаться отъ такихъ вопросовъ нельзя, не отказываясь отъ разумной человѣческой жизни. Можно по праву называться человѣкомъ и жить достойнымъ человѣка образомъ, не зная психологій, физиологій, зоологій, ботаники, минералогіи, космографіи и т. д., но нельзя быть тѣмъ же безъ знанія того, что служить отвѣтомъ на указанные вопросы. Только при полномъ огрубѣніи въ духовномъ отношеніи и ниспаденіи по характеру своей духовной жизни до животнаго состоянія человѣкъ перестаетъ интересоваться ими и тревожиться надъ ихъ разрѣшеніемъ. На всѣ эти неотступные и важные вопросы и даетъ отвѣтъ христіанство въ своихъ догматахъ, и отвѣтъ столь полный и совершенный, какого не можетъ дать и не даетъ ни одна другая религія или философія.

Опредѣляя міровоззрѣніе христіанина, догматы христіанскіе *черезъ то самое* имѣютъ могущественное и благотворное вліяніе на всю его жизнь и дѣятельность, въ особенности же зависить отъ нихъ жизнь *религіозно-нравственная*.—Та же исторія, которая свидѣтельствуетъ, что люди не могутъ жить, не имѣя отвѣта на вопросы о первой причинѣ, сущности и цѣли конечнаго бытія, свидѣтельствуетъ, что религіозное міровоззрѣніе имѣетъ неотразимое опредѣляющее вліяніе на жизнь человѣческую во всѣхъ ея разнообразныхъ проявленіяхъ и отношеніяхъ,—на жизнь не только отдѣльных лицъ, но и цѣлыхъ народовъ. Обзорѣніе главнѣйшихъ цивилизацій міра: цивилизацій индусовъ, персовъ, евреевъ, китайцевъ, классическихъ и новыхъ народовъ, убѣждаетъ, что въ основѣ ихъ лежитъ религіозное міровоззрѣніе. Можно сказать, что міровоззрѣніе народа есть руководитель его на пути жизненномъ, ведущій народъ къ совершенству или паденію, смотря по тому, какіе идеалы и цѣли жизни вводитъ оно въ народное сознаніе. И чѣмъ оно выше, совершеннѣе, тѣмъ благотворнѣе его вліяніе. Но что можетъ быть выше и совершеннѣе міровоззрѣнія, которое предлагаетъ христіанство въ своихъ догматахъ, и, слѣдовательно, благотворнѣе его? И дѣйствительно исторія показываетъ, что по силѣ и качеству вліянія на жизнь людей христіанство несравнимо ни съ какою иною системою религіи. Возродивъ по своему появленіи къ новой жизни во всѣхъ отношеніяхъ дохристіанское человѣчество, и возрождая каждого

вѣрующаго въ послѣдующее время, оно всегда было и до сихъ поръ остается главнымъ источникомъ прогресса въ человѣчествѣ. Свое благотворное вліяніе оно оказываетъ на всѣ области мысли и жизни, на философію, опытные науки, искусство, поэзію, на международныя отношенія и пр. И такое вліяніе христіанство производитъ хотя и совокупностію содержащихся въ немъ истинъ, но прежде всего именно своими умозрительными истинами, потому что собственно эти истины, проливая свѣтъ на всѣ существенные вопросы бытія и жизни и удовлетворяя всѣмъ запросамъ человѣческаго ума и сердца, указываютъ *путь*, по какому должно направляться духовное совершенствованіе человѣка, и даютъ *побужденія* къ неуклонному слѣдованію по нему. Если бы отнять отъ христіанства его догматическое ученіе, то тогда потеряли бы для себя точку опоры и силу обязательности для христіанина и всѣ другія христіанскія истины, столь могущественно вліяющія въ связи съ догматами вѣры; но тогда и само оно перестало бы быть тою могучею духовно-возрождающею и всесторонне совершенствующею человѣчествомъ религіею, какою оно всегда было и есть.

Что же касается значенія догматовъ въ частности для *христіанской духовно-религіозной жизни*, то по отношенію къ ней они являются тѣми внутренними и сокровеннѣйшими разумными основами, на которыхъ она созидается, получая въ то же время отъ нихъ свой надлежащій характеръ и направленіе. Въ прямой зависимости отъ нихъ находится и вся нравственная дѣятельность христіанина, и характеръ направленіе его религіозныхъ чувствованій. Самое стремленіе его къ достиженію христіанскаго спасенія, возможное лишь подъ условіемъ признанія объективныхъ основаній этого спасенія, которыя указываются именно въ догматахъ, не будетъ имѣть для себя основы и достаточныхъ побужденій безъ вѣры въ догматы. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ возникнуть въ падшемъ человѣкѣ желаніе вступить на путь христіанскаго спасенія и готовность и рѣшимость послѣдовать по нему, если онъ не будетъ имѣть вѣры въ Бога Отца, Творца и Промыслителя, и Его едиnorodнаго Сына, Спасителя міра, и Духа Святаго, Освятителя? Что можетъ расположить его послѣдовать за призывающимъ гласомъ Христовымъ: *прійдите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою вы* (Мѡ.

11, 28), безъ убѣжденія: *Господи, глаголы живота вѣчнаго имаша* (Іоан. 6, 68)? Христіанская жизнь, исполненная плодовъ благихъ, по словамъ Спасителя, только и возможна подъ условіемъ живаго общенія со Христомъ, а оно предполагаетъ исповѣданіе Его Христомъ, Сыномъ Бога Живаго. *Азъ есмь лоза, вы же рождіе*, говорилъ Онъ; *иже будетъ во Мнѣ, и Азъ въ немъ, той сотворитъ плодъ много, яко безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 5). *Азъ есмь путь и истина и животъ; никтоже приидетъ ко Отцу, токмо Мною* (14, 6).

II. Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть на тѣ ученія, которыми отрицается важность и значеніе догматическихъ истинъ въ христіанствѣ (т. н. адогматизмъ). Ученіями этими вся сущность христіанства сводится въ нравственно-практической его сторонѣ, одними — преимущественно къ тому возвышенному нравственному ученію, которое возвѣстилъ Христосъ Спаситель, другими — къ области религіозныхъ чувствованій и переживаній, къ религіозно-нравственному „настроенію“.

1. Съ наибольшею отчетливостію возрѣніе, отвергающее значеніе догматовъ въ христіанствѣ во имя нравственности, было выражено *Кантомъ* (1724—1804), хотя оно было провозглашаемо и до него ¹⁾. У Канта оно исходило изъ его агности-

¹⁾ До Канта то же возрѣніе было высказываемо лютеранскими богословами и нѣкоторыми изъ философовъ. Уже родоначальники реформации — *Лютеръ* и *Меланхтонъ* обнаруживали наклонность къ изгнанію изъ религіозной области разсудочно-философскаго элемента. Возставая противъ крайностей р.-католическаго схоластическаго догматизма и признавъ почти полное уничтоженіе духовныхъ силъ человѣка первороднымъ грѣхомъ, они утверждали мысль о полной неспособности человѣка къ познаванію сверхъестественныхъ предметовъ и отсюда всю сущность христіанства сводили къ практической его сторонѣ. Изъ лютеранскихъ богослововъ подобное же одностороннее возрѣніе защищали: *Георгъ Калликстъ* († 1656), положившій начало т. н. синкретизму въ протестантскомъ богословіи, еще болѣе — *Іовъ Шпенеръ* († 1705), положившій начало піетизму, и его ученикъ *Франкѣ*; любимую фразу послѣдняго была: „одну каплю истинной любви предпочитай цѣлому морю знанія всякихъ тайнъ“. Всѣ они ограничивали все существенное въ религіи только благочестивою дѣятельностью и не придавали значенія вѣрученію. Изъ философовъ сущность всякой религіи, слѣдовательно, и христіанской, сводили къ одному нравственному ученію, при отричаніи значенія за вѣрочивіемъ. *деисты*. По возрѣніямъ *социніанъ*. Христосъ также есть

цизма, т. е. изъ воззрѣнія, что предметы вѣры такъ же непостижимы для нашего разума, какъ не можемъ мы познать и объективной природы окружающаго насъ міра (Ding an sich), а знаемъ только явленія (феномены). Отсюда слѣдовало, что метафизическое знаніе, какъ не имѣющее въ своемъ содержаніи ничего реальнаго, должно быть навсегда изгнано изъ области человѣческаго познанія вообще, и религіознаго вѣдѣнія—въ частности. Но кромѣ разума теоретическаго, „чистаго разума“, рассуждалъ Кантъ, есть у человѣка еще разумъ практическій. Человѣческой природѣ врожденъ нравственный законъ; какъ приказывающій, этотъ законъ есть „категорическій императивъ“. Этотъ-то законъ, обязывающій человѣка къ добру, и является основою религіи. А такъ какъ разумъ требуетъ соотвѣтствія между счастьемъ и добродѣтелію, то возникаетъ необходимость въ признаніи Верховнаго Существа, Которое хотѣло бы и могло бы установить соотвѣтствіе между счастьемъ и добродѣтелію, и загробной жизни. Отсюда, единственно возможное доказательство бытія Божія—нравственное, равно и богословіе возможно только нравственное, а не умозрительное. Оно должно утверждать не абстрактную реальность Бога и другихъ предметовъ сверхъчувственнаго міра, а лишь практическую реальность, значеніе ихъ для нашего нравственнаго поведенія. Нравственность, такимъ образомъ, заключаетъ въ себѣ сущность религіи, а религія заключается въ благоповеденіи и совпадаетъ съ нравственностію. Различіе между религіею и нравственностію съ точки зрѣнія Канта, состоитъ лишь въ томъ, что религія побуждаетъ смотрѣть на нравственныя обязанности не просто какъ на требованія нравственнаго долга, а какъ на божественныя заповѣди и исполнять ихъ, возбуждаясь представленіями о Богѣ, какъ Карателѣ беззаконій и всеблагомъ Мздовоздадателѣ за добродѣтель,—что и составляетъ будто бы главнѣйшее ея заблужденіе,—тогда какъ истинная нравственность состоятъ въ исполненіи нравственныхъ обязанностей только во имя нравственнаго долга. Съ этой же точки зрѣнія Кантъ смот-

главнымъ образомъ Учитель нравственности, а христіанское вѣроученіе—ничто побочное, несущественное въ христіанствѣ. Ф. Социнъ, въ цѣляхъ возсоединенія магометанъ и евреевъ съ христіанами, предлагать даже отказаться отъ основныхъ христіанскихъ догматовъ.

рить и на нѣкоторые частныя догматы христіанства. Такъ, Христось Спаситель, по его ученію, это только идеальный типъ нравственнаго совершенства, полный носитель добра (принципъ добра). Если Онъ и называется Сыномъ Божиимъ, то отнюдь не въ метафизическомъ смыслѣ, а лишь въ томъ, что онъ идеаль чело вѣ чества, угодный Богу. Его евангеліе—наилучшее выраженіе нравственно-идеальныхъ требованій чело вѣ ческой природы; Его церковь—сфера осуществленія нравственнаго добра. Такія воззрѣнія Канта нашли себѣ много защитниковъ среди протестантскихъ богослововъ. Сочувствующихъ этого рода воззрѣніямъ не мало и нынѣ. И нынѣ многіе, вовсе уже не имѣя въ виду предпосылокъ философіи Канта, утверждаютъ, что христіанство „адогматично“, что оно всецѣло исчерпывается возвышеннымъ нравственнымъ ученіемъ, возвышеннымъ І. Христомъ, что вся сила его заключается въ евангельскихъ заповѣдяхъ, особенно же въ заповѣди о любви, что Самъ І. Христось былъ просто гениальнымъ моралистомъ и не училъ метафизикѣ, что нравственность и не нуждается въ знаніи догматовъ и т. п. ¹⁾.

Но нельзя признать правильными такія воззрѣнія. И прежде

¹⁾ Литература.—*Кудрявцевъ В. Д.* проф. Религія, ея сущность и происхожденіе. Собр. сочин. 1892 г. II т. I вып. 149—196 стр. *Гусева А. О.* Религіозность—основа и опора нравственности (Пр. Об. 1889 г. II т. и въ отд. изд. Каз. 1894 г.). *Его же.* Введеніе въ Догм. Богосл. (тамъ же, 1878 г. I т.). *М. Б-на.* Разумъ и нравственность (тамъ же, 1891 г. II—III т.). *Тарьева М. М.* Религія и нравственность (Бог. Вѣст. 1904 г. 10—12 кн.). *Городенскаго Н. Г.* Отношеніе нравственности къ религіи (тамъ же, 1896 г. 11 кн.). *А. П.* Зависимость нравственности отъ религіи (Вѣра и Раз. 1889 г. 12, 14 и 16 кн.). Вѣра—основаніе истинной нравственности (Пр. Соб. 1857 г. III т.). Возможна ли нравственность безъ догматовъ вѣры (тамъ же, 1862 г. I т.)? *Гренкова А. А.* Независимая мораль (тамъ же, 1885 г. II т.). *Берге.* Догматы и нравственность (Хр. Чт. 1882 г. 5—6 кн.). О вѣрѣ, какъ основаніи нравственной жизни (тамъ же, 1862 г. II т.). *Гизо.* Христіанство и нравственность. Перев. Ю. Подгурскаго (Тр. Кіев. Ак. 1868 г. 4 кн.). *Истомина К. Е.* Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ (Вѣра и Раз. 1898 г. 10—13 кн.). Зависимость нравственности отъ религіи (тамъ же, 1889 г. 12—16 кн.). *Бронзова А. А.* проф. Можно ли и нужно ли „адогматизировать“ христіанскую этику (Мисс. Об. 1903 г. 7 и 11 кн.)? *Степанова П.* О значеніи догматическаго элемента въ христ. ученіи. Противъ современнаго адогматизма. Уч.-бог. и церк.-пропов. оп. студ. Кіев. дух. акад. Вып. IV. 1907 г. *Виноградова Н.* О сущности христіанства (Душеп. Чт. 1898 г. I т.). *Петрова Н.* О взаимоотношеніи и тѣсной свя-

всего является односторонним изложенный взглядъ на религію и нравственность и ихъ взаимныя отношенія вообще. Это видно уже изъ того, что ни одна религія никогда не состояла въ одномъ нравственномъ ученіи, а еще болѣе изъ того, что, по свидѣтельству исторіи религіозныхъ ученій, нравственное ученіе всегда являлось въ религіяхъ стоящимъ не во внѣшней только связи съ вѣроученіемъ, а прямымъ логическимъ выводомъ изъ понятій о Богѣ, такъ что представленію о природѣ и свойствахъ Бога вполне соответствуетъ представленіе о природѣ и свойствахъ нравственной жизни. О тѣсной зависимости нравственныхъ понятій отъ понятій о первой причинѣ, сущности и цѣли конечнаго бытія свидѣтельствуетъ и исторія философскихъ ученій; и для каждаго очевидно, что не можетъ быть одинаковымъ нравственное ученіе, напр., теизма и пантеизма или матеріализма. Невѣрна и мысль о возможности устойчивой нравственности безъ мысли о Богѣ. Таковою можетъ быть только нравственность религіозная (теономическая), безрелигіозная же нравственность (автономная) лишена для себя твердыхъ основъ. Если нѣтъ вѣры въ личнаго Бога, всесвятаго, всевѣдущаго, всеправеднаго и всемогущаго Мздовоздателя, вѣры въ божественное міроуправленіе и нравственный міропорядокъ, вѣры въ загробную жизнь, то зачѣмъ вести нравственную жизнь? Зачѣмъ удерживаться отъ зла и порока, когда къ нимъ влечетъ часто сама природа человѣка, поврежденная грѣхомъ? Зачѣмъ бороться со зломъ, когда пороки и преступныя благоденствуютъ, а люди относительно высокой нравственности терпятъ незаслуженныя бѣдствія? Наконецъ, въ нравственной жизни мы встрѣчаемъ много препятствій и со стороны внѣшней природы (происходящія въ ней и независи-

зи между христ. догматами и христ. правоученіемъ (Рук. для сел. паст. 1904 г. №№ 43—44). *Борисовскаго П.* Догматическія основы христіанской любви. Противъ Л. Толстого (Стран. 1900 г. 10 кн.). *Трубецкаго С. Н.* Этика и догматика (Вопр. фил. и псих. XXIX т.). *Антонія* еп. Возможна ли нравственная жизнь безъ христ. религіи (Пр. Соб. 1897 г. апр. и въ Собр. сочин. III т.)? *Соловьева В. С.* Религіозныя основы жизни (Пр. Об. 1884 г. I т. и въ Собр. сочин. VII т. Оправданіе добра). *Амвросіа*, арх. харьк. Сл. о томъ, какъ должно смотрѣть на новое ученіе о христіанствѣ, какъ религіи любви. Собр. пропов. IV т. 53—63 стр.

мыя отъ воли человѣка явленія часто затрудняютъ выполненіе требованій нравственнаго долга) и своего собственнаго тѣла (увѣчья, болѣзни и страданія тѣла, задерживающія духовную жизнь и дѣятельность человѣка). Что же можетъ поддерживать и укрѣплять въ человѣкѣ мужество и энергію въ преслѣдованіи нравственной задачи въ виду этихъ препятствій, если въ немъ нѣтъ вѣры въ премудраго и всеблагаго Бога, цѣлесообразно направляющаго теченіе виѣшней (физической) природы и устрояющаго человѣческія судьбы такимъ образомъ, что онѣ служатъ во благо человѣку, содѣйствуютъ достиженію конечной цѣли его жизни?

Невѣрное по отношенію къ религіи вообще, указанное воззрѣніе является особенно несоотвѣтствующимъ существу религіи христіанской. То правда, что въ ученіи І. Христа и апостоловъ исполненію заповѣдей усвоится значеніе необходимаго условія для вступленія въ царство Божіе (Мѡ. 7, 21; Іак. 2, 14—26; Гал. 5, 6; 1 Кор. 7, 19 и мн. др.); вѣра въ смыслѣ холоднаго согласія разсудка на принятіе истинъ откровенія безъ соотвѣтствующей нравственности сближается апостоломъ съ вѣрою бѣсовскою, ибо и *бѣсы вѣрують и трепещуть* (Іак. 2, 19); значеніе заповѣдей, какъ истинъ практическихъ, и потому постоянно осуществляемыхъ въ жизни, по сравненію съ догматами, истинами умозрительными,—и понятнѣе и очевиднѣе. Но это не даетъ основанія для отрицанія важности догматовъ. Если бы они не имѣли значенія, то незачѣмъ было бы и учить людей истинамъ богопознанія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ І. Христосъ явился не для того только, чтобы научить нравственности, но чтобы даровать и истинное познаніе о Богѣ. *Вѣрмы же, яко Сынъ Божій прииде, и далъ есть намъ (святъ и) разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будетъ во истиннѣмъ Сынъ Его Іисусъ Христъ: сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20). Вѣру въ догматы, какъ сказано выше, Онъ поставлялъ необходимымъ условіемъ спасенія. На догматахъ же основывается и все христіанское ученіе о нравственности. Оно такъ тѣсно связано съ ними, что невозможно опредѣлить, гдѣ начинается нравственное ученіе и гдѣ кончается вѣроученіе. „Скорѣе возможно отдѣлить вѣтку отъ дерева, лучъ отъ солнца и рѣку отъ источника, справедливо говорить Берсье, чѣмъ хри-

христіанскую нравственность отъ христіанскаго догмата“. Отдѣленіе христіанской нравственности отъ вѣроученія потому невозможно, что Самъ Основатель христіанской религіи не есть просто религіозный гений, учитель нравственности, но и едиnorodный Сынъ Божій,—*путь, истина и животъ* для ищущихъ нравственныхъ совершенства. Догматическія основы христіанской нравственности *отчасти* общи съ ученіями другихъ религій, коренясь въ представленіяхъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, въ вѣрованіяхъ въ безсмертіе души и будущее воздаяніе, но, конечно, на сколько христіанское ученіе объ этомъ выше, полнѣе и совершеннѣе всѣхъ другихъ религіозныхъ ученій, на столько полнѣе, выше и совершеннѣе и вытекающія изъ нихъ христіанскія нравственныя понятія и требованія, вообще—идеаль христіанскаго нравственнаго совершенства, равно и побужденія къ достиженію его. Но въ христіанскомъ правоученіи есть и такія *особенности*, которыя отличаютъ его отъ всякихъ другихъ видовъ нравственныхъ ученій, и эти особенности всецѣло зависятъ отъ особенностей христіанскаго вѣроученія. Такой особенный характеръ сообщаетъ христіанскому правоученію ученіе о тайнѣ домостроительства человѣческаго спасенія, каковой не знаютъ другія религіи. Такъ, христіанство, и только одно оно, вмѣстѣ и въ согласіи съ другими нравственными требованіями, указываетъ, какъ на высшее благо и цѣль нравственныхъ стремленій человѣка, на исканіе *царства Божія и правды его* (Мѣ. 6, 33), возстановленнаго для людей заслугами Искупителя. Отъ желающихъ войти въ это царство и быть достойными его членами оно требуетъ *покаянія и вѣры* въ евангеліе, не отдѣлимыхъ другъ отъ друга. Царство Божіе І. Христось обѣщаетъ тѣмъ, кто отвергся страстей, движущихъ волею падшаго человѣка, т. е. страстей чувственности, себялюбія и своекорыстія, кто готовъ идти на борьбу за правду, кто за нее страдаетъ, кто оплакиваетъ свою внутреннюю бѣдность (заповѣди блаженства—Мѣ. 5, 1—10), кто исполненъ самоотверженія (Марк. 8. 34) и любви (Мѣ. 22, 37—39; Марк. 8, 35; Іоан. 15, 13). Ищущимъ царства Божія обѣщается и даруется божественная благодать, содѣйствующая немощнымъ силамъ падшаго человѣка въ стремленіяхъ къ побѣжденію имъ въ себѣ *ветхаго* человѣка и облеченію въ *новаго*. Всѣ такого

рода особенности христіанскаго ученія о нравственной жизни и могутъ быть понятны только при вѣрѣ въ тайну домостроительства человѣческаго спасенія, въ частности—въ догматы о перво-родномъ грѣхѣ, воплощеніи, искупленіи, и освященіи. Если же исключить изъ христіанскаго вѣроученія хотя одинъ изъ этихъ догматовъ, то христіанское нравоученіе утратитъ свою точку опоры, и то, что его отличаетъ и возвышаетъ предъ нравственностію языческою, не знающею (кромѣ другихъ основъ нравственности, указываемыхъ въ христіанствѣ, особенно) ни домостроительства спасенія рода человѣческаго, ни окончательной цѣли его существованія, и потому не имѣющей надежды, безъ каковой нельзя понять и цѣли нравственныхъ усилій человѣка. Такимъ образомъ въ христіанствѣ ученіе о нравственности связано съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ, предлагаемымъ въ догматахъ. Но легко можно видѣть связь между вѣроученіемъ и нравоученіемъ въ христіанствѣ и при разсмотрѣніи отношенія между частными догматическими и нравственными истинами. Эту связь указываетъ и само новозавѣтное Писаніе. Въ немъ, напр., говорится: *Духъ есть Богъ, и уже кланяется Ему, духомъ и истиною до-стоитъ кланяться* (Іоан. 4, 24), а, слѣдовательно, и все духовное,—истина, добро, справедливость, смиреніе, самоотверженіе и под.,—христіаниномъ должно быть поставлено выше и впереди чувственно-матеріальнаго. *Богъ любви есть* (1 Іоан. 4, 8. 16). Во взаимообщеніи любви состоитъ и внутренняя, сокровенная жизнь Божества. Отсюда прямой выводъ, что любовь должна составлять высшій законъ и для нашего нравственнаго существа. Богъ есть *Отецъ всѣхъ* (Мѡ. 5, 45; 23, 9), а потому и мы должны составлять одну семью и установить между собою родственныя отношенія. Богъ всесовершенъ, а потому Христосъ и вѣрующихъ въ Него научаегъ: *будите вы совершены, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѡ. 5, 48) Богъ милосердъ, а потому и христіанамъ внушается; *будите милосерди, якоже и Отецъ вашъ милосердъ есть* (Лук. 6, 36). Еще очевиднѣе зависимость христіанскаго нравственнаго ученія отъ такихъ догматовъ, какъ догматы о твореніи, о промыслѣ Божіемъ, о духахъ добрыхъ и злыхъ, о будущемъ судѣ и воздаяніи, о воскресеніи мертвыхъ и др. Вообще зависимость нравствен-

наго ученія отъ догматическаго въ христіанскомъ міровоззрѣніи такъ существенна, что всякое измѣненіе послѣдняго ведетъ за собою и измѣненіе перваго. Римскій католицизмъ и протестантство доказываютъ это самымъ неопровержимымъ образомъ. Откуда у р.-католиковъ ведутъ свое начало смѣшеніе нравственныхъ требованій съ юридическими нормами, ихъ фанатизмъ, іезуитство, отсутствіе свободы и самоопредѣляемости, безъ коихъ нравственность немыслима? Главнымъ образомъ отъ догмата, возвеличившаго власть папы настолько, что свобода и самоопредѣляемость должны были отпасть, а обрядность и формализмъ подавить жизнь духа? Отчего у протестантовъ развилась шаткость во взглядахъ на помощь благодати и не въ мѣру разрослось вредное для нравственности чувство самодовольства? Отъ догматическаго ученія, поставившаго все въ зависимость отъ личнаго усмотрѣнія чловѣка, отъ его личнаго разума и вкуса.

Односторонне въ частности и мнѣніе, что догматы вѣры потому не имѣютъ особой важности и значенія, что сущность христіанства состоитъ *въ ученіи о любви*. Правда, заповѣдь о любви—основная заповѣдь христіанскаго нравоученія, но она всецѣло основывается на христіанскомъ вѣроученіи. Такъ, что касается *любви къ Богу*, то она уже потому невозможна при отрицаніи важности догматовъ, дающихъ намъ понятіе о Богѣ, Его совершенствахъ и отношеніи къ намъ, что любить мы можемъ только того, кого знаемъ и имѣемъ побужденія любить, а кого не знаемъ, того не имѣемъ побужденій и не можемъ любить. Въ догматахъ же и дается намъ такое познаніе о Богѣ и вмѣстѣ указываются побужденія къ тому, чтобы любить, прежде всего, Бога и, при томъ, *всѣмъ сердцемъ своимъ, всею душою своею, всею мыслию своею* (Мф. 22, 37). Въ нихъ открывается, что по отношенію къ чловѣку Богъ есть Творецъ и Промыслитель, любвеобильнѣйшій Отецъ, пославшій для спасенія падшаго чловѣка Своего единороднаго Сына и потомъ Духа Святаго, помогающаго людямъ совлечься ветхаго чловѣка и облечься въ новаго, съ увѣренностію и спокойною радостію совершать дѣло своего спасенія,—что Онъ, окружая насъ столь многими и великими благодѣяніями въ земной жизни, и послѣ смерти насъ не оставитъ, но воскреситъ нѣкогда, нелицемѣрно воздастъ за дѣла на

послѣднемъ судѣ и любящихъ Его удостоить такой славы, что мы не въ состояніи и представить будущаго ихъ прославленія. Если таковъ Богъ по отношенію къ человѣку, то естественно, что и человѣкъ на любовь Божію долженъ отвѣчать преданнѣйшею же и благодарнѣйшею любовію къ Богу. Если же отбросить такое догматическое ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку, то для человѣка не остается побужденій и смысла любить Бога. Какъ бы возможна была такая любовь къ Богу, напр., при пантеистическихъ представленіяхъ о Немъ, какъ о чемъ-то безличномъ, или деистическихъ, по которымъ Богъ, сотворивъ человѣка, далѣе безучастно относится къ его судьбѣ? Въ догматахъ же указываются основанія и побужденія *любви къ ближнимъ*, какъ къ *самому себѣ* (Мѡ. 22, 39; Лук. 10, 27; Гал. 5, 14). Догматы учатъ, что всѣ люди происходятъ отъ одной четы, почему они суть братья между собою и въ плотскомъ смыслѣ,—что всѣ они въ лицѣ прародителей согрѣшили и подпали одинаковому осужденію, и затѣмъ всѣ искуплены Сыномъ, освящаются Духомъ Святымъ, и изъ чадъ гнѣва Божія содѣлываются чадами Божіими, а поэтому стали братьями между собою и въ духовномъ смыслѣ,—что всѣхъ вѣрныхъ христіанъ ожидаетъ въ будущемъ и одинаковая судьба и т. д. Изъ такихъ положеній обязанность любви къ ближнимъ вытекаетъ само собою. Въ тѣснѣйшей связи заповѣдь о любви къ ближнимъ находится и съ христіанскими представленіями о Богѣ, какъ Богъ любви въ Самомъ Себѣ и въ Своихъ отношеніяхъ къ людямъ, къ уподобленію Которому призываются всѣ люди, какъ созданные по образу Божію. Наконецъ, эта заповѣдь, какъ заповѣдь Божія, неразрывно связана и съ любовію къ Богу, являясь ея плодомъ или слѣдствіемъ, ибо, какъ говорилъ Спаситель, *еще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдетъ* (Іоан. 14, 23; см. 21 ст.; 1 Іоан. 4, 20—21). Имѣя такія основанія для себя, христіанская заповѣдь о любви къ людямъ понятна и естественна и не возбуждаетъ никакихъ недоумѣній. Но съ отрицаніемъ догматическихъ ея основаній она лишается опоры. Въ самомъ дѣлѣ, какія тогда будутъ побужденія любить ближнихъ такъ же, какъ самого себя? Не будетъ ли тогда человѣкъ имѣть право смотрѣть на окружающихъ людей такъ же, какъ смотрѣли на нихъ великіе умы древности въ родѣ

Платона, Аристотеля, аристократически обособлявшіе грековъ отъ варваровъ даже и въ отношеніи способности тѣхъ и другихъ къ нравственной дѣятельности, да и между самими греками полагавшіе въ данномъ случаѣ извѣстныя различія,—вообще отрицавшіе тождество нравственной природы у всѣхъ людей? Не связанные другъ съ другомъ ни яснымъ сознаніемъ единства происхожденія, ни другими какими-либо тѣсными, плотскими или духовными узами, ни сознаніемъ тождества основной задачи, къ выполненію которой призваны въ міръ,—не будутъ ли люди имѣть для себя основаній жить согласно правилу: „человѣкъ для человѣка—волкъ“ (*homo homini lupus est*)? Христіанская любовь, въ отличіе отъ любви естественной (равно и т. н. гуманизма и альтруизма), должна быть всеобъемлющею, простирающеюся даже на враговъ (Мѡ. 5, 43—47), и быть готовою на всепрощеніе и самопожертвованіе ради благъ ближнихъ (Іоан. 15, 12—13; 1 Петр. 3, 21—24; 1 Кор. 13, 1—6; Еф. 4, 30—32). Такія свойства христіанской любви не могутъ быть и поняты внѣ связи съ догматомъ искупленія, ибо всецѣло основываются на любви, открывшейся въ тайнѣ искупленія. Наконецъ, только при свѣтѣ догматическаго ученія, именно ученія о сотвореніи человѣка по образу Божію, можетъ быть правильно понимаема и осуществляема и любовь къ самому себѣ. Безъ мысли о себѣ, какъ носителѣ образа Божія, отъ нормальной любви къ себѣ,—любви въ себѣ образа Божія,—не останется ничего; характеръ любви къ себѣ выразится всего скорѣе въ формѣ грубаго самолюбія (эгоизма).

2. Нельзя признать правильнымъ и то ученіе, которымъ отвергается важность и значеніе догматовъ вѣры во имя религіознаго чувства, которое будто бы тѣмъ живѣе, сильнѣе и лучше, чѣмъ менѣе находится въ соприкосновеніи съ умомъ и познаніемъ. Такое воззрѣніе съ наибольшою отчетливостію было раскрываемо Шлейермахеромъ († 1834 г.) и нашло себѣ не мало послѣдователей среди протестантскихъ богослововъ ¹⁾. По его воззрѣ-

¹⁾ Разборъ ученія Шлейермахера см. въ изслѣдованіяхъ: В. Д. Кудрявцева. Религія, ея сущность и происхожденіе. Собр. соч. II т. I вып. 216—245 стр. О. С. Орнатскаго. Уч. Шлейермахера и религіи (Тр. Кіев. Д. Ак. 1883 г. №№ 3, 5, 9, 11, и 1884 г. №№ 2 и 4). Гусева въ „Введеніи въ

нію, существо религіи заключается въ чувствѣ безусловной зависимости отъ абсолютнаго бытія и въ проистекающихъ изъ него сердечныхъ движеніяхъ и настроеніяхъ. Поэтому религіозная жизнь должна развиваться внѣ какой бы то ни было зависимости отъ умозрительныхъ религіозныхъ представленій. Мало того, личная выработка ихъ или усвоеніе отъ другихъ, по его ученію, могутъ даже ослаблять и искажать религіозную жизнь, которая исходитъ не изъ умственной или нравственной области чловѣческаго духа, а изъ области чувства, и состоитъ не въ обладаніи тѣми или другими религіозными представленіями или въ удовольствіи нравственнаго чувства, а въ благочестивомъ настроеніи сердца. Вслѣдствіе этого, если и должно существовать какое либо вѣроученіе, то оно можетъ состоять развѣ только въ описаніи состояній благочестиваго чувства и его проявленій и въ изображеніи благопріятствующихъ его развитію условий. Съ этой же практической точки зрѣнія Шлейермахеръ разсматриваетъ и всѣ частныя положенія христіанскаго ученія, инныя изъ нихъ отрицая (напр. ученіе о тринности лицъ въ Богѣ, многія и даже почти всѣ свойства Божіи, кромѣ любви), инныя перетолковывая въ духѣ своей философіи (напр. грѣхопаденіе прародителей, ученіе объ искупленіи и оправданіи). Христосъ Спаситель, по его воззрѣнію, есть только нравственно-совершенный и святой чловѣкъ, владѣвшій богосознаніемъ и въ силу этого находившійся въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ въ такой мѣрѣ, какъ никто изъ людей. Для насъ Онъ поэтому есть образецъ, которому мы должны слѣдовать. И поскольку Онъ является образцемъ для нашей дѣятельности, нашего подражанія, постольку Онъ нашъ Искупитель и Спаситель. Поэтому ни о какихъ метафизическихъ свойствахъ Его существа и сверхъестественныхъ событіяхъ изъ Его жизни (чудесное рожденіе, воскресеніе, вознесеніе и др.) не можетъ быть и рѣчи. Вѣра во Христа не зависитъ ни отъ чего этого; она есть вѣра опыта, внутренній процессъ общенія съ Богомъ путемъ подражанія Христу. Вѣра не предполагаетъ, не вызываетъ опредѣленій: она сама создаетъ богословіе, не подча-

няясь его формуламъ. Догматы — не объективная божественная истина, а субъективное толкованіе христіанскаго опыта, выражающее то, что есть общаго въ христіанскомъ опытѣ всѣхъ вѣрующихъ во Христа или церкви. Адогматизмъ Шлейермахера, такимъ образомъ, стоитъ на мистической почвѣ. Подобное же исключительное значеніе въ религіозной жизни чувству, благочестивымъ движеніямъ и настроеніямъ сердца, при отрицаніи важности догматовъ, усвоается и всѣми *мистическими ученіями* древняго и новаго времени.

Что чувство въ религіозно-нравственной жизни имѣетъ дѣйствительно важное значеніе, это указывается и въ откровеніи (Мѡ. 5, 8; Еф. 5, 19; Псал. 23, 3—4). Ни религіозныя познанія, ни религіозныя дѣла, независимо отъ отношенія къ нимъ религіознаго чувства, не могутъ имѣть значенія; пока сердце не сроднилось съ религіозною истиною и не отзывается на нее живымъ религіознымъ чувствомъ, религіозныя воззрѣнія человѣка остаются холодными понятіями разсудка, не оказывая вліянія на жизнь человѣка; съ другой стороны, и религіозныя дѣла, не сопровождающіяся живымъ религіознымъ чувствомъ, возможны у лицемѣра, и у человѣка, механически исполняющаго религіозныя обязанности. Но существованіе и развитіе религіознаго чувства безъ такихъ или иныхъ представленій о Богѣ возможно только въ воображеніи, а не въ дѣйствительности. Чувство не есть что-либо самостоятельное; возникновеніе чувствованій и такой или иной характеръ ихъ стоятъ въ зависимости отъ вызывающихъ и сопровождающихъ ихъ мыслей или представленій, или какихъ либо внѣшнихъ воздѣйствій на человѣка. Само же по себѣ оно не можетъ быть ни религіознымъ, ни безрелигіознымъ, а такимъ или инымъ является по представленію или мысли, которая сопровождается чувствомъ. Возникновеніе и религіознаго чувства возможно, значитъ, при дѣйствіи на душу человѣка Божества, или при представленіи о Богѣ; въ противномъ случаѣ оно невозможно, какъ невозможно и чувство страха или радости, если нѣтъ вызывающаго ихъ предмета. Даже въ самомъ грубомъ человѣкѣ религіозное чувство никогда не находится на ступени совершенной безсознательности. Проникаясь-же сознаниемъ, оно само помогаетъ образованію религіозныхъ представленій, которыя въ свою очередь

сообщаютъ его теченію и развитію то или другое направленіе. Это такъ же очевидно, какъ и то, что характеръ и направленіе нашихъ чувствъ и жизненныхъ отношеній къ близкимъ намъ лицамъ опредѣляется не чѣмъ инымъ, какъ тѣми или иными нашими представленіями о нихъ самихъ и ихъ отношеніи къ намъ. Этимъ объясняется между прочимъ и то, почему религіозное чувство и истекающая изъ него религіозная жизнь иначе слагалась и слагается у іудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у христіанина. Такова зависимость религіознаго чувства отъ религіозныхъ представленій: чѣмъ выше и совершеннѣе религіозныя представленія, съ одной стороны, а съ другой,—чѣмъ болѣе они заправляютъ движеніями религіознаго чувства, тѣмъ выше и совершеннѣе и сама религіозная жизнь. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда движенія религіознаго чувства не управляются здоровыми религіозными понятіями, а напротивъ, само оно становится главнымъ руководительнымъ началомъ религіозной жизни, подчиняя себѣ теченіе и образованіе религіозныхъ представленій (у разнаго рода сектантовъ), въ религіозной жизни являются неизбежными болѣе или менѣе вредныя крайности. Обычными слѣдствіями этого бываютъ: отрицаніе значенія и обязательности положительныхъ источниковъ вѣроученія и авторитета церкви, таинствъ, іерархіи, богослуженія, извращеніе истинъ вѣры, доходящее даже до потери пониманія различія между Богомъ и человѣкомъ (напр. у русскихъ хлыстовъ и скопцовъ); въ нравственномъ же отношеніи преобладаніе религіознаго чувства надъ здоровыми религіозными понятіями порождаетъ три формы жизни, одинаково чуждыя христіанству: крайній аскетизмъ (или ригоризмъ), антиномизмъ и квіэтизмъ.

3. Въ новѣйшее время въ протестантскомъ богословіи появилось и широко распространилось новое адогматическое направленіе, называемое по имени своего основателя Альбр. Ричля († 1889 г.) *ричліанствомъ*. Оно имѣетъ не мало сторонниковъ изъ выдающихся протестантскихъ богослововъ (Ад. Гарнакъ, Кафтанъ, Германъ, Дрейеръ, Лоофсъ и др.) ¹⁾. Считая единственно досто-

¹⁾ Объ этомъ направленіи имѣется въ русской литературѣ капитальное изслѣдованіе проф. *Керенскаго В. А.* Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Здѣсь же сдѣланъ и критическій раззоръ основныхъ

вѣрнымъ опытный (эмпирический) методъ познанія, по которому мы можемъ знать всякую вещь лишь настолько, насколько она дѣйствуетъ на насъ практически,—въ дѣйствующихъ на насъ признакахъ ея, Ричль и его сторонники пришли къ заключенію, что метафизическая область бытія недоступна нашему познанію. Такъ, мы не знаемъ, что есть душа въ себѣ, отвлеченная отъ своихъ дѣйствій и обнаруженій; о ней даже нельзя говорить, что она есть какая-то сущность (субстанція), имѣющая какое-то пассивное „единство“ позади своихъ дѣйствій и обнаруженій. Объ І. Христѣ мы знаемъ, что Онъ сдѣлалъ для насъ во время земной Своей жизни, и чрезъ то узнаемъ, что Онъ есть для насъ, но не должно и разсуждать о Немъ, какъ самостоятельномъ божественномъ лицѣ, ибо этого (предвѣчнаго Его бытія) не можемъ установить опытно. Равно что есть Богъ Самъ въ Себѣ, въ Своей сущности, независимо отъ тѣхъ свойствъ, въ которыхъ Онъ проявляетъ Свое личное бытіе, мы не знаемъ. Мы даже не должны говорить абстрактно: „Богъ есть“, „Богъ существуетъ“, но должны скорѣе такъ говорить: Богъ есть любовь; Христосъ открылъ Его намъ, какъ Отца, Который хочетъ нашего спасенія. Мы не знаемъ, какимъ образомъ Сынъ Маріи достигъ познанія этого высочайшаго откровенія; но то неоспоримо, что только „чрезъ одного Иисуса мы достигли познанія Отца, ибо милосердіе и могущество Божіе... открылись намъ только въ дѣлѣ І. Христа.“ О исторической личности Христа и Его дѣлѣ мы можемъ знать лишь изъ писаній новаго завіта, сообщающихъ намъ точное знаніе Христа и религіозный опытъ первой христіанской общины. Однако книги новаго завіта—обычное человѣческое произведеніе; онѣ не чужды ошибокъ историческихъ, этнографическихъ и др. Въ нихъ нужно отличать существенное отъ несущественнаго, случайнаго и условнаго въ дѣятельности І. Христа и Его учениковъ, первоначальное—отъ позднѣйшихъ наслоеній. Истинная сущность, „зерно“ христіанства, какъ выражается проф. Гарнакъ, совсѣмъ не то, что позднѣе изъ него выросло, — въ церкви. Въ первоначальномъ

положеній ричліанства. Каз. 1903 г. См. еще *Ильинскаго В. П.* Новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи (Пр. Об. 1889 г. нояб.—дек.) и указанный выше трудъ *Степанова* (примѣч. на стр. 26). См. Прав. Докл. Бог. III т. § 74, 57—59 стр.

христiанствѣ, какъ оно изображается въ первыхъ трехъ евангелiяхъ (древнѣйшихъ), по взгляду Гарнака, не содержится никакого теоретическаго (догматическаго) ученiя, кромѣ лишь воззвѣщенiя I. Христомъ „о господствѣ всемогущаго и благаго Бога, Отца и Судii надъ мiромъ и надъ каждой отдѣльной душой“, заповѣди о любви, проповѣди о прощенiи и милосердii Божиѣмъ, о смиренiи, чистотѣ, крестѣ, малоцѣнности земныхъ благъ, о царствѣ Божиѣмъ, о божественномъ посланничествѣ I. Христа. Проповѣдуя евангелiе, I. Христосъ не требовалъ никакой другой вѣры въ Себя, какъ только чтобы соблюдали Его заповѣди. О Себѣ и Своемъ дѣлѣ, даже о значенiи Своей крестной смерти Онъ, по утверженiю Гарнака, говорилъ такъ неопредѣленно и неполно, что впоследствии потребовалось восполненiе и разъясненiе Его ученiя съ неизбѣжнымъ искаженiемъ его. Не требовалъ Онъ исповѣданiя и какихъ либо другихъ догматовъ, не училъ, напр., о Св. Троицѣ, о всеобщей грѣховности людей, церкви, iерархii и таинствахъ. Имѣя такое содержанiе, „евангелiе, по взгляду Гарнака, не есть какое-либо теоретическое ученiе или мiропознанiе... Оно есть *настроенiе*, потому что говоритъ намъ не о томъ, какова сущность его объектовъ: Бога, I. Христа и пр., а говоритъ лишь о томъ, почему цѣнны вещи и силы, съ которыми мы имѣемъ дѣло“..., иначе, оно есть „дѣятельность, согласная съ волею Божіею“, или—„исполненiе воли божественной при сознании, что Богъ есть Отецъ и Мiроправитель“ ¹⁾). Догматическое христiанство—это уже есть извѣстная ступень въ развитiи христiанства, вызванная влiянiемъ на него греко-римскаго духа, его стремленiемъ понять евангелiе, или, какъ онъ выражается, „догма есть дѣло греческаго духа на почвѣ евангелiя“, „тогдашней греко-римской религiозной философii“. Имѣло влiянiе на развитiе догматовъ также iудейское богословiе съ его толкованiями ветхаго завѣта и мессiанскими чаянiями. Начало созданiю догматовъ и вмѣстѣ извращенiю духа евангельскаго благовѣстiя положили будто бы ап. Иоаннъ, а особенно ап. Павелъ. Продолжалось оно и въ послѣдующiе вѣка, а закончилась формулировка догматовъ и они получили общепризнанное, католическое значенiе во времена все-

¹⁾ Св. Керенскаго проф. Указ. изслѣд. 238—239 стр.

ленскихъ соборовъ. Такъ истинное христіанство, по мнѣнію Гарнака, замѣнилось догматическими формулами (спекуляціей). Оно утрачено всѣми христіанскими исповѣданіями, не исключая и протестантства.

Но всѣ такого рода утвержденія ричліанства по отношенію къ догматамъ, содержимымъ католическою церковію, и выходятъ изъ невѣрныхъ основаній и сами по себѣ являются произвольными, не соответствующими исторической дѣйствительности. Такъ, адогматизмъ въ ричліанствѣ исходнымъ своимъ основаніемъ имѣеть исключительное примѣненіе къ христіанскому вѣроученію и богословію опытнаго метода. Но этотъ методъ недостаточенъ даже въ предѣлахъ обыкновеннаго научнаго знанія, а тѣмъ болѣе недостаточенъ для разъясненія величайшихъ истинъ христіанской религіи. Религіозная область христіанской вѣры болѣе широка и всесторонняя, чѣмъ область опыта. Нельзя измѣрить то, что выше всякихъ измѣреній, нельзя подвергнуть опыту то, что сверхъ-опытно. Откровеніе Христа Спасителя выше всего этого; оно, какъ откровеніе Самого Бога Отца въ Его возлюбленномъ Сынѣ, премірно. И напрасно было бы пытаться проникнуть въ тайны жизни божественной, всѣ истины евангелія подвергнуть опытному изслѣдованію. Если въ религіозной области ограничиться только послѣднимъ, то тогда должно будетъ отказать въ достовѣрности величайшихъ истинъ религіи, напр., въ бытіи вѣчной жизни. По этому-то вся христіанская религія зиждется на вѣрѣ въ непостижимую любовь Бога къ міру, столь безпредѣльную, что Онъ далъ елиnorodнаго Сына въ жертву для спасенія міра. Опытный путь богопознанія, переживаніе истины Христовой въ единеніи съ церковію,—надежный путь богопознанія, но онъ не только не исключаетъ, но и требуетъ изслѣдованія въ области вѣры при посредствѣ научныхъ и философскихъ доказательствъ. Совершенно ложно и ричліанское утвержденіе, будто І. Христосъ не училъ догматамъ вѣры, что въ евангеліяхъ и нѣтъ догматическаго ученія и требованія исповѣданія опредѣленной вѣры. Оно такъ очевидно изобличается содержаніемъ нашихъ каноническихъ евангелій и вообще всѣмъ новозавѣтнымъ Писаніемъ, что и могло возникнуть на ложной, раціоналистической почвѣ,—на почвѣ отрицанія подлинности и неповрежденности священныхъ новозавѣтныхъ писаній

и непогрѣшимости церкви, хранильницы св. Писанія. Новозавѣтное Писаніе не только предлагаетъ ясное и опредѣленное догматическое ученіе, напр., о тайнѣ Св. Троицы, о лицѣ Самого І. Христа, о промыслѣ Божіемъ, о духахъ добрыхъ и злыхъ, о грѣхѣ, искупленіи и освященіи, о безсмертіи, воскресеніи мертвыхъ, о второмъ пришествіи Христовомъ, о кончинѣ міра и загробной жизни, и требуетъ исповѣданія вѣры, но возвѣщаетъ и отлученіе отъ общества вѣрныхъ за уклоненіе *во ино благовѣствованіе*. Что же касается ричліанскаго опредѣленія „зерна“ первоначальнаго христіанства, то это опредѣленіе совершенно произвольно, равно какъ недопустимо и ричліанское утвержденіе, будто уже апостолы положили начало видоизмѣненію подлиннаго христіанства внесеніемъ въ него догматическаго элемента. Новозавѣтныя писанія—не какія-либо позднѣйшія произведенія, а подлинныя апостольскія писанія. Апостолы же были самовидцами и служителями Слова, находились въ непосредственной близости ко Христу, а потому не должно быть и сравненія: кто могъ лучше, точнѣе и согласнѣе съ дѣйствительностію передать подлинное „Евангеліе Іисуса“,—апостолы-ли, или новѣйшіе раціоналисты. Недопустимо, чтобы апостолы, люди простые и не книжные (Дѣян. 4, 13), свободные отъ предразсудковъ школы, чуждые греческой философіи и тонкостей іудейскаго богословія, внесли ненамѣренно въ свою передачу событій евангельской исторіи и евангельскаго ученія примѣси іудейско-греческихъ воззрѣній, а намѣренное искаженіе ими евангелія Христова не мирится съ ихъ нравственнымъ характеромъ, съ ихъ жизнію и дѣяніями, съ ихъ искренностію и чистосердечіемъ въ писаніяхъ, не скрывающихъ своихъ недостатковъ, съ тѣмъ, наконецъ, что они запечатлѣли мученическою смертію достовѣрность своей проповѣди. Къ тому же, евангеліе всего менѣе есть доктрина, система идей, доступныхъ перетолкованію, но система историческихъ событій, имѣющихъ въ своемъ центрѣ явленіе І. Христа, Сына Божія, для спасенія людей. Евангеліе есть радостная вѣсть объ этомъ событіи, проповѣдь о распятіи за насъ Богочеловѣкѣ и Его ученіи и дѣлахъ (1 Кор. 1, 18. 23; 2, 6—9), о чемъ свидѣтельствуютъ и сами первоначальные проповѣдники евангелія (Іоан. 20, 31). Отрицать же въ нихъ способность къ точному воспріятію и передачѣ евангель-

скихъ событій, однако же согласно переданныхъ восемью новозавѣтными писателями, было бы ни чѣмъ не оправдаваемымъ выраженіемъ недовѣрія къ достовѣрности историческихъ свидѣтельствъ, принимаемыхъ за достовѣрныя католическою церковію. Нельзя признать вѣрнымъ и утвержденіе, будто догматы „дѣло греческаго духа на почвѣ евангелія“, что они выработаны въ позднѣйшее время и суть извращенія первоначальнаго христіанства, свободнаго отъ догматическихъ примѣсей. Въ догматахъ нужно различать содержаніе и форму. *Содержаніе* догматовъ всецѣло дано евангеліемъ. Можно даже сказать, что въ основѣ всѣхъ главныхъ догматовъ христіанства лежатъ опредѣленныя событія евангельской исторіи (напр. благовѣщеніе Божіей Матери, рождество Христово, крещеніе и преображеніе Господне, чудеса Христовы, тайная вечеря, крестныя страданія и смерть Богочеловѣка, воскресеніе и вознесеніе Господне, пятидесятница и др.), въ которыхъ истины христіанства явились первоначально непосредственному сознанію, чувственному воззрѣнію. Но со стороны своей *формы*, логическаго уясненія и опредѣленія,—въ этомъ отношеніи, точно, догматы много обязаны греческому духу, философіи. Однако здѣсь греческій гевій не внесъ никакого новаго содержанія въ христіанство, такъ что по содержанію догматы вѣры это тѣ же *слова Господня, слова чиста, серебро разжжено, искушено, очищено седмерицею* (Пс. 11, 7). Точныя же догматическія опредѣленія порождены нуждами церкви. Если бы церковь состояла изъ одного вѣрующаго, тогда не было бы нужды въ догматическихъ опредѣленіяхъ. Но такъ какъ церковь обнимаетъ безконечное множество вѣрующихъ, то необходимо должны быть такія объективныя начала и правила, во что и какъ вѣровать, которыя бы предохраняли вѣрующихъ отъ заблужденій, отъ уклоненій въ своихъ вѣрованіяхъ на пути обманчивыя, въ сторону субъективизма, указывали бы разуму правильный путь къ познанію истины, отличали бы одно христіанское вѣроисповѣданіе отъ другаго. Наконецъ, нельзя говорить, что „евангеліе не есть теоретическое ученіе,... оно есть настроеніе“. Нѣтъ настроенія вообще, а существуетъ какое-либо опредѣленное настроеніе съ тѣмъ или инымъ извѣстнымъ содержаніемъ, а это содержаніе обуславливается личностію того или другаго объекта съ извѣстными, присущими

ему качествами, съ извѣстною степенью вліянія на воспринимающаго субъекта и пр., что предполагаетъ познаніе того объекта, благодаря наличности котораго возникаетъ въ насъ то или другое настроеніе. Не всякое настроеніе есть настроеніе религіозное и не всякое религіозное настроеніе есть христіанское настроеніе. Настроеніе христіанина, равно и вообще его религіозныя переживанія и чувствованія, существенно отличны отъ религіознаго настроенія, переживаній и чувствованій магометанина, а тѣмъ болѣе—язычника, и это, конечно, потому, что христіанскія представленія о Богѣ о Его отношеніи къ людямъ чище, возвышеннѣе, чѣмъ представленія язычника или магометанина. Руководительными нормами религіознаго настроенія, какъ и религіозныхъ чувствованій и переживаній, и являются догматы, а слѣдовательно, не только необходимо ихъ признаніе, но и познаніе и усвоеніе. Послѣдовательно проведенная адогматическая точка зрѣнія приводитъ къ совершенному нигилизму. Если все въ религіи сводится къ религіозному настроенію, къ личнымъ переживаніямъ и чувствованіямъ, то зачѣмъ тогда какое-бы то ни было религіозное знаніе? Излишне, слѣдовательно, и богословское образованіе для служителей церкви и христіанства...

4. Воззрѣнія западныхъ адогматистовъ не остались безъ вліянія на религіозное самосознаніе и въ нашемъ отечествѣ. Появились писатели—„новохристіане“, заявляющіе, что „догма убила духъ евангелія“, „евангеліе потеряло свой небесный характеръ, свой христіанскій ароматъ“ съ тѣхъ поръ, какъ въ церкви стали утверждаться догматы, что произошло между IV и VIII вѣками ¹⁾. Но напрасно бы искать такого же яснаго, отчетливаго и законченнаго мышленія въ воззрѣніяхъ нашихъ адогматистовъ, какъ у западныхъ. У нашихъ адогматистовъ обнаруживается чрезвычай-

¹⁾ Во главѣ этого новаго у насъ пониманія христіанства, точнѣе—извращенія его, стоитъ извѣстный Л. Толстой, авторъ цѣлаго ряда сочиненій съ богословскимъ характеромъ. Около него группируются и другіе писатели, которые, рѣзко отличаясь отъ Толстого въ раскрытіи частныхъ положеній создаемаго ими христіанства, однако же сходятся съ нимъ въ рѣшительномъ отрицаніи нѣкоторыхъ сторонъ православно-церковнаго христіанства. Таковы, напр., В. Розановъ, Д. Мережковский, Минскій и др. Проводникомъ идей, распространявшихся этими послѣдними, одно время былъ журналъ подъ громкимъ названіемъ „Новый Путь“ (издавался въ 1903 и 1904 г.г.).

ная шаткость и подвижность основныхъ точекъ зрѣнія при маломъ или совершенномъ незнакомствѣ съ наукой исторической, догматической, экзегетикой, филологіей и пр. ¹⁾ Ихъ воззрѣнія суть просто отголосокъ и при томъ довольно недоброкачественный тѣхъ идей, которыя возникли въ протестантскомъ богословіи ²⁾.

§ 4. Неизмѣняемость и неусовершенность христіанскаго вѣроученія со стороны содержанія и числа догматовъ. Несостоятельность теоріи догматическаго развитія церкви. Возможная усовершенность догматовъ вѣры. Раскрытіе ихъ въ церкви.

І. Усвоивъ первостепенное значеніе въ христіанской религіи ея догматическому ученію, православная церковь вмѣстѣ съ этимъ признаетъ, что въ ученіи І. Христа и Его апостоловъ однажды навсегда дана вся необходимая человѣку въ его земномъ бытіи истина (Іуд. 3 ст.) и что не только не было, но и не должно ожидать со стороны Бога непосредственнаго откровенія людямъ послѣ І. Христа *новыхъ* какихъ либо догматическихъ истинъ, сверхъ уже данныхъ. Сколько ихъ открыто Богомъ черезъ пророковъ и воплотившимся Сыномъ Божиимъ, столько и должно оставаться на всѣ времена, пока будетъ существовать христіанство. Съ другой стороны, всѣ открытые догматы вѣры, какъ божественные по своему происхожденію, представляютъ собою истину абсолютную, слѣдовательно, на вѣки *неизмѣнную*, а потому не подлежатъ ни поправкамъ, ни дополненіямъ, ни усовершенствованіямъ. Какъ никто не имѣетъ права ни умножать, ни сокращать

¹⁾ Проф. *Введенскій А. И.*, имѣя въ виду произведенія отечественныхъ „новохристіанъ“, пишетъ: „не легко разобраться въ томъ ультра-хаотическомъ движеніи, которое мы изучаемъ. Отрывочныя мысли, метафоры и образы всплываютъ и тонутъ на зыбкой поверхности „настроеній“ и не даютъ себя уловить. Никакъ не доберешься, чего собственно хотятъ наши богословствующіе декаденты и чего они не хотятъ, во что вѣруютъ и что отрицаютъ, потому что и сами то они, повидимому, ничего опредѣленнаго объ этомъ не знаютъ“. См. Религіозное обновленіе нашихъ дней Вып. II. Москва. 1904 г. 9 стр.

²⁾ Проф. *Керенскій* приведенъ, между прочимъ, многія параллели между новохристіанствомъ, насаждаемымъ ричліанствомъ, и новохристіанствомъ, насаждаемымъ у насъ на Руси въ новѣйшее время. См. Школа ричліанскаго богословія. 733—748 стр.

ихъ въ числѣ, такъ никому не дано права и измѣнять ихъ по содержанію. Не подлежа измѣненію по существу и числу, они могутъ имѣть и дѣйствительно имѣли и имѣютъ нѣкотораго рода измѣняемость и усовершеняемость лишь по отношенію къ усвоенію ихъ человѣческимъ сознаніемъ (субъективную, а не объективную).

Совершенную противоположность такому воззрѣнію на христіанское вѣроученіе представляетъ собою существующая въ римско-католическомъ богословіи, принимаемая и протестантствомъ, теорія такъ называемаго *догматическаго развитія церкви*. Ею признается возможность и качественного измѣненія догматовъ и количественнаго ихъ нарастанія въ церкви ¹⁾. Исходное положеніе этой теоріи состоитъ въ томъ, что вѣреннѣйшій церкви залогъ вѣры въ сущности есть только сѣмя; возрастить его и развитъ зависѣло отъ церкви. Въ ученіи І. Христа и апостоловъ истины вѣры преподаны будто бы только въ общихъ чертахъ, а не со всею полнотою, ясностью и раздѣльностью; частные догматы содержатся въ немъ только въ неясныхъ и неопредѣленныхъ очертаніяхъ. Первенствующіе христіане поэтому владѣли только немногими ясно сознанными и точно выраженными истинами, вѣроятно, однимъ только догматическимъ положеніемъ—о богочеловѣчествѣ І. Христа. Но съ теченіемъ времени несложныя вѣрованія христіанъ должны были расширяться путемъ углубленія

¹⁾ Основные начала этой теоріи первый привелъ въ ясность др Ньуманъ († 1892 г.), издавшій, по переходѣ изъ англиканства въ католицизмъ, въ 1845 г. „Опытъ о развитіи христіанскаго ученія“. На практикѣ же эта теорія примѣняется въ западной церкви уже съ давнихъ временъ. Но такъ какъ открытаго признанія ея нѣтъ въ вѣроопредѣленіяхъ и законоположеніяхъ папъ и римскихъ соборовъ, то она пока обращается только среди богослововъ, особенно либеральнаго направленія. Однако она нужна римской церкви для оправданія теоретически того, что на практикѣ примѣняется ею уже цѣлое тысячелѣтіе, т. е. ея нововведеній и искаженій въ области вѣроученія. Понятно сочувствіе къ этой теоріи и протестантовъ: богословы—раціоналисты могутъ пользоваться ею въ цѣляхъ ниспроверженія божественнаго происхожденія христіанства, объясняя происхожденіе христіанскаго вѣроученія въ точки зрѣнія этой теоріи путемъ, напр., усвоенія или переработки тѣхъ или другихъ философскихъ понятій, или какъ-либо иначе, а богословы ортодоксальнаго направленія тою же теоріею могутъ пользоваться въ борьбѣ съ католицизмомъ, относя съ точки зрѣнія этой теоріи р.-католическія нововведенія и искаженія въ области вѣроученія, отдѣлившія протестантовъ отъ Рима, къ самоизмышленіямъ папства, не имѣющимъ ни для кого обязательной силы.

разсудка въ исповѣдуемыя истины; это потому, что каждая догматическая истина заключаетъ въ себѣ самой цѣлый рядъ новыхъ истинъ, но заключаетъ ихъ въ скрытомъ видѣ (*implicite*). Переходъ скрытыхъ истинъ въ ясныя, опредѣленныя и точно выраженныя обусловливаетъ *догматическій прогрессъ церкви*. Этотъ прогрессъ состоитъ въ томъ, что догматы въ церкви постепенно и постоянно нарастаютъ. Углубляясь своимъ разумѣніемъ въ содержаніе христіанскихъ истинъ, вѣка послѣдующіе логическимъ путемъ дѣлаютъ выводъ изъ того, что принято отъ вѣковъ предшествующихъ. Сначала эти выводы еще не имѣютъ общеобязательной силы, суть еще *мнѣнія*, а не догматы. Но потомъ, когда завершится процессъ ихъ провѣрки и излѣдованія, церковь своимъ авторитетомъ, посредствомъ соборныхъ опредѣленій или декретовъ апостольскаго престола, объявляетъ ихъ *догматами*. Тамъ, гдѣ совершается такое развитіе,—и жизнь, полная духа и силы, а гдѣ оно остановилось,—тамъ жизни нѣтъ, тамъ застой, оцѣпененіе.

Но такой взглядъ на христіанское вѣроученіе не имѣетъ основаній для себя ни въ св. Писаніи, ни въ древнецерковномъ ученіи. И св. Писаніе и голосъ вселенской церкви убѣждаютъ, что данныя въ Божіемъ откровеніи истины не могутъ подлежать такому развитію, какое утверждается теорією развитія догматовъ и какому подлежать, напр., истины философскаго характера.

Св. Писаніе ясно показываетъ, что съ пришествіемъ І. Христа и установленіемъ новаго завѣта *завершилась* исторія откровенія, имѣвшая мѣсто въ ветхозавѣтныя времена, какъ приготовительная къ принятію Искупителя ¹⁾. Въ Его ученіи дана людямъ вся необходимая въ земной жизни истина. Пришедши на землю съ тѣмъ, чтобы *свидѣтельствовать о истинѣ* (Іоан. 18, 37) и быть *Свѣтомъ міру* (Іоан. 8, 12), І. Христосъ, какъ сама воплощенная истина, возвѣстилъ людямъ, въ лицѣ Своихъ учениковъ, все, что слышалъ отъ Отца. *Вся, яже слышахъ отъ Отца Моего, говорилъ Онъ, сказахъ вамъ* (Іоан. 15, 15). Этого Христосъ не сказалъ бы о Себѣ, если бы дѣйствительно

¹⁾ Постепенность въ сообщеніи людямъ истинъ богопознанія въ ветхозавѣтныя времена особенно ясно можно видѣть въ исторіи обѣтованій и пророчествъ о Мессіи. Сп. Прав. Догм. Бог. II т. § 69.

не сообщалъ полнаго и совершеннаго откровенія. Евангелисты же свидѣлствуютъ о Немъ, что Онъ *далъ есть намъ святъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго* (1 Иоан. 5, 20). Возвѣщенный Христомъ законъ вѣры и нравственности, какъ законъ совершеннѣйшій и вѣчный (Евр. 13, 20), не можетъ уже подлежать дальнѣйшему развитію и измѣненію. *Христосъ*, говоритъ апостолъ, *вчера и днесъ тойже, и во вѣки* (Евр. 13, 8). Св. апостоламъ также дано было *разумѣти тайны царствія небеснаго* (Мѣ. 13, 11). Св. Духъ Утѣшитель затѣмъ и ниспосланъ былъ на нихъ, чтобы научить ихъ *всему*, наставить на *всяку истину*, *вспомануть* имъ слышанное ими отъ своего Небеснаго Учителя. *Той вы научитъ всему, и вспоманетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (Іоан. 14, 26; 16, 7—15). Облеченные силою свыше, они сообщили людямъ *всю волю Божію* (Дѣян. 20, 27), почему и могли говорить: *аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ наче, еже благовѣстихомъ вамъ, анавѣма да будетъ* (Гал. 1, 8). Совокупность этихъ и другихъ подобныхъ свидѣтельствъ и изреченій св. Писанія, столь противныхъ теоріи развитія догматовъ, ясно показываетъ, что христіанское вѣроученіе въ самомъ своемъ происхожденіи обладало полнотою, ясностію, цѣльностію и законченностію, а указываемая Спасителемъ цѣль ниспосланія Духа Святаго—для *вспоминанія* преподаваемаго Имъ ученія, а не для новыхъ откровеній, прямо исключаетъ мысль о дополненіи откровенія новыми истинами или догматами. И такъ какъ догматы это то же откровеніе Божіе, только переведенное на другой языкъ, то допускать возможность новыхъ догматовъ, слѣдовательно, значило бы тоже, что допускать возможность количественнаго приращенія самого откровенія и даже воззвѣщенія новаго откровенія, высшаго, чѣмъ откровеніе Бога во Христѣ.

Церковь всегда признавала христіанское ученіе не подлежащимъ ни измѣненіямъ, ни усовершенствованіямъ. Преподавая его своимъ членамъ не какъ свое собственное, а какъ божественное, она признавала, что истинною церковію оно проповѣдывалось *во всю вѣку и во всемъ мірѣ одинаково*, и, слѣдовательно, оставалось всегда тождественнымъ въ своемъ содержаніи. И дѣло немислимое, будто церковь, которой затѣмъ и переданъ образъ

здравыхъ словесъ (2 Тим. 1, 13), чтобы быть ей *столпомъ и утвержденіемъ истины* (1 Тим. 3, 15), могла проповѣдывать ученіе вѣры однимъ вѣкамъ и поколѣніямъ съ такою полнотою, а другимъ съ иною. Выходя изъ того положенія, что „апостолами въ церковь, какъ богачемъ въ сокровищницу, въ полнотѣ положено все, что относится до истины“ ¹⁾ и что „истинная вѣра не можетъ измѣниться и не можетъ проповѣдываться сначала такъ, а потомъ иначе“,—какое непостоянство свойственно тому, „что не имѣетъ въ своемъ основаніи истины“ ²⁾,—отцы и соборы въ томъ и поставляли задачу церкви, чтобы изъ вѣка въ вѣкъ, отъ поколѣнія къ поколѣнію, ею передаваемо было то ученіе, которое ей завѣщено Самимъ Господомъ чрезъ апостоловъ Такъ, *Тертуліанъ* писалъ: будемъ „убѣгать отъ всякаго ложнаго ученія... Стражами (вѣры) мы имѣемъ апостоловъ Господнихъ, которые сами собою ничего не выдумывали и не выбрали, но передали вѣрно всему міру то ученіе, какое приняли отъ І. Христа“ ³⁾. „Мы должны хранить церковное ученіе, говорить *Оригенъ*, преданное отъ апостоловъ чрезъ порядокъ преемства и пребывающее въ церквахъ даже доселѣ: только той истинѣ должно вѣровать, которая ни въ чемъ не отступаетъ отъ церковнаго и апостольскаго преданія“. ⁴⁾ „Мы содержимъ и исповѣдуемъ вѣру, заявлялъ на І-мъ вселенскомъ соборѣ *Евсевій кесарійскій*, такъ, какъ приняли ее отъ предшествовавшихъ намъ епископовъ при первоначальномъ оглашеніи и при крещеніи, какъ научились ей изъ божественнаго Писанія, какъ соблюдали и исповѣдывали ее въ пресвитерствѣ и потомъ въ епископствѣ“ ⁵⁾. Отцы V-го вселенскаго собора торжественно свидѣтельствуютъ: „мы содержимъ ту вѣру, которую Господь нашъ І. Христосъ, истинный Богъ, передалъ святымъ Своимъ апостоламъ и чрезъ нихъ святымъ церквамъ, и которую бывшіе послѣ нихъ святыя отцы и учителя

¹⁾ *Приняя мѣн.* Противъ ересей,—въ русскомъ переводѣ и изданіи свящ. П. Преображенскаго. Кн. III, гл. IV, 1; см. V кн. XX, 1.

²⁾ Слова папы Агаеона легатамъ, отправленнымъ на VI всел. соб. См. Дѣян. всел. соб. въ русскомъ переводѣ. Т. VI. Казань, 1871 г. Стр. 121.

³⁾ *Тертул.* О давности, прот. ерет. 6 гл.

⁴⁾ *Ориген.* О началахъ, I кн. Введеніе. § 2.

⁵⁾ Окружн. посл. Евсевія кес. См. Дѣян. всел. соб. въ рус. перев. Каз. 1859 г. I ч. 192 стр.

церкви предали вѣреннѣмъ имъ народамъ“ ¹⁾. Всякая попытка привести въ церковное ученіе что либо новое и ранѣе неизвѣстное поэтому ими осуждается, какъ нечестіе и ересь. „Мы слѣдуемъ древнему законоположенію католической церкви, говорятъ отцы VII-го вселенскаго собора. Прибавляющихъ что-либо къ ученію католической церкви или отнимающихъ что-либо отъ него мы анафематствуемъ“. ²⁾ Изъ учителей церкви времени вселенскихъ соборовъ съ особенною отчетливостію и подробностію, какъ бы даже прямо въ предвѣдѣніи возможности появленія въ будущемъ теоріи догматическаго развитія церкви, раскрывается мысль о неизмѣняемости христіанскаго вѣроученія со стороны своего содержанія преп. *Викентіемъ лиринскимъ* въ его „Напоминаніяхъ“. Обращая вниманіе на слова апостола: о *Тимоее*, *преданіе сохрани, уклоняясь скверныхъ новизнъ словъ* (I Тим. 6, 20), онъ пишетъ: „что такое *преданіе*? То, что тебѣ вѣрено, а не то, что тобою избрѣтено,—то, что ты принялъ, а не то, что ты выдумалъ,—дѣло не ума, но ученія, не частнаго обладанія, но всенародной передачи,—дѣло, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, въ отношеніи къ которому ты долженъ быть не избрѣтателемъ, но стражемъ, не учредителемъ, но послѣдователемъ, не вождемъ, но ведомымъ. Преданіе *сохрани*, т. е. талантъ вѣры вселенской сбереги въ цѣлости и неповрежденности. Что тебѣ вѣрено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай. Ты получилъ золото,—золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мнѣ подкидывалъ вмѣсто одного другое; не хочу, чтобы вмѣсто золота подставлялъ ты нагло свинецъ, или обманно — мѣдь; не хочу золота по виду, давай его натурой“ (22 гл.). ³⁾ Оста-

¹⁾ Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. V т. Каз. 1868 г. Дѣян. VIII, 360 стр; см. тамъ же на 39 стр. Посл. патр. конст. Евтихія къ папѣ Вигилію.

²⁾ Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. VII т. Каз. 1891 г. Дѣян. VIII, 301 стр; см. 170. 262 стр. и др.

³⁾ *Викентій лиринскій*, жившій въ V в., написалъ свои „Напоминанія“ (Commonitorium) въ разгаръ несторіанскихъ движеній, вскоре послѣ III-го всел. собора. Неполный переводъ этого замѣчательнаго произведенія подъ названіемъ: „Разсужденіе Викентія лиринскаго“ помѣщенъ у проф. *Челыцова И. В.* въ кн. „Древніе формы символа. Спб. 1869 г. 152—184 стр.“ Полные переводы изданы въ Казани: *І. Н.* подъ заглавіемъ „Памятныя Записки“ въ 1863 г. и *Пономаревымъ П.* подъ заглавіемъ „Напоминанія“ въ 1904 г. Цитаты дѣлаются по послѣднему изданію.

ваясь вѣрною духу древне-вселенской церкви, православная церковь восточная и въ настоящее время чужда притязаній на обладаніе правомъ провозглашать новые догматы или преступать какимъ либо образомъ предѣлы, положенные отцами. „Наши догматы и ученіе нашей восточной церкви еще издревле изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами: прибавлять къ нимъ, или отнимать отъ нихъ что либо непозволительно“, говорятъ восточные патріархи въ своемъ „Посланіи о православной вѣрѣ“ русскому Св. Синоду (1723 г.). Они же, въ „Окружномъ посланіи ко всемъ православнымъ христіанамъ“ (1848 г.) пишутъ: „отцы наши пребыли твердыми и непреклонными въ вѣрѣ, по преемству имъ преданной, сохранили ее неизмѣнною и чистою среди столькихъ ересей, и предали намъ ее всецѣлою и неповрежденною, какъ она истекла изъ устъ первыхъ служителей Слова... И мы предадимъ ее въ грядущія поколѣнія совершенно такою же, какою сами приняли, безъ всякаго измѣненія, дабы и они, подобно намъ, непостыдно и безъ упрека могли говорить о вѣрѣ своихъ предковъ“ (§ 20) ¹⁾. И въ этой вѣрности древней церкви она видитъ не недостатокъ (застой, оцѣпененіе), а особенное свое достоинство; на этой вѣрности она основываетъ и свое наименованіе „православная церковь“.

Сообразно съ этимъ смотрѣла церковь и на значеніе вѣроопредѣленій вселенскихъ соборовъ. Съ точки зрѣнія теоріи развитія догматовъ не догматы давали бытіе формуламъ соборныхъ вѣроопредѣленій, а наоборотъ—отъ формулъ соборныхъ вѣроопредѣленій получали свое бытіе догматы. Догматическими опредѣленіями вселенскихъ соборовъ будто бы устанавливались и возводились на степень общеобязательныхъ истины, которыя до того времени,—строго говоря,—не были извѣстны церкви, или были только неустановившимися и потому не общеобязательными мнѣніями. Слѣдовательно, всякое догматическое вѣроопредѣленіе собора составляло и

¹⁾ Это посланіе является отвѣтомъ на „Окружное посланіе папы Пія IX къ православнымъ на востокъ“. Въ русскомъ переводѣ „Окруж. посл.“ вост. патр. см. въ Христ. Чт. 1849 г. II ч., въ Приб. къ твор. отц. цер. въ рус. пер. 1849 г. VIII. и въ кн. прот. *Иванцова-Платонова* А. О римскомъ католицизмѣ въ его отношеніи къ православію. Москва. 1869 г. I ч. 245—288 стр.

новый догматъ. Иначе смотрѣла сама церковь на свое полномочіе провозглашать догматы. Только то соборы объявляли догматомъ, что и раньше было общимъ вѣрованіемъ церкви, и, слѣдовательно, имѣли дѣло съ истиной готовой. „У насъ, говорится въ „Окружномъ посланіи“ 1848 г., ни патріархи, ни соборы никогда не могутъ ввести чего-либо новаго, потому что хранитель благочестія у насъ есть самое тѣло церкви, т. е. самый народъ, который всегда желаетъ сохранить вѣру свою неизмѣнною и согласно съ вѣрою отцевъ своихъ“ (§ 17). О томъ-же свидѣлствуютъ и сами вселенскіе соборы. „Это вѣра апостольская! это вѣра отеческая! это вѣра вселенская!“—такъ восклицали отцы соборовъ, изрекая свои вѣроопредѣленія. Въ своемъ содержаніи въ соборныхъ опредѣленіяхъ догматы оставались тѣмъ-же, чѣмъ они были и до опредѣленій вселенскихъ соборовъ; пріобрѣтало большую точность и полноту только ихъ словесное выраженіе. Это же вызывалось не тѣмъ, будто опредѣляемыя богооткровенныя истины до того времени находились еще въ состояніи неразвитомъ, зачаточномъ, или что онѣ не сознавались, а еретическими заблужденіями. Своими вѣроопредѣленіями отцы соборовъ имѣли въ виду только охранить церковное ученіе отъ неправыхъ толкованій, положить преграду еретикамъ обольщать своими измышленіями людей съ умомъ не на столько твердымъ и зрѣлымъ, чтобы бороться съ ложными ученіями ¹⁾. Въ самомъ содержаніи вѣроученія такимъ образомъ не происходило никакого развитія или обогащенія его новыми истинами. Отсюда,—въ древней церкви богооткровенныя истины считались догматами, имѣющими общеобязательную силу, какъ послѣ, такъ и до опредѣленія ихъ вселенскими соборами;

¹⁾ „Если бы, говорятъ отцы VI-го всел. собора, всѣ вначалѣ принимали евангельскую проповѣдь просто и искренно и довольствовались апостольскими постановленіями, дѣла шли бы хорошо и удобно, ни у ересіарховъ, ни у іерарховъ не было бы столько хлопотъ изъ за препирательствъ. Но вражья сила сатаны не даетъ покою, а выставляетъ своихъ слугъ, какъ-бы оруженосцевъ и копьеносцевъ, которые ложными догматами, какъ бы тайными мечами, поражаютъ мысль многихъ“, почему и являлась необходимость въ созваніи соборовъ (Дѣян. всел. соб. VI т. 492—493 стр.; см. 466—467. 554 стр. и др. по изд. 1871 г.). На соборахъ отцы лишь „разрушенное еретиками исправляли и разстроенное ими приводили въ согласіе“, возстановляя преданіе церкви (Дѣян. всел. соб. VII т. 271 стр.; см. 283—284. 295 стр. и др. по изд. 1891 г.).

равнымъ образомъ ересь считалась ересью и до осужденія ея церковью. Что это такъ, особенно видно изъ анафематствованія церковью еретиковъ, умершихъ раньше соборныхъ опредѣленій тѣхъ или другихъ догматовъ, которые искажались ими, ибо по слову Спасителя, *неверуяй уже осужденъ есть* (Іоан. 3, 18; ср. Тит. 3, 11), напр., осужденіе на V-мъ вселенскомъ соборѣ (553 г.) Θεодора мопсуетскаго (ум. 429 г.) за то, что „не хранилъ и не проповѣдалъ правыхъ догматовъ вѣры“, прямо, — за то ученіе, за которое подвергся анафемѣ на III-мъ вселенскомъ соборѣ (431 г.) ученикъ Θεодора Несторій ¹⁾.

¹⁾ Отцы V всел. собора, отлучившіе отъ церкви Θεодора, тѣмъ, которые говорили, „будто Θεодоръ умеръ въ общеніи и мирѣ съ церковью“, отвѣчали, что „это ложь и больше клевета противъ церкви. Ибо въ общеніи и мирѣ съ церквами умеръ тотъ, кто даже до смерти сохранилъ и проповѣдалъ правые догматы церкви. Но что Θεодоръ не сохранилъ и не проповѣдалъ правыхъ догматовъ церкви, это извѣстно изъ его богохульствъ“, а таковыя лица сами себя подводятъ, согласно наставленіямъ слова Божія (Іоан. 3, 18; Гал. 1, 8—9; Тит. 3, 10—11) подъ осужденіе и отлученіе отъ церкви (Дѣян. всел. соб. V т. 187. 363—364 стр. по изд. 1868 г.).—Замѣтимъ, между прочимъ, что р.-католическая церковь, если бы слѣдовала такимъ воззрѣніямъ и практикѣ древней церкви, должна была бы объявить еретиками и отлучить отъ церкви многихъ лицъ, прямо и рѣшительно отвергавшихъ новѣйшіе ея догматы,—непорочное зачатіе Богоматери, папскую непогрѣшимость, жившихъ и умершихъ до провозглашенія этихъ догматовъ, каковы, напр., Бернардъ Клервосскій, Θома Аквинатъ, притченные позднѣйшимъ папствомъ даже къ лику святыхъ, отцы соборовъ констацкаго, базельскаго, многіе отцы галликанской церкви и др. (ср. Прав. Догм. Бог. III т. §§ 84 и 135). Съ точки зрѣнія теоріи догматическаго развитія церкви такія явленія въ жизни р.-католической церкви понятны, но они свидѣлствуютъ объ утратѣ ею истинныхъ понятій и о догматахъ, какъ истинѣ данной всецѣло въ откровеніи, и о церкви, какъ непогрѣшимой обладательницѣ и хранительницѣ истины во всей ея полнотѣ и во все вѣка одинаково, а вмѣстѣ—о ложности и самыхъ новыхъ ея догматовъ.—И еще. Если древневселенская церковь извѣстное ученіе, которымъ отвергается или извращается догматъ церкви, или приносится что-либо новое въ сокровищницу вѣры, независимо отъ того, осуждено ли это ученіе вселенскимъ соборомъ или нѣтъ, признавала ересь, а проповѣдниковъ его—подлежащими церковному отлученію, то отсюда понятно, какъ должно рѣшать вопросъ: суть ли *еретическія* вѣроисповѣданія—римскій католицизмъ съ его нововведеніями въ области вѣроученія и протестантство, отрицающее и извращающее многія изъ догматовъ церкви? Несомнѣнно, это исповѣданія еретическія, а *явно сознательные и упорные* противники истины и приверженцы заблужденія должны быть признаваемы еретиками, падающими подъ церковное осужденіе вселенской церкви. Пусть и не было произнесено осужденія ихъ вселенскимъ соборомъ, но не вразумляющійся упорный еретикъ *есть самоосужденъ* (Тит. 3, 11).

II. Признавая неизмѣняемость и неусовершенство христіанскаго вѣроученія со стороны своего содержанія, православная церковь этимъ однако не отвергаетъ возможности и нѣкотораго рода его усовершенствованія и развитія. Но это развитіе она полагаетъ не въ умноженіи числа догматовъ, не въ измѣненіи самого содержанія вѣроученія, а въ точнѣйшемъ *опредѣленіи и объясненіи* или *раскрытіи* однихъ и тѣхъ же неизмѣнныхъ въ существѣ своемъ догматовъ. Поясняя сущность и смыслъ этого развитія, древній учитель церкви—*св. Иринеи лѳонскій* говоритъ, что оно „состоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія ученія, не въ томъ, чтобы измышлять иного Бога, кромѣ Создателя и Промыслителя вселенной, какъ будто не довольствуясь Имъ, или иного Христа, или иного Единороднаго, но въ томъ, чтобы тщательно изслѣдовался смыслъ сказаннаго“ ¹⁾. Но съ особенною подробностію и опредѣленностію мысль древней церкви о томъ, въ какомъ смыслѣ христіанское вѣроученіе усовершенуемо, въ какомъ—нѣтъ, выражена *Викентіемъ лиринскимъ*. Указавъ, что „талантъ вѣры вселенской“ должно хранить „въ цѣлости и неповрежденности“, онъ далѣе пишетъ: „но, можетъ быть, кто-нибудь скажетъ: итакъ, въ церкви Христовой не должно быть никакого преспѣванія религіи? Всеконечно должно быть (въ усвоеніи), и притомъ—величайшее... Только преспѣваніе это должно быть дѣйствительно преспѣваніемъ, а не *перемѣною вѣры*. Преспѣваніе состоитъ въ томъ, когда тотъ или другой предметъ усовершенуется самъ по себѣ; а перемѣна въ томъ, когда что-нибудь перестаетъ быть тѣмъ, что оно есть, и превращается въ другое. Итакъ, пусть возрастаетъ и въ высшей степеніи преспѣваетъ съ теченіемъ лѣтъ и вѣковъ пониманіе, разумніе, мудрость, какъ каждаго отдѣльнаго (христіанина), такъ и всѣхъ вмѣстѣ,—какъ одного человѣка, такъ и всей церкви, но только—въ томъ же своемъ родѣ, т. е., въ одномъ и томъ же догматѣ, въ одномъ и томъ же смыслѣ, въ одномъ и томъ же (предметѣ) пониманія. Религія, дѣло души, пусть уподобляется въ этомъ отношеніи тѣламъ. Съ приращеніемъ лѣтъ, тѣла хотя раскрываютъ и развиваютъ свои члены, однако остаются тѣми же, чѣмъ были. Цвѣтущая пора

¹⁾ *Ирин.* Прот. ерес. I кн. X, 3.

дѣтства и зрѣлый возрастъ старческой очень различны между собою; однако стариками дѣлаются тѣ же самые, которые прежде были дѣтьми, такъ что, хотя ростъ и наружность одного и того же человѣка измѣняются, тѣмъ не менѣе природа его неизмѣнна, личность его остается одна и та же. Члены у младенцевъ небольшие, у юношей—большіе, однако тѣ же самые... Этому же закону преспѣванія необходимо должно слѣдовать и догматическое ученіе христіанской религіи; то есть, пусть оно съ годами укрѣпляется, со временемъ расширяется, съ вѣкомъ возвышается, но остается нерушимымъ и неповрежденнымъ, цѣлымъ и совершеннымъ во всѣхъ подраздѣленіяхъ своихъ частей, во всѣхъ, такъ сказать, членахъ и чувствахъ своихъ, слѣдовательно, безъ малѣйшей сверхъ того перемѣны, безъ всякой утраты въ своемъ содержаніи, безъ всякаго измѣненія своихъ опредѣленій“ ¹⁾. Усовершенность и развитіе христіанское вѣроученіе, слѣдовательно, можетъ имѣть не объективное, а только *субъективное*,—по отношенію къ человѣческому сознанию, къ усвоенію и пониманію догматовъ людьми. Что христіанское вѣроученіе въ этомъ смыслѣ дѣйствительно можетъ усовершеншаться, это неизбѣжно, если догматы вѣры должны усвояться человѣческимъ сознаніемъ; въ усвоеніи ихъ людьми не можетъ не быть разныхъ степеней, какъ не бываетъ одинаковою степень ихъ пониманія и въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ въ различные возрасты жизни. Воспринимая ихъ своимъ разумѣніемъ, углубляясь въ ихъ содержаніе, каждый изъ членовъ церкви можетъ имѣть свою *мѣру вѣры* (Рим. 12, 3. 6), каждый долженъ восходить *отъ вѣры въ вѣру* (Рим. 1, 17). Проходя чрезъ человѣческое сознаніе, они неизбѣжно должны подвергаться видоизмѣненіямъ, напр., принимать разнаго рода конечныя формы и не всегда одинаковыя, въ одно время—менѣе совершенныя и опредѣленныя, въ другое—болѣе совершенныя и опредѣленныя. Такое развитіе, точнѣе—раскрытіе догматы и дѣйствительно имѣли въ церкви. Принявъ отъ І. Христа и апостоловъ ученіе вѣры, церковь не ограничивалась однимъ только неподвижнымъ и мертвымъ его храненіемъ, буквально повторяя лишь переданное на храненіе ученіе; напротивъ, она старалась переводить ихъ на

¹⁾ Викент. лир. Напоминанія, § 23.

языкъ понятный и общедоступный для каждого вѣрующаго, а когда было нужно, старалась выработать болѣе точныя и опредѣленныя формулы, сообразно съ обстоятельствами времени, выяснитъ ихъ внутреннюю сущность, уяснить взаимную связь, оградить отъ примѣси чуждыхъ истинѣ элементовъ и прочее. Такъ, при раскрытіи догматовъ въ борьбѣ съ еретиками были выработаны термины богословскіе съ опредѣленнымъ значеніемъ для болѣе точнаго обозначенія догматовъ, не встрѣчающіеся въ Писаніи, напр.: Троица (*Τριάς*), единица (*μονάς*, *ἕνας*), лице, вѣпостась (*ἐπόστασις*), существо (*οὐσία*), единосущный (*ὁμοούσιος*), Богочеловѣкъ (*Θεάνθρωπος*, *Θεόμβροτος*), вочеловѣченіе (*ἐνανθρώπησις*), воплощеніе (*ἐνσωμάτωσις*, *ἐνσαρκος παρουσία*, *ἐπιφανεία*), Богородица (*Θεοτόκος*), Богоматерь (*Θεομήτωρ*), Приснодѣва (*Ἀειπαρθένος*), позднѣе—пресуществленіе (*transubstantiatio*, *μετουσίωσις*) и мн. др. ¹⁾. Подобнымъ же образомъ въ борьбѣ съ еретиками, по поводу допускаемыхъ ими искаженій догматовъ, точнѣе было опредѣляемо и уясняемо самое содержаніе догматовъ, напръ въ IV в.—противъ Арія и Македонія были раскрыты догматы о божествѣ Сына Божія и Св. Духа, въ V в.—по поводу ересей Несторія и монофизитовъ—догматы о лицѣ I. Христа и двухъ естествахъ въ Немъ, въ VII в.—по поводу ереси моноелитовъ—ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ, по поводу другихъ ересей—догматы о первородномъ грѣхѣ, о благодати и пр. Раскрывая, при содѣйствіи ниспосланнаго церкви Духа Св., догматы и чрезъ то ограждая ихъ отъ искаженій еретиковъ и содѣйствуя болѣе прочному утвержденію ихъ въ сознаніи вѣрующихъ, церковь отнюдь не привносила въ откровенное ученіе чего-либо новаго, а раскрывала лишь данное въ немъ. Такое раскрытіе неизмѣнныхъ въ своемъ существѣ догматовъ въ православной церкви продолжалось и по отпаденіи отъ нея римскаго патріархата, продолжается и доселѣ, по случаю вновь возникавшихъ и возникающихъ заблужденій, напр., противъ заблужденій римскихъ и потомъ протестантскихъ, а также и противъ разнаго рода противохристіанскихъ

¹⁾ См. о семъ въ ст. прот. С. К. Смирнова. Терминологія отцевъ церкви въ ученіи о Богѣ. Приб. къ твор. св. отцевъ. XXXV т. 1885 г. Остроумова М. А. проф. Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію. Харьковъ. 1886 г. II гл. 122.

ученій, и не прекратится дотолѣ, пока не прекратятся заблужденія противъ догматовъ и вообще—потребность, примѣнительно къ обстоятельствамъ времени, доказывать истинность догматовъ, опредѣлять и объяснять ихъ въ охраненіе православія ¹⁾).

§ 5. Право на наименованіе наукою и понятіе „научности“ въ приложеніи къ Догматическому Богословію. Неосновательность возраженій противъ участія разума въ усвоеніи истинъ вѣры. Отношеніе разума къ истинамъ откровенія.

I. Въ настоящее время особеннымъ почтеніемъ и авторитетомъ пользуются т. н. положительныя или опытныя науки, изслѣдующія предметы и явленія, доступныя внѣшнему, чувственному воспріятію (естествознаніе). Эти науки привели человѣчество ко многимъ важнымъ открытіямъ и изобрѣтеніямъ, нашедшимъ разнообразное приложеніе въ практической жизни. Многіе лишь только за этими науками признають право на наименованіе „наукъ“, отказывая въ такомъ же правѣ другимъ научнымъ дисциплинамъ, особенно же богословію. Сравнивая естествознаніе и богословіе и находя, что богословіе не основывается на опытныхъ данныхъ и не даетъ людямъ никакихъ открытій, что истины христіанскія,

¹⁾ *Литература* по вопросу о развитіи догматовъ.—*Бгьяева Н. Я.* проф. О католицизмѣ (Пр. Соб. 1889 г. февр.). *Шостына А. П.* Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католическихъ богослововъ послѣдняго полустолѣтія. Харьк. 1889 г. II отд. *Его же.* Къ вопросу о догматическомъ развитіи церкви. Авторитеты и факты въ вопросѣ о развитіи догматовъ (Вѣра и Раз. 1886 г. I т. 1 ч. и 1887 г. I т. 2 ч.). *Стоянова* (Истомина К. Е.). Наши новые философы и богословы (рядъ статей въ Вѣрѣ и Раз. за 1885—1888 гг.). *Е. Л.* Развивается ли въ догматическомъ отношеніи церковь (Странникъ, 1889 г. 5 кн.)? *Чельцова И. В.* Древнія формы символа. *Гусева А. Ѳ.* Ложныя воззрѣнія по вопросу объ усовершенствѣнности христіанства (Пр. Обзор. 1878 г. 4—5 кн.). *Кириѣва А. А.* О догматическомъ развитіи (Чт. люб. дух. просв. 1886 г. 2—3 кн.). *Успенскаго В. В.* Вопросъ о „догматическомъ развитіи“ на Петерб. религиозно-философскихъ собраніяхъ (Хр. Чт. 1904 г. нояб.-дек.). *Яковлева.* Къ вопросу о догматахъ и догматическомъ развитіи церкви (Нов. Путь. 1904 г. май). *Соловьева В. С.* Развитіе догматовъ (Пр. Об. 1885 г. 12 кн.). *Е. Н.* Послѣдовательное раскрытіе догматовъ въ борьбѣ съ ересями съ I до V вѣка (Вѣра и Раз. 1908 г. 2 и 4 кн.). По тому же вопросу еще имѣются ст. архіеп. *Никанора* (Церк. Вѣд. 1888 г. № 24), *Лебедева А. А.* прот. („О признакахъ истинной церкви“ въ Церк. Вѣд. за 1890 г.), *Троицкаго А.* (Рук. для сел. паст. 1903 г. №№ 45—46). *Н.* Допустима ли возможность новыхъ откровеній по христіанскому воззрѣнію (Дух. Вѣств. 1896 г. №№ 1—7)

какъ данныя откровеніемъ, должны быть усвояемы вѣрою и суть предметъ вѣры, что разумъ человѣческій не можетъ ни измѣнять, ни усовершенствовать ихъ, ни увеличивать, ни уменьшать ихъ число, говорятъ, что богословіе не есть наука, а если и называется наукою, то оно есть наука бесполезная и никому не нужная. Но такія утвержденія по отношенію къ богословію исходятъ частію изъ односторонняго и неумѣреннаго преклоненія предъ опытыми науками и ихъ успѣхами, а главнымъ образомъ—изъ отрицательнаго отношенія къ религіи вообще и христіанской въ частности ¹⁾.

Право на званіе науки для той или другой научной дисциплины опредѣляется прежде всего тѣмъ, чтобы она имѣла свой собственный, ею только раскрываемый предметъ. Но такой предметъ имѣетъ богословіе; это—религіозная истина, содержимая Христовою церковію, и ея судьбы въ родѣ человѣческомъ. Предметъ Догматическаго Богословія въ частности составляетъ Богъ во Св. Троицѣ и Его дѣйствія и отношенія къ міру и особенно къ человѣку, міръ сверхчувственный. И если Богъ и высшій духовный, сверхчувственный міръ дѣйствительно существуютъ, если есть провидѣніе, т. е. непосредственное воздѣйствіе Божіе и высшаго міра по волѣ Божіей на земную жизнь, и люди на тѣхъ или другихъ основаніяхъ признаютъ бытіе Бога и міра сверхчувственного, то все это вполнѣ и въ особенности достойно быть предметомъ научнаго изслѣдованія, почему богословію въ точномъ и возвышеннѣйшемъ смыслѣ слова принадлежитъ право на наименованіе наукою. Иное дѣло, когда отрицается бытіе Бога и міра сверхчувственного, провидѣніе и откровеніе Божіе. Тогда и для тѣхъ, конечно, нѣтъ и не можетъ быть науки о Богѣ. Для таковыхъ богословіе—дисциплина, исходящая изъ ложныхъ началъ, утверждающая несуществующее, дающая мнимыя объясне-

¹⁾ *Литература.*—Глаголева С. С. О понятіи „научный“ въ приложеніи къ богословію (Вѣра и Церк. 1903 г. 6 кн.). Е. А. Л. Къ вопросу о свободѣ богословія (Стран. 1906 г. авг.). Бѣланоса Д. Наука ли богословіе? Перев. съ греч. В. Космодисъ (Хр. Чт. 1903 г. авг.—сент.). Чельцова М. свящ. Права богословія на званіе науки (Прав.-рус. Слово, 1905 г. № 14). Орнатскаго О. С. Возможно ли научное занятіе религіею? (Тр. Кіев. Ак. 1888 г. 12 кн.). С-ва П. Психологія научной свободы въ богословіи—западномъ и православномъ (Прав.-рус. Сл. 1905 г. № 20).

нія, пред'являющая къ дѣтельности людей неразумныя требованія и предлагающая для этихъ требованій неосновательныя побужденія. Но научно ли и вообще можетъ ли имѣть для себя разумныя основанія отрицаніе бытія Божія и міра сверхчувственного, провидѣнія и откровенія, это для мышленія безпристрастнаго, свободнаго отъ мнимо-научныхъ предразсудковъ и теорій, понятно само собою.

Наукѣ о Богѣ принадлежитъ право на наименованіе наукою, если разсматривать вопросъ и съ точки зрѣнія процесса познанія вообще. Всякое научное знаніе слагается изъ двухъ моментовъ, которые можно назвать одинъ *матеріальнымъ* въ широкомъ смыслѣ или *реальнымъ*, и другой *формальнымъ* или *логическимъ*. Въ первомъ моментѣ чрезъ воздѣйствіе предмета на сознаніе познающаго и воспріятіе этого воздѣйствія дается прежде всего предметъ знанія, матерія или содержаніе его, во второмъ—разсудкомъ эта матерія обрабатывается по присущимъ ему законамъ и облекается въ извѣстныя опредѣленныя формы. При всемъ разнообразіи предметовъ (объектовъ) знанія самый механизмъ знанія всегда и вездѣ остается одинаковымъ,—какъ при познаніи вѣшняго, такъ и внутренняго міра. Фактическій матеріалъ отъ ума нашего не зависитъ,—онъ дается ему съ необходимостію: таковы данныя вѣшняго опыта и данныя самой мысли (аксіомы). Однако всякій фактъ, вѣшняго ли то опыта или внутренняго сознанія (мысли), явится достояніемъ науки только послѣ того, какъ наша мысль признаетъ его фактомъ, чѣмъ и введетъ его въ черту познавательной области. Съ этого уже начинается строительная работа мысли. Съ отрицаніемъ или непризнаніемъ фактовъ или данныхъ, конечно, невозможны и никакія научныя построенія. По отношенію къ богословію вообще, и догматическому въ частности, съ точки зрѣнія процесса познанія, вопросъ, слѣдовательно, прежде всего сводится къ тому: данныя, на которыхъ или изъ которыхъ строится богословіе, могутъ ли быть данными для „научныхъ“ построеній, иначе,—могутъ ли быть признаваемы за нѣчто реальное, за факты? Реальность фактовъ или данныхъ, раскрываемыхъ въ богословіи, каковы: бытіе Бога, Творца и Промыслителя міра, и міра сверхчувственного, воплощеніе Бога Слова во Христѣ, освящающія дѣйствія Духа Святаго, за-

гробная жизнь и др., какъ и признаніе извѣстныхъ данныхъ въ другихъ наукахъ, принимается въ богословіи на основаніяхъ вполне достаточныхъ. Таковыми основаніями являются: *религіозный опытъ вообще* какъ отдѣльныхъ лицъ, способныхъ къ воспріятію воздѣйствій Божіихъ на душу (идея Божества врождена всѣмъ людямъ), такъ и всего человѣчества (всеобщность религіи въ родѣ человѣческомъ), и *опытъ христіанскій* въ частности, опытъ личной христіанской жизни (Іоан. 7, 17), переживаніе въ себѣ возраждающаго и обновляющаго дѣйствія христіанства, и опытъ вселенской церкви—преданіе или свидѣтельство церкви вселенской и ея авторитетъ ¹⁾, особенно же сверхъестественное откровеніе Божіе вообще и свидѣтельство Сына Божія и вмѣстѣ Сына человѣческаго, заключающіяся въ книгахъ св. Писанія (Евр. 1, 1) ²⁾, каковое (откровеніе) принимается людьми *не иначе*, какъ на основаніи собственнаго, хотя бы и малаго религіознаго опыта. Если же имѣются въ богословіи твердыя данныя для умственныхъ построеній; то, конечно, возможна и логическая работа мысли надъ этими данными, построеніе изъ нихъ научной богословской системы. Слѣдовательно, и съ этой стороны обезпечивается за богословіемъ вообще и догматическимъ въ частности научное значеніе. Существованіе же во всѣ времена, съ одной стороны, людей, которые не ограничиваются простымъ катихизическимъ усвоеніемъ истинъ вѣры христіанской, а стремятся къ болѣе отчетливому, научному усвоенію ихъ, а съ другой,—заблужденій, предразсудковъ и суевѣрій, легко примѣшивающихся къ этимъ истинамъ при непониманіи сущности догматовъ, дѣлаетъ и умѣстною и необходимою науку о догматахъ, хотя и съ осо-

1) Въ этомъ отношеніи, слѣдовательно, богословіе имѣетъ нѣчто общее съ т. н. положительными науками. Послѣднія основываются на *внѣшнемъ* опытѣ, богословіе—на *внутреннемъ*. Разница между тѣмъ и другимъ есть разница только качественная, въ *характерѣ опыта*: внѣшній, чувственный опытъ *принудителенъ* и потому общеобязателенъ; духовный, религіозный опытъ *нравственно-свободенъ*, а потому не общеобязателенъ,—что однако ни мало не лишаетъ его реальности.

2) Достоверность и подлинность священныхъ книгъ, въ частности евангелій и посланій апостольскихъ, какъ и указываемыхъ въ нихъ событій, утверждаемая авторитетомъ вселенской церкви, и научно такъ же доказуемы, какъ и достоверность другихъ историческихъ памятниковъ, событій и лицъ, и тѣми же методологическими приѣмами.

бенною задачею, методомъ и характеромъ, отличными отъ задачи, метода и характера другихъ наукъ ¹⁾.

И для научной дѣятельности разума въ области богословія, частіе — христіанскаго вѣроученія не мало мѣста, хотя догматы и составляютъ предметъ вѣры и не подлежатъ ни измѣненіямъ, ни усовершенствованіямъ. Разумъ, дѣйствуя въ кругу данныхъ только въ откровеніи истинъ и руководясь церковнымъ ихъ пониманіемъ, иначе сказать — плѣненный въ полное *послушаніе* вѣрѣ (2 Кор. 10, 5) и слѣдуя неуклонно *вѣрѣ избранныхъ Божіихъ и разуму истины, яже по благочестію* (Тит. 1, 1), можетъ способствовать прежде всего наилучшему усвоенію истинъ вѣры и чрезъ то дѣлать ихъ болѣе плодотворными для жизни. Углубляясь въ смыслъ богооткровеннаго ученія, онъ можетъ раскрывать неисчерпаемое богатство его содержанія, взаимную связь догматическихъ понятій и необыкновенную послѣдовательность всей системы православно-христіанскаго ученія о Богѣ, уяснять внутреннюю сущность догматовъ, какъ она понимается и преподается на основаніи св. Писанія церковію, стараясь выразить ее въ возможно полныхъ, опредѣленныхъ и соотвѣтственныхъ требованіямъ современнаго образованія формахъ, утверждать раскрываемыя истины на возможно сильныхъ доказательствахъ ²⁾, показывать отношеніе ихъ къ современнымъ научнымъ понятіямъ и воззрѣніямъ, вводить въ уразумѣніе того, какимъ потребностямъ и запросамъ человѣческаго духа отвѣчаютъ тѣ или другія догма-

¹⁾ Такъ, касательно *метода*, — другія науки начинаютъ съ анализа и восходятъ къ синтетическимъ понятіямъ, какъ искомому выводу, найденному аналитическимъ путемъ, Догматика (и вообще богословіе) слѣдуетъ обратнымъ путемъ: она принимаетъ и должна принимать исходнымъ пунктомъ истины уже готовыя, данныя въ откровеніи, содержаніе которыхъ раскрываетъ путемъ анализа. Далѣе, между тѣмъ какъ во всякой наукѣ возможно прогрессивное открытіе *новыхъ истинъ*, въ Догматикѣ должна раскрываться *данная откровеніемъ истина*. Другія науки въ своихъ изслѣдованіяхъ руководятся шаткими *соображеніями ума человѣческаго*, часто не знающаго предѣловъ своей пытливости, догматическія же изслѣдованія подчинены положительному *ученію откровенія и церкви*.

²⁾ Доказательства въ богословіи, конечно, не могутъ имѣть значенія безусловно-принудительныхъ, какъ это возможно въ другихъ, напр., естественныхъ наукахъ. И это понятно. Задача богословія — освѣтить чело-вѣку путь къ Богу, но обрѣсти Бога чело-вѣкъ можетъ лишь путемъ собственной нравственной самодѣятельности. Вѣра пріобрѣтается собственными усиліями воли.

тическия истины, какія разъясняютъ тайны бытія и жизни и пр. Такъ какъ возможно полное и точиѣйшее уразумѣніе многихъ изъ догматовъ и церковныхъ опредѣленій о нихъ возможно лишь въ связи съ возникавшими относительно ихъ заблужденіями и ересями, то по отношенію къ такимъ догматамъ открывается необходимость исторически показывать, какъ они раскрывались и уяснялись въ сознаніи вѣрующихъ, соотвѣтственно какимъ требованіямъ времени и обстоятельствъ и почему церковь признала божественный отвѣтъ на тѣ или другіе запросы человѣческой души именно въ такомъ, а не иномъ пониманіи и исповѣданіи догмата. Существованіе же въ пониманіи многихъ догматовъ различій между христіанскими исповѣданіями и прямо противохристіанскихъ ученій, равно высказываемыя нерѣдко по поводу догматовъ недоумѣнія и возраженія дѣлаютъ необходимымъ, кромѣ выполненія указанныхъ *положительныхъ* задачъ, имѣть въ виду и цѣли *апологетическія* и *полемическія*. Для огражденія православной истины въ сознаніи членовъ православной церкви бываетъ нужда въ извѣстныхъ случаяхъ дѣлать сопоставленія православной истины съ неправославною, съ цѣлію показать неправоту послѣдней, защищать христіанскую истину отъ невѣрія и вообще давать отвѣтъ „духу сомнѣній и слововопрошеній“ (выраженіе митр. Филарета). Очевидно, все это требуетъ отъ разума усилій и напряженія не меньшихъ, чѣмъ во всѣхъ другихъ научныхъ (не богословскихъ) изслѣдованіяхъ. Дѣйствуя такимъ образомъ разумъ не открываетъ новыхъ, неизвѣстныхъ истинъ при посредствѣ извѣстныхъ, какъ-то бываетъ въ другихъ наукахъ; при всемъ томъ вслѣдствіе такой дѣятельности разума въ Догматику (и вообще въ богословіи) можетъ совершаться и дѣйствительно совершается развитіе (прогрессъ), но только развитіе своеобразное, не похожее на развитіе всѣхъ другихъ наукъ,—развитіе по отношенію къ раскрытію и уясненію человѣческимъ сознаніемъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ истинъ откровенія, а не въ смыслѣ усовершенія ихъ или созданія новыхъ.

II. Отрицаніе права богословія на званіе науки въ строгомъ смыслѣ принадлежитъ собственно противнику христіанства, начиная съ древнѣйшихъ (особенно Цельса) и кончая новѣйшими, послѣдними въ особенности. Но научная дѣятельность разума въ

отношеніи къ христіанскому вѣроученію, а вмѣстѣ съ этимъ и умѣстность и необходимость науки о догматахъ, отвергается нѣ- которыми и изъ горячихъ, но односторонне настроенныхъ послѣ- дователей вѣры Христовой (піетистами и мистиками). Тѣми и другими представляются различные доводы въ подтвержденіе сво- его мнѣнія и возраженія противъ участія разума въ усвоеніи истинъ вѣры, но приводимыя ими основанія не могутъ оправды- вать отрицательнаго отношенія къ богословію, какъ наукѣ.

Наиболѣе распространенное возраженіе противъ возможности научнаго раскрытія и обоснованія истинъ вѣры христіанской ис- ходитъ изъ того давняго предубѣжденія, что вѣра и знаніе про- тивоположны другъ другу и исключаютъ одна другое. Вѣра, го- ворятъ, имѣетъ дѣло съ невидимымъ и сверхчувственнымъ, т. е. дѣйствуетъ въ такой области, которая совершенно закрыта для разсудка и научнаго вѣдѣнія, ибо точному научному вѣдѣнію до- ступно лишь чувственное и видимое. Поэтому гдѣ должна быть вѣра, тамъ нѣтъ мѣста точному знанію и научному изслѣдованію, и наоборотъ, гдѣ дѣйствуетъ разумъ, тамъ нѣтъ мѣста вѣрѣ; от- сюда вѣра представляется удѣломъ простодушнаго невѣжества и слабости разума, а невѣріе—плодомъ разума, избыткомъ его. Но мнѣніе о противоположности или несовмѣстимости знанія и вѣры есть не болѣе, какъ предразсудокъ,—предразсудокъ однако дав- ній и весьма пагубный по своимъ нравственнымъ послѣдствіямъ для христіанской жизни (порождаетъ и поддерживает піетизмъ и мистицизмъ), для науки (производитъ разладъ между религіею и наукою), религіознаго воспитанія и обученія дѣтей и т. п. Слово вѣра употребляется въ различныхъ значеніяхъ ¹⁾, въ приведен-

¹⁾ Первое значеніе слова *вѣра* это—вѣрить кому-нибудь, принимая ка- кія-либо данныя или положенія на основаніи свидѣтельства другихъ лицъ. Этою вѣрою люди руководятся постоянно въ практической жизни; она сопутствуетъ знанію и необходима для него. Но такъ какъ возможны и нерѣдки ошибочныя и ложныя свидѣтельства, то эта вѣра требуетъ и допускаетъ возможность провѣрки, подтвержденія и опроверженія. Иначе она можетъ превратиться въ легкомысліе (въ практической жизни) и въ легковѣріе (въ области религіи). Но когда свидѣтельства другихъ лицъ надлежаще провѣрены и оцѣнены, эта вѣра переходитъ въ знаніе, въ *вѣру научную*. Далѣе, слово вѣра употребляется въ значеніи призна- нія чего-либо истиннымъ хотя и безъ достаточныхъ логическихъ осно- ваній (доказательствъ), но когда признаніе этого чего-нибудь принуди- тельно и необходимо (напр., принятіе на вѣру свидѣтельствъ собствен-

номъ же разсужденіи подѣ вѣрою, очевидно, разумѣется признаніе истинъ вѣры христіанской безъ достаточныхъ данныхъ, въ противоположность знанію, какъ признанію чего-либо на основаніи доказательствъ. Но невѣрно то, будто вѣрованія христіанъ или религіозныя ихъ убѣжденія имѣютъ своимъ послѣднимъ основаніемъ одно лишь простое, ни на чемъ не основывающееся довѣріе къ вѣйшему авторитету. Вѣра, какъ религіозное убѣжденіе, стоитъ на тѣхъ же основаніяхъ, что и знаніе. Въ основѣ религіозныхъ вѣрованій христіанъ лежитъ сознательное довѣріе къ сообщеніямъ провозвѣстниковъ божественнаго откровенія и опытъ духовный. Истины религіозныя принимаются безъ изслѣдованія не по вѣйшей лишь покорности разсудка откровенію, но подѣ вліаніемъ сродства души съ истиною, влеченія чувства и воли къ истинѣ и добру, почему истинная вѣра является свободнымъ покореніемъ откровенію не ума только, но и сердца и воли. Знаніе въ широкомъ смыслѣ ею не исключается, а напротивъ, входитъ въ составъ вѣры и для нея необходимо. Невозможно предположить, чтобы вѣрующій не мыслилъ о предметѣ своей вѣры

выхъ чувствъ, вѣра въ самодостовѣрность нашего мышленія и пр.). Эта вѣра является основаніемъ всякаго знанія и предшествуетъ знанію. Кромѣ этихъ видовъ вѣры человѣчеству еще присуща вѣра въ сверхчувственное, — *религіозная*. Въ религіозной области слово вѣра нерѣдко значить то же, что и слово „религія“ въ смыслѣ совокупности учительныхъ положеній той или иной религіи; такое значеніе имѣетъ оно, когда, напр., говорятъ: вѣра христіанская, іудейская, магометанская и др. Иногда оно имѣетъ значеніе просто вѣры разсудочной, принятія разсудкомъ извѣстныхъ истинъ религіи, не опирающихся на вѣйшнее принудительныя основанія, — вѣры, основывающейся на довѣрїи (конечно, сознательномъ) къ свидѣтельству вѣйшаго авторитета (*assensus* или *fides historica*), — свидѣтельству Самого Бога въ откровеніи. Это *вѣра отъ слуха* (Рим. 10, 17), вѣра несовершенная, начальная и переходная ступень къ вѣрѣ совершенной, *вѣрѣ сердца* (Рим. 10, 10). Вѣра сердца соединяется съ живою увѣренностью въ невидимомъ и соответствующими содержанію вѣры чувствованіями, напр., страха Божія, любви къ Богу, живаго упованія на Него и пр. Ап. Павелъ объ этой вѣрѣ говоритъ: *есть же вѣра упованіемъ изъгнѣніе (ἐλπίσιν)* — даетъ утвержденіе въ надеждѣ, *вещей обличеніе (ἐλεγχος)* — дарованіе облика, образа, представленіе или какъ бы видѣніе *невидимыхъ* (Евр. 11, 1), т. е., какъ объясняется въ „Простр. Катих. “м. Филарета, „увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, въ желаемомъ и ожидаемомъ, какъ бы въ настоящемъ“. Эта вѣра не есть только познаніе истины, но и христіанская добродѣтель. Она есть свободный нравственный подвигъ, но вмѣстѣ и даръ Божій.

и не зналъ, чему онъ вѣруетъ; иначе вѣра его будетъ неразумною. Безъ заботы объ уясненіи богооткровенныхъ истинъ можетъ произойти даже опасность: христіанскія истины и разныя заблужденія, предразсудки и суевѣрія въ такомъ случаѣ могутъ имѣть къ намъ одинаковый доступъ. Но, съ другой стороны, невозможно и неестественно и развитіе разума безъ соприкосновенія съ вѣрою; такое развитіе привело бы къ сомнѣнію и отчаянію въ дѣлѣ познанія (скептицизму). На самомъ дѣлѣ всякое знаніе имѣетъ въ своемъ основаніи вѣру и заключаетъ въ себѣ много допущенныхъ на вѣру элементовъ. Всѣ человѣческія убѣжденія и вся дѣятельность, житейскія и научныя знанія, философскія системы и религіозныя исповѣданія утверждаются прежде всего на вѣрѣ въ самодостовѣрность нашего мышленія. Эта самодостовѣрность не доказана; она по существу и не можетъ быть доказана; вѣра въ нее предшествуетъ всякому разсужденію и всякой мысли. Далѣе, всеобщій и необходимый характеръ имѣетъ вѣра въ реальность внѣшняго міра; эта вѣра лежитъ въ основѣ всякаго міропониманія и міропредставленія. Солипсизмъ (*solusipse sum*)—ученіе о томъ, что для человѣка несомнѣненъ лишь фактъ его личнаго бытія и что онъ имѣетъ право не вѣрить въ бытіе внѣшняго міра, есть теорія, которую доселѣ никто не могъ опровергнуть и въ которую, однако, никто не можетъ вѣрить. Мало этого, каждому присуща вѣра въ реальность другихъ людей, въ сходство ихъ психическихъ свойствъ съ его собственными, вѣра въ одушевленность животныхъ. Убѣжденіе въ единообразіи мірового порядка, въ существованіи въ мірѣ опредѣленныхъ и неизмѣнныхъ законовъ, управляющихъ его бытіемъ, основывается на вѣрѣ. Такъ въ основаніи всѣхъ знаній и практической дѣятельности человѣка лежитъ вѣра. Эта вѣра имѣетъ принудительный характеръ и отрѣшиться отъ нея человѣкъ не можетъ. Но вѣра сопровождаетъ и далѣе человѣка во всѣхъ его научныхъ изслѣдованіяхъ и житейскихъ дѣлахъ. Напрасно думаютъ, что существуютъ какія-либо отрасли знанія, положенія которыхъ утверждаются на неоспоримыхъ доказательствахъ. Даже математическія доказательства далеко не удовлетворяютъ такому понятію о доказательствахъ, а суть лишь только несомнѣнные выводы изъ поло-

женій, которыя намъ кажутся истинными ¹⁾. Доказательства, употребляемые въ другихъ наукахъ (физикѣ, химіи, ботаникѣ, зоологіи и др.), не удовлетворяютъ и этому требованію. Въ большей части случаевъ они—вѣроятные выводы изъ вѣроятныхъ положеній. Вообще безъ вѣры—вѣры гносеологической невозможно никакое научное знаніе. Но и эта вѣра опору для себя можетъ находить лишь въ вѣрѣ религиозной. Многіе философы давно уже сознали это. Въ поискахъ за основаніями для вѣры въ самодовѣрность нашего мышленія и вообще въ нашу способность познать истину Декартъ не могъ остановиться ни на чемъ иномъ, какъ на вѣрѣ въ бытіе и правдивость Божію (*veracitas Dei*), Который не могъ насъ обмануть и вложить въ нашу душу обманчивую вѣру въ познавательныя способности, Имъ же намъ дарованныя ²⁾. Если, такимъ образомъ, вѣра и знаніе не исключаютъ, а восполняютъ другъ друга, вѣра же христіанская не есть только внутреннее состояніе человѣка, но и высочайшее рациональное ученіе, то ясно, какъ неосновательно отрицаніе необходимости науки о догматахъ вѣры, выходящее изъ приведеннаго соображенія.

То же должно сказать и объ отрицаніи умѣстности этой науки на основаніи предположенія о разногласіи откровенныхъ истинъ (вѣры въ смыслѣ совокупности учительныхъ истинъ религіи) съ истинами и законами ума человѣческаго. Предметъ нашего знанія и откровенія одинъ и тотъ же—міръ и Богъ; истина о немъ—едина; единъ и виновникъ разума и откровенія—Богъ; противоположности между истиною божественною и человѣческою, слѣдовательно, быть не можетъ. Такую противоположность можетъ предполагать лишь только тотъ, кто въ состояніи истину ума Бо-

¹⁾ Напр., положеніе геометріи, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, можетъ быть оспариваемо. Положеніе, на которомъ утверждается почти вся геометрія, именно XI аксіома Эвклида (если имѣются двѣ прямыя и одна изъ нихъ перпендикулярна къ третьей, а другая не перпендикулярна, то эти прямыя при продолженіи пересѣкутся), не признается очевиднымъ и никѣмъ не доказано Въ механикѣ основная теорема, на которой зиждется все зданіе механики (о параллелограммѣ силъ), признается не имѣющею строгаго доказательства.

²⁾ *Глаголева С. С.* проф. Вѣра. Ст. въ „Богосл. энцикл.“ III т. изд. ж. Странникъ. I. А. Значеніе вѣры въ области научнаго знанія. Вѣра и Церк. 1905 г. 8 кв.

жія признати безуміємъ, чѣмъ она дѣйствительно и казалась древнимъ еллинскимъ философамъ и кажется нѣкоторымъ изъ новыхъ мыслителей. Указывали и указываютъ на опредѣленные противорѣчія истинъ откровенія со многими данными опытной науки, признаваемыми за несомнѣнные. Однако въ такое противорѣчіе содержаніе вѣры и содержаніе точнаго знанія могутъ входить и дѣйствительно входятъ только въ умахъ отдѣльныхъ людей, и это бываетъ по необходимой ограниченности каждаго человѣческаго разума; поэтому при такихъ случаяхъ противорѣчія всегда требуется усиленіе духовной работы или въ сторону вѣры, или въ сторону знанія, чаще, вѣроятно, въ обоихъ направленіяхъ. Невѣрующіе мыслители должны знать, что и въ опытной наукѣ истина нерѣдко отвергалась въ имя заблужденій, ошибочно принимавшихся за истину. напр., во имя теоріи истеченія долго отвергали теорію волненія; во имя предвзятаго убѣжденія, что камни не могутъ падать съ неба, долго отвергали факты ихъ паденія. Ограниченность человѣческаго разума и для вѣрующаго мыслителя дѣлаетъ неизбѣжнымъ столкновеніе его религіозныхъ воззрѣній съ открытіями въ области естествознанія. Но позволительно думать также, что явятся новыя открытія, которыя примирять представляющіяся теперь противорѣчащими нѣкоторыя положенія вѣры и знанія ¹⁾).

Въ откровеніи, говорятъ, существуютъ тайны, или истины непостижимыя для ограниченаго человѣческаго разума, которыя могутъ быть приняты только на вѣру, и потому невозможно участіе разума въ усвоеніи истинъ вѣры и наука о догматахъ. Это было бы такъ, если бы тайны противорѣчили нашему уму и не могли быть усвоены людьми. Но уже самая таинственность ихъ, какъ и богооткровенное ихъ происхожденіе, показываютъ, что ихъ нельзя называть противорѣчащими нашему уму. На самомъ же дѣлѣ тайны не противорѣчатъ нашему уму, а только *превышаютъ* его разумѣніе. Могутъ быть онѣ и усвоены людьми. Каждая тайна имѣетъ въ себѣ двѣ стороны: одну сторону—при-

¹⁾ О томъ по какимъ вопросамъ въ настоящее время существуетъ разнорѣчіе между вѣрою и знаніемъ, см. ст. *Глаголева С. С.* Религія и наука въ ихъ взаимоотношеніи къ наступающему XX столѣтію (Бог. Вѣстн. 1899 г. III т.; 1900 г. I т. и въ отд. изд.).

мрачную, непостижимую для нашего ума, а другую—свѣтлую, удобопонятную, потому что каждая тайна выражаетъ собою опредѣленную мысль, содержаніе которой можетъ быть вполне ясно для ума, хотя внутренняя возможность остается непонятною. Слѣдовательно, каждая тайна, какъ опредѣленная мысль, легко можетъ быть принята умомъ въ рядъ другихъ его мыслей. Пояснимъ это примѣрами. Такъ, тайна о Св. Троицѣ, проповѣдуемая христіанствомъ, имѣетъ ту свѣтлую сторону, что отвѣчаетъ на вопросъ, искони занимающій умъ человѣка, о внутренней жизни Божества внѣ отношеній Его къ міру; тайна паденія выражаетъ ту ясную мысль, что человѣкъ, созданный чистымъ и невиннымъ, нарушилъ нѣкогда заповѣдь Божию и такимъ образомъ допустилъ въ себя ядъ грѣха, который, повредивши всю его природу, распространился потомъ преемственно и на всѣхъ его потомковъ, произвелъ губительныя послѣдствія и въ видимой природѣ; тайна воплощенія выражаетъ ту свѣтлую истину, что Сынъ Божій благоволилъ сдѣлаться человѣкомъ, не переставая въ то же время быть Богомъ; тайна искупленія проповѣдуетъ ту опредѣленную истину, что воплотившійся Сынъ Божій умеръ на крестѣ за грѣхи наши, дабы удовлетворить за насъ правдѣ Божіей и стяжать все нужное для нашего спасенія и пр. Всѣ эти мысли по содержанію своему, безспорно, понятны для нашего ума, хотя мы и не постигаемъ: при единствѣ существа троичности лицъ въ Богѣ, — какъ ядъ грѣха могъ повредить всю природу человѣка и заразить весь родъ человѣческій и даже измѣнить состояніе видимаго міра, — какъ Богъ сдѣлался человѣкомъ, — какъ смерть Сына Божія могла искупить насъ отъ грѣха, проклятія и смерти. Какъ ясныя и понятныя съ внѣшней своей стороны, хотя и непостижимыя по внутреннему существу, эти тайны для насъ объясняютъ весьма многое; тайна паденія, напр., объясняетъ намъ, откуда въ мірѣ зло физическое и нравственное; безъ тайнъ воплощенія и искупленія мы никогда не примирили бы наблюдаемаго порядка вещей въ насъ и вокругъ насъ съ мыслию о совершеннѣйшемъ Творцѣ міра и Его промыслѣ, не объяснили бы себѣ, что за цѣль бытія нашего на землѣ среди множества золъ и бѣдствій и т. п. Тоже примѣнимо и по отношенію ко всѣмъ другимъ тайнамъ христіанской вѣры. Вообще каждая тайна отвѣчаетъ на тѣ или иные во-

просы человѣческаго ума въ его исканіяхъ истины, удовлетворяетъ тѣ или иныя нравственныя, религіозныя и умственныя потребности и запросы. Внося тотъ или иной свѣтъ въ наше познаніе каждая въ отдѣльности, всѣ тайны откровенія вмѣстѣ, въ своей совокупности, даютъ изъ себя то стройное, законченное во всѣхъ отношеніяхъ и по ясности и по объему, всезахватывающее и всеобъясняющее міровоззрѣніе христіанское, подобнаго которому напрасно стали бы искать гдѣ-нибудь еще (въ философіи или религіяхъ),—міровоззрѣніе, которое является воистину *свѣтомъ міру*. Для ума оно является тѣмъ же, чѣмъ солнце для глазъ; подобно солнцу, не позволяющему смотрѣть на себя, оно однако всюду разливаетъ свой свѣтъ вокругъ себя, все дѣлаетъ для насъ видимымъ, освѣщаетъ намъ пути жизни и знанія. Далѣе, уступая мѣсто вѣрѣ въ дѣлѣ усвоенія тайнъ откровенія, разумъ при этомъ не создаетъ себѣ какого-либо исключительнаго положенія въ религіи. Онъ встрѣчаетъ тайны во всѣхъ областяхъ знанія, вездѣ дѣлаетъ уступки вѣрѣ. Въ наукахъ даже положительныхъ тайнъ такъ же много, какъ и въ религіи, и чѣмъ далѣе разумъ идетъ въ глубь вещей, тѣмъ болѣе встрѣчаетъ тайнъ. Атомы матеріи съ ихъ свойствами—гипотеза, принимаемая болѣе на вѣру; понятіе о силахъ въ физикѣ—простое предположеніе съ цѣлю объясненія явленій, нисколько не уясняющее ихъ внутренней природы; понятіе о силѣ химическаго сродства нисколько не вводитъ насъ въ пониманіе внутренней природы химическихъ явленій, а есть лишь простое обозначеніе извѣстнаго разряда фактовъ; эфиръ—предметъ вѣры, притяженіе тѣлъ, какъ дѣйствіе силы на разстояніи—тайна; жизнь для біологіи—тайна; сознаніе для психологіи—тайна, связь души и тѣла—тайна и т. д. Вообще знаніе не сокращаетъ, а умножаетъ число тайнъ. Если разумъ встрѣчаетъ на пути къ познанію міра конечнаго и видимаго всюду тайны и долженъ мириться съ ними, то тѣмъ болѣе долженъ мириться съ тайнами религіи, гдѣ онъ по самому существу дѣла естественны и болѣе законны, чѣмъ въ наукахъ о мірѣ конечномъ. Надлежитъ, наконецъ, замѣтить, что тайны религіозныя условны: тайное для одного времени и мѣста перестаетъ быть тайною въ другое время и въ другомъ мѣстѣ. Такъ, тайное для человѣковъ не составляетъ тайны для ангеловъ, тай-

ное для плотскаго челоѣка не тайное для духовнаго (1 Кор. 11, 7—15), тайное въ ветхомъ завѣтѣ перестаетъ быть тайнымъ въ новомъ (Кол. 1, 26; 1 Петр. 1, 2), тайное на землѣ явно дѣлается на небѣ, тайное теперь перестанетъ быть тайной въ загробной жизни (1 Кор. 13, 9—13; 2 Кор. 5, 7; 1 Иоан. 3, 2).

Неосновательно отверженіе значенія дѣятельности разума въ усвоеніи откровенныхъ истинъ и изъ опасенія злоупотребленій со стороны ума челоѣческаго,—изъ боязни, какъ бы богословствованіе не расшатало религіозныхъ вѣрованій, какъ бы анализъ не разрушилъ живую, непосредственную цѣльность послѣднихъ. Опасность тутъ, конечно, есть, но она не въ богословіи самомъ въ себѣ. Дѣло въ томъ, что умъ есть чисто формальная способность, могущая съ одинаковымъ успѣхомъ служить и истинѣ и лжи, смотря по направленію, получаемому имъ отъ сердечныхъ влеченій. *Отъ сердца бо исходятъ помысленія злая* (Мѡ. 15, 19). Уклоненіе ума въ область односторонне діалектическую, отвлеченное отъ религіознаго опыта и нравственной жизни умозрѣніе, при пренебреженіи къ голосу преданія церкви вселенской, легко можетъ повредить дѣлу вѣры. Истина часто утаивается отъ премудрыхъ и разумныхъ, желающихъ утверждаться въ богословіи на одномъ своемъ отвлеченномъ умозрѣніи, и открывается младенцамъ, душевная чистота и простота которыхъ дѣлаютъ ихъ особенно чуткими и воспримчивыми къ впечатлѣніямъ духовнымъ (Мѡ. 11, 25). Отъ этой опасности неоднократно предупреждалъ христіанъ ап. Павелъ: *блюдитесь, да никтоже васъ будетъ прельщая философією и тщетною лестію, по преданію челоѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христѣ* (Кол. 2, 8; см. 1 Тим. 1, 5—6; 6, 20; Тит. 1, 10; Еф. 4, 14). Но изъ страха отравиться нельзя же отказаться отъ принятія пищи. Богопознаніе есть насущная потребность челоѣческаго духа. На пути къ богопознанію грозятъ челоѣческому уму опасности, но въ самомъ же себѣ онъ носитъ и оружіе противъ нихъ: все одностороннее и ложное въ области вѣры имъ же и ниспровергается. И эта работа не безцѣльна и не бесплодна: ея религіозное убѣжденіе способно очищаться, дѣлаться сознательнѣе, укрѣпляться и возвышаться; она является даже необходимою въ жизни

церкви, составляя двигательную силу духовной жизни: *подобаетъ и ересемъ въ васъ быти, да искусїи явлени бывають въ васъ* (1 Кор. 11, 19).

Иные утверждаютъ, что и само христіанство относится враждебно къ разуму и философїи, почему научное изслѣдованіе христіанства не мирится съ его началами. Само Писаніе, говорятъ, содержитъ не мало мѣстъ, въ которыхъ выражается отрицательное отношеніе къ человѣческой мудрости и философїи, когда, напр., говоритъ: *аще кто мнитъся мудръ быти въ васъ въ вѣцѣ семѣ, буй* (μωρός—безумный) *да бываетъ, яко да премудръ будетъ. Премудрость бо міра сего буйство* (μωρία) *у Бога есть* (1 Кор. 3, 18—19; сн. 1, 19—24; 2, 1. 4; 4, 20). Указываютъ, что и Самъ Основатель христіанства не былъ ученымъ или философомъ (Мѡ. 13, 54—57; Іоан. 7, 15), что ближайшіе Его послѣдователи и проповѣдники евангелія были простыми и неучеными галилейскими рыбаками (Мѡ. 11, 25; Лук. 10, 21), что и вообще отъ всѣхъ послѣдователей Христовыхъ не требовалось ничего, кромѣ вѣры и добраго сердца. Еще древнимъ язычникамъ казалось все это какимъ-то гоненіемъ на философїю и враждою къ разуму (что и утверждалъ Цельсъ), каковыя обвиненія продолжаютъ раздаваться и доннѣ. Но религія, ученіе которой принесено на землю отъ *Отца свѣтовъ* (Іак. 1, 17) *Тѣмъ, Кто есть Самъ Свѣтъ міру* (Іоан. 12, 46), *Свѣтъ во откровеніе языковъ* (Лук. 2, 32), *Свѣтъ истинный, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9; сн. 1 Іоан. 5, 20), не можетъ проповѣдывать вражды къ разуму и вмѣстѣ съ этимъ религіозной тьмы и невѣжества. Напротивъ, христіанское ученіе о Богѣ, не какъ о какой-нибудь безсознательной, слѣпой силѣ пантеистическихъ системъ, а какъ о высочайшемъ разумѣ, въ Которомъ (Богѣ) *глубина премудрости и вѣдѣнія* (Рим. 11, 33), и человѣкъ, какъ образъ Божіемъ, предполагаетъ, что разумъ, какъ одна изъ существенныхъ чертъ образа Божія, есть высшее украшеніе души человѣческой, отличающее его отъ безсловесныхъ и неразумныхъ животныхъ (Сир. 17, 3—11). Человѣкъ призывается къ богоуподобленію, а оно невозможно безъ вѣдѣнія и развитія самого разума. Правда, чрезъ грѣхопаденіе повредился умъ

человѣка (Прем. 9, 16; 1 Кор. 2, 14), но не до потери возможности и способности познавать истину; и послѣ паденія сохранилось въ немъ еще много богодарованныхъ ему силъ. Писаніе и падшаго человѣка призываетъ къ богопознанію и познанію природы, чтобы чрезъ познаніе послѣдней возвышаться къ познанію Бога; язычниковъ оно называетъ *безотвѣтными* за то, что они не познали Бога, *ибо что можно знать о Богѣ, было явно для нихъ* (Рим. 1, 18—20; см. Прем. 13, 9). Дабы вѣра была разумною, а не слѣпою, оно призываетъ къ изслѣдованію религіи. Спаситель, желая привести іудеевъ отъ невѣрія къ вѣрѣ, говорилъ: *испытайте* (*ἰσχυρᾶτε*, т. е. не просто читайте, но изслѣдуйте) *Писанія* (Іоан. 5, 39). Ап. Іоаннъ пишетъ: *возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но испытайте духи, аще отъ Бога суть* (1 Іоан. 4, 1). Ап. Павелъ внушаетъ: *испытывайте, что есть благоугодно Богови, ... не бывайте несмыслени, но разумѣвайте, что есть воля Божія* (Еф. 5, 10. 17). Имъ же преподается такое правило, которымъ отводится чрезвычайно широкій кругъ дѣятельности разуму вѣрующаго человѣка: *вся искушающе, добрая держите* (1 Сол. 5, 21; см. еще Кол. 2, 8; Филип. 1, 9—10; 1 Кор. 14, 20 и др.). Слово Божіе призываетъ вѣрующихъ къ познанію и изслѣдованію и самыхъ тайнъ вѣры, когда, напр., побуждаетъ *уразумѣвать превосходящую разумѣніе любовь Христову* въ искупленіи (Еф. 3, 19; см. 18 ст.). Христіане должны быть готовы и другимъ людямъ, требующимъ отчета, *дать отвѣтъ* относительно своей вѣры (1 Петр. 3, 15). Въ виду всего этого странно предполагать какую-либо вражду откровенія къ разуму, неуваженіе къ нему. „Да не будетъ, говорить блаж. Августинъ, будто Богъ ненавидитъ въ насъ то, чѣмъ Самъ отличилъ насъ отъ прочихъ тварей при твореніи! Да не будетъ, говорю я, чтобы мы для самой вѣры не пользовались разумомъ или не занимались изслѣдованіемъ, такъ какъ мы не могли бы даже и вѣрить, если бы не обладали разумными душами... Дѣло разума въ томъ, чтобы онъ воспринималъ и усвоялъ свѣтъ разума“ ¹⁾. По выраженію *Климента* александрійскаго, вѣра

¹⁾ *Август.* Epist. ad Consent. CXX, n. 3

должна быть „научною вѣрою“ (*ἐπιστημονικὴ πίστις*), „познаною вѣрою“ (*γνωστικὴ πίστις*). „Вѣра слѣпая, говорилъ онъ, дѣлаетъ человѣка только рабомъ, а вѣра разумная дѣлаетъ его другомъ Божиимъ“ ¹⁾. Что же касается тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ выражается отрицательное отношеніе къ мудрости или философіи, то смыслъ ихъ тотъ, что въ дѣлѣ божественнаго домостроительства спасенія людей не имѣютъ никакого значенія человѣческій разумъ или философія, въ чемъ язычники полагали спасеніе, но что дѣло спасенія—явленіе одной силы и премудрости Божіей, открывшееся въ воплощеніи и крестной смерти Богочеловѣка; иначе,—не философією, а заслугами Искупителя спасается человѣчество. Для язычниковъ проповѣдь о Христѣ распятомъ казалось *безуміемъ*, но для призванныхъ *иудеевъ и еллиновъ* крестъ Христовъ есть явленіе *Божіей силы и Божіей премудрости* (1 Кор. 1, 24). Слѣдовательно, въ этихъ мѣстахъ нѣтъ мысли о враждѣ христіанства разуму. Какъ дѣломъ божественной премудрости, непонятной для невѣрія, является избраніе Богомъ крестнаго пути для спасенія людей, такъ въ ней же заключается и причина того, почему проповѣдниками евангелія выступили простые рыбаки, а не какіе-нибудь геніальные ученые, философы и ораторы. *Слово мое и проповѣдь моя*, говоритъ ап. Павелъ, *не въ препрѣтельныхъ (убѣдительныхъ) человѣческихъ мудрости словесехъ, но въ явленіи духа и силы, да вѣра ваша не въ мудрости человѣчестѣй, но въ силѣ Божіей будетъ*, т. е. утверждается на силѣ Божіей (1 Кор. 2, 4—5). Божественность христіанства яснѣе выступаетъ, когда оказывается, что міръ побѣждаетъ проповѣдію простыхъ и неученыхъ людей ²⁾. Простота христіанскаго ученія болѣе соотвѣт-

1) *Клим. ал.* Стром. II, 4; V, 1; VI, 10 и др. У Климента различаются (но не противопологаются) *πίστις* и *γνῶσις*, какъ двѣ ступени, низшая и высшая. *Γνῶσις* есть та же вѣра, только „умноженная“. Св. *Попова К. Д.* Вѣра и ея отношеніе къ знанію по ученію Климента ал. (Тр. Киев Ак. 1888 г. 12 кн.).

2) „Апостолы не были изъ мудрецовъ, рассуждаетъ св. *Г. Златоустъ*, не по недостатку дарованій, но дабы проповѣдь не потеряла вреда.. Ибо если бы Павелъ былъ ученикъ Платона, то многіе справедливо заключили бы, что онъ побѣдилъ не благодатію, а краснорѣчіемъ.. Если же Павелъ былъ неучень, и однако превзошелъ Платона, то здѣсь славная побѣда; ибо неученый убѣдилъ и привлекъ къ себѣ всѣхъ учени-

ствуетъ и понягю о религии, какъ общемъ достояннн неученыхъ и ученыхъ, чѣмъ философія ¹⁾).

Иные, наконецъ, отвергаютъ участіе разума въ усвоеннн истинъ вѣры, выходя изъ предположенія, что религиозное чувство бываетъ тѣмъ выше и совершеннѣе, чѣмъ менѣе находится въ соприкосновеннн съ умомъ, съ мыслію и познаніемъ (ученіе мистическихъ и піэтистическихъ сектъ, Шлейермахера). Но это неосновательно. Религиозное чувство, какъ и всякое вообще чувство, нуждается въ руководствѣ со стороны разума и здраваго познанія. Безъ этого оно можетъ легко перейти въ ложную чувствительность (сентиментальность) или въ болѣзненный мистицизмъ.

III. Мыслію о томъ, въ чемъ можетъ и должна проявляться дѣятельность разума въ усвоеннн и раскрытнн догматовъ вѣры, опредѣляется и положеніе, какое онъ долженъ занимать въ Догматикѣ и вообще христіанскомъ богословіи. Онъ не можетъ быть ни источнымъ началомъ догматовъ, такъ чтобы изъ него одного выводить и на немъ одномъ утверждать ихъ;—ни руководительнымъ началомъ, тѣмъ менѣе верховнымъ судіею истинъ, очерпаемыхъ изъ откровенія, такъ чтобы приводить или приспособлять ихъ къ его началамъ. Все это было бы несообразнымъ ни съ его ограниченностію, а особенно съ его поврежденностію въ настоящемъ состояннн, ни съ достоинствомъ и цѣлію откровенія; откровеніе, какъ произведеніе безконечнаго разума Божія, выше разума человѣческаго, и дано людямъ не для того, чтобы удовлетворять притязаніямъ разума и подлежать его суду, а чтобы *плѣнять* его самого въ послушаніе Христово (2 Кор. 10, 5) и доставить ему необходимую помощь. Къ откровенію онъ долженъ находиться, слѣдовательно, въ подчиненномъ и служебномъ отношеннн. И въ такомъ его положеннн для него нѣтъ ничего ни

ковъ ученаго. Отсюда ясно, что проповѣдь одержала побѣду не человѣскою мудростію, но благодатію Божіею“. На 1 Кор. Бес. III, 3.

¹⁾ „Какъ мало людей, говоритъ *Оригенъ* противъ Цельса, которымъ ни житейскія заботы, ни слабость умственныхъ силъ не препятствуютъ изслѣдовать истину собственными усиліями и соображеніями! Въ этомъ случаѣ весьма благодѣтельна вѣра.. Для того, чтобы всѣхъ людей, самыхъ простыхъ и низкихъ, привести къ Богу, Спасителю нашему, надлежало употребить такое средство, Которое было бы доступно для пріемлемости всему міру“. *Contra Celsum*, I, 9; VI, 1.

унизительнаго, ни стѣсняющаго его свободу и самостоятельность: нѣтъ ничего *унизительнаго*, ибо разумъ существа конечнаго въ этомъ случаѣ подчиняется разуму божественному, имѣющему право на полное довѣріе къ себѣ; нѣтъ ничего и *стѣсняющаго* его самостоятельность и свободу, ибо положеніе его въ этомъ случаѣ не есть чисто рабское и страдательное, такъ какъ для усвоенія истинъ вѣры требуется его свободное къ нимъ отношеніе; откровеніе божественнаго разума, первообраза разума чело-вѣческаго, не можетъ заключать въ себѣ идей, не воспринимаемыхъ чело-вѣческимъ разумомъ, какъ противнымъ ему. Съ этой стороны отношеніе разума къ вѣрѣ можно сравнить съ отношеніемъ воли къ нравственному закону. Откровеніе стѣсняетъ собственно не свободу разума, а *вольность* его ¹⁾. Понятно отсюда, что совершенно должны быть отвергнуты, какъ ложныя, два крайнія и противоположныя воззрѣнія на отношеніе разума къ богооткровеннымъ истинамъ вѣры: какъ то, которое дѣлаетъ разумъ верховнымъ ихъ судіею (раціонализмъ), такъ и то (древне-протестантское, раздѣляемое нѣкоторыми изъ р.-католическихъ богослововъ), которое хочетъ сдѣлать разумъ безмолвнымъ и чисто страдательнымъ ихъ рабомъ, лишая его права на свободное и внутреннее къ нимъ отношеніе ¹⁾.

¹⁾ *Литература* по вопросу объ отношеніи между разумомъ и откровеніемъ, вѣрою и знаніемъ—*Струнникова А. И.* Вѣра, какъ увѣренность по ученію православія. Самара. 1887 г. *Введенскаго А. И.* проф. Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. Москва. 1891 г. *Его же.* Психологія вѣры (Бог. В. 1899 г. I—III т. и въ отд. изд.). *Лавровскаго А.* прот. Опытъ изясненія взаимнаго отношенія между божественнымъ откровеніемъ и разумомъ чело-вѣческимъ. Спб. 1889 г. *Святлова П.* прот. Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ о противоположности разума (Странникъ, 1895 г. III т.; 1896 г. III т. и въ отд. изд.). *Никанора* арх. одесск. Бес. о томъ, что вѣра христ. есть знаніе (Собр. его поуч. V т, также въ Пр. Об. 1886 г. II т.). *Гусева А. О.* Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукѣ (Пр. Об. 1885 г. I т.). *Троицкаго И. Е.* Вѣра и разумъ (Хр. Чт. 1867 г. I т.) Вѣра и знаніе (тамъ же, 1887 г. II т.; 1888 г. I и II т.; 1889 г. I и II т.). *Линицкаго П. И.* Вѣра и знаніе. Чѣмъ различается вѣра отъ знанія? Какъ возможно единство вѣры и знанія? (Вѣра и Раз. 1889 г. II т. I ч.). *Его же.* Есть ли кака-я либо связь между религіозной вѣрой и наукой? (тамъ же, 1898 г. 4—6 кн.). *Его же.* Наука и религія (Тр. Кіев. Ак. 1880 г. №№ 3, 6, 9 и 12). *Кудрявцева П. П.* Главныя моменты въ исторіи вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію (тамъ же, 1901 г. окт.). *И. С.* Вѣра и разумъ (тамъ же, 1861 г. 8 кн.). *Богородскаго П.*

§ 6. Источники христіанскаго вѣроученія.

Догматы христіанской вѣры суть истины богооткровенныя, хранямыя, опредѣляемыя и изъясняемыя вселенскою церковію. Слѣдовательно, и источникомъ науки, имѣющей своимъ предметомъ систематическое изложеніе и раскрытіе догматическихъ истинъ христіанства, должно являться *божественное откровеніе*, какъ оно содержится и объясняется католическою церковію.

Различаются два вида божественнаго откровенія: откровеніе въ общемъ и широкомъ смыслѣ и откровеніе въ тѣсномъ и собственномъ смыслѣ. Богъ открываетъ Себя во всемъ Своемъ твореніи, особенно въ богоподобной душѣ человѣка, и въ дѣйствіяхъ Своего промысленія о мірѣ и человѣкѣ. Это откровеніе иначе называется откровеніемъ *естественнымъ* (*revelatio generalis* или *naturalis*), потому что Богъ открываетъ Себя здѣсь въ природѣ или естествѣ Своихъ тварей, и притомъ естественно, какъ, напр., художникъ въ своемъ произведеніи, авторъ въ своемъ сочиненіи

Разумъ о откровеніи (Пр. Об. 1876 г. 5 и 7 кн.). Тернера О. Разумъ и христіанство (тамъ же, 1878 г. II т.). О вѣрѣ и знаніи (тамъ же, 1865 г. III т.; 1866 г. I т.; 1867 г. I т.). Вѣра (тамъ же, 1887 г. II т.). Вопросъ о вѣрѣ. Разумъ христіанскій. Наука и откровеніе (Пр. Соб. 1861 г. II т.; 1862 г. I—II т.). Буткевича Т. прот. Вѣра и знаніе, вѣра и жизнь (Вѣра и Раз. 1885 г. II т. I ч.). Александрова К. Вѣра и разумъ по ученію новаго завѣта (Чт. общ. люб. дух. просв. 1887 г. 8 кн.). Страхова С. свящ. О вѣрѣ, какъ первой христ. добродѣтели (Вѣра и Церк. 1900 г. 1 и 2 кн.). Смыслова Г. О взаимныхъ отношеніяхъ христ. вѣры и знанія (тамъ же, 3 и 4 кн.). Л. А. Значеніе вѣры въ области научнаго знанія (тамъ же, 1905 г. 8 кн.). Левитова П. Природа религіозной вѣры и отношеніе ея къ знанію (Вѣра и Раз. 1902 г. 20 кн.). Кожеевникова Ф. Вѣра, какъ психологическій фактъ съ научной точки зрѣнія и какъ добродѣтель по уч. св. Писанія (тамъ же, 1903 г. 7 кн.). Невзорова И. Вѣра и знаніе (тамъ же, 1900 г. 21 кн.). Ромашкова Д. свящ. Къ вопросу о связи вѣры съ разумомъ (тамъ же, 1906 г. 21 кн.). Е. А. Л. Вѣра и знаніе (Странникъ, 1904 г. февр.). Е. П-на. Вѣра, какъ основа умственной и нравственной жизни (Тр. Кіев. Ак. 1907 г. 4 кн.). Каленова П. А. Вѣра и знаніе. Споръ разсудка съ вѣрою (Вопр. фил. и псих. 1893 г. № 3). Введенскаго А. О видахъ вѣры въ отношеніи ея къ знанію (тамъ же, 1904 г.). Глаголева С. С. Вѣра и знаніе (Вѣра и Раз. 1909 г. 21 кн.). Соколова П. П. Вѣра. Серг. пос. 1903 г. Проблема вѣры съ точки зрѣнія психологии и теоріи познанія (Бог. Вѣстн. 1906 г. 6 кн.). Цертелева. Границы религіи, философіи и естествознанія (Пр. Об. 1879 г. II т.). Остроумова М. А. проф. Исторіи философіи въ отношеніи къ откровенію (Вѣра и Раз. 1885—1886 г.). Страхова П. О предѣлахъ научнаго познанія (Бог. Вѣстн. 1909 г.).

и т. п. Все твореніе Божіе даетъ матеріалъ для составленія понятій о Божествѣ и при извѣстныхъ нравственныхъ условіяхъ можетъ приводить къ опредѣленнымъ и вѣрнымъ представленіямъ о Богѣ. Но при иныхъ условіяхъ человѣкъ вовсе не видитъ откровенія Божества въ дѣлахъ рукъ Его, даже отрицаетъ самое бытіе Его (напр. матеріализмъ), или же приходитъ къ одностороннимъ и ложнымъ представленіямъ о Немъ (язычество, пантеизмъ, дуализмъ, деизмъ). Поэтому этотъ видъ откровенія можетъ служить лишь съ большими и существенными ограниченіями источникомъ для науки, имѣющей предметомъ изложеніе православно-христіанскаго вѣроученія. О многихъ догматахъ христіанскихъ онъ ничего не можетъ открыть и не открываетъ, а можетъ развѣ лишь приводить къ сознанію необходимости особеннаго, высшаго, непосредственнаго откровенія Божія, восполняющаго немощь человѣка въ его естественныхъ исканіяхъ Божества ¹⁾. Такое откровеніе и дается людямъ въ откровеніи *сверхъестественномъ*, — откровеніи въ собственномъ и строгомъ смыслѣ (*revelatio specialis* или *supernaturalis*). Оно состоитъ въ томъ, что Богъ, снисходя къ немощи человѣческаго духа, Самъ непосредственно открылъ Себя людямъ, независимо отъ его (человѣка) собственной познавательной дѣятельности, открылъ сперва чрезъ законъ и пророковъ, а потомъ чрезъ Самого воплотившагося Сына Божія и Духа Святаго. *Богъ, учитъ апостолъ, многочастнѣ (πολυμερῶς—въ разныя отдѣленія времени) и многообразнѣ (πολυτρόπως—разными способами) древле глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ днѣй сихъ слагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1. 1), Который, явившись на землѣ во плоти, *далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго* (Іоан. 5, 20). *Намъ Богъ открылъ есть Духомъ Своимъ*, говоритъ тотъ же апостолъ о тайнѣ искупленія; *Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10). Вотъ это-то откровеніе Божіе и служитъ въ особенности источникомъ христіанскаго богопознанія и вмѣстѣ истинъ, раскрываемыхъ въ Догматическомъ Богословіи. Оно дано намъ въ *св. Писаніи*, содержится и въ *св. Преданіи*, хранительницею и

¹⁾ Сн. ниже, § о способахъ богопознанія.

истолковательницею которыхъ, а слѣдовательно, и самаго откровенія, является церковь.

I. Подъ именемъ св. Писанія разумѣются „книги, написанныя Духомъ Божиимъ чрезъ освященныхъ отъ Бога людей, называемыхъ пророками и апостолами“ (Катих.). Книги эти, называемыя Библіею (*τὰ βιβλία*—книги), слѣдовательно, не суть обычные человѣческія литературныя произведенія, равно онѣ не тоже, что религіозныя памятники нехристіанскихъ народовъ (напр. Коранъ, Зендъ-Авеста, Веды и пр.), но книги божественныя, или *богодуховенныя*, писанія святыя (*γραφαὶ ἁγίας*—Рим. 1, 2) *писанія священныя* (*ἱερὰ γραμματα* 2 Тим. 3, 15), само слово *Божіе* (Марк. 7, 13; сн. Мѳ. 15, 6; Рим. 3, 2; 9, 6; 1 Сол. 4, 15; Евр. 13, 7; Апок. 19, 9 и др.). Канонъ св. Писанія состоитъ изъ книгъ *ветхаго завіта*, числомъ двадцати двухъ по еврейскому счисленію (по нашему счисленію—38), и книгъ *новаго завіта*, числомъ двадцати семи ¹⁾.

¹⁾ Книги *ветхаго завіта* слѣдующія: пять Моисеевыхъ: Бытія, Исходъ, Левитъ, Числъ, Второзаконіе, кн. Исуса Навина, Судей и какъ бы ея прибавленіе—кн. Руфъ, 1 и 2 кн. Царствъ, какъ двѣ части одной книги, 3 и 4 кн. Царствъ, 1 и 2 кн. Паралипомѣнонъ, кн. Ездры 1-я, и вторая его же, или, по греч. надписанію, кн. Нееміи, Есѣиръ Іова, Псалтирь, Прптчи Соломона, Екклѣзіастъ, Пѣснь Пѣсней, книги пророковъ великихъ: Исаи, Іереміи съ Плачемъ его и книгою Варуха, Іезекіиля, Давіида и книга 12 меньшихъ пророковъ. Осіи, Амоса, Михея, Іоіиля, Авдія, Іоны, Наума, Аввакума, Софоніи, Аггея, Захаріи и Малахіи. Книги *новаго завіта*: четыре евангелія: отъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна, Дѣянія апостоловъ, семь соборныхъ посланій—одно Іакова, два Петра, три Іоанна и одно Іуды, четырнадцать посланій ап. Павла: къ Римлянамъ, два Коринѳеянамъ, Галатамъ, Ефесеямъ, Филиппійцамъ, Колоссяамъ, два Солунянамъ, два Тимоѳею, Титу, Филимону и къ Евреямъ, Апокалипсисъ Іоанна Богослова. Такой составъ канона опредѣленъ въ правилахъ апостольскихъ (85 пр.), лаодик. собора (пр. 60), кареагенскаго (33 пр.) и св. Аванасія (въ 39 посл.). Сверхъ сего употребляются въ церкви неканоническія книги ветхаго завіта (кн. Товита, Іудеевъ, Премудрости Соломоновой, Премудрости Исуса, сына Сирахова, 2-я и 3-я кн. Ездры, три кн. Маккавейскія равно и нѣкоторыя мѣста, находящіяся въ книгахъ каноническихъ), но имъ прав. церковь не усвоится богодуховеннаго и равнаго съ каноническими значенія, какъ то дѣлаетъ церковь римская. Съ ними не должно смѣшивать книги т. н. *апокрифическія* (сокровенныя, отъ *ἀποκρυφός* сокрытый), подъ которыми разумѣются книги подложныя, носящія надписи лицъ, которымъ онѣ не принадлежать по происхожденію, и наполненныя баснословными сказаніями, часто и еретическими мыслями. Таковы *изъ ветхозаветныхъ*: кн. Еноха, Завіты 12-ти патріарховъ. Восхожденіе Исаи, Апокалипсисъ Варуха и мн. др.;—*изъ новозаветныхъ*:

О богодухновенности (*θεοπνευστία*, *inspiration*) ветхозавѣтнаго Писанія находятся многочисленныя свидѣтельства какъ въ самомъ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ новомъ ¹⁾. Богодухновенность книгъ Моисеевыхъ—законоположительныхъ открывается уже изъ того, что, по свидѣтельству Библии, Самъ Богъ изрекъ первоначально десять заповѣдей, служащихъ средоточіемъ ветхозавѣтнаго закона (Исх. 20 гл.), а затѣмъ и другія постановленія, касающіяся внутренней, общественной, церковной и семейной жизни еврейскаго народа (Исх. 21—23; 25—31; 34 гл.). Въ книгѣ псалмовъ Богъ представляется говорящимъ къ народу израильскому: *слушай, народъ Мой; Я буду говорить; Израиль! Я буду свидѣтельствовать противъ тебя: Я Богъ, твой Богъ* (Пс. 49, 7; см. 80, 9—11). Потому-то Давидъ, именемъ котораго надписываются многіе псалмы, свидѣтельствуешь о

Евангеліе Никодима, Евангеліе Фомы, Первоевангеліе Іакова, Апокалипсисъ ап. Павла, Апокалипсисъ ап. Петра и др. Ветхозавѣтныхъ апокрифовъ насчитываютъ до 115, а новозавѣтныхъ до 99 сочиненій (*Визуру*. Руков. къ чтенію и изуч. Библии. Москва. 1897 г. I, 67—90). Отъ чтенія апокрифовъ церковь всегда предостерегала христіанъ. См. ст. проф. *Богдановскаго Д. И.* Канонъ ветхозавѣтной и новозавѣтной въ „Бог. энцикл.“ VIII т. изд. ж. „Странникъ“.

¹⁾ Понятіе о богодухновенности священныхъ писателей и ихъ писаній въ разное время и разными богословами высказывалось неодинаковое. Принятымъ въ православномъ богословіи является слѣдующее: богодухновенность св. Писанія состоитъ въ томъ, что священные писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбужденію и наставленію Св. Духа, такъ что не только предохраняемы были Имъ отъ заблужденій, но и *положительно* получали откровеніе истины Божіей, однако *безъ насилія* ихъ естественныхъ способностей; напротивъ, они являлись органами сообщенія божественнаго откровенія при *полной сохранности* всѣхъ своихъ силъ и дѣятельномъ ихъ *проявленіи*, напр., въ образѣ пониманія и представленія вещей, въ планѣ своихъ произведеній, въ выборѣ словъ и выраженій для мысли и пр. См. объ этомъ: *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. §§ 44—47. *Рождественскаго Н. П.* Христ. апологетика. II т. *Линкоктія*, арх. херс. Собр. его сочиненій. 1887 г, XI т. 218—223 стр. *Петропавловскаго І. Д.* прот. Богооткровенность Библии (Общедост. ст. противъ неврѣя. I вып.). *Герике* (перев. еп. Михаила) Введеніе въ новозав. книги. 1888 г. § 8. *Сольскаго С.* Изъ чтеній по ветхому завѣту. § 14 (Тр. Кіев. Ак. 1870 г. 9 кн.). *Воронова А.* Протестантское богословіе и вопросъ о богодухновенности св. Писанія (Тр. Кіев. Ак. 1864 г. 4 и 9 кн.). *Н. Новѣйшая теорія откровенія* (Пр. Об. 1887 г. III т.) *Леонардова Д.* Рядъ статей о богодухновенности св. Писанія въ ж. Вѣра и Раз. за 1897—1907 гг. *Лепорскаго П. И.* ст. подъ словомъ „Боговдохновенность“ въ „Богосл. энцикл.“ II т. изд. ж. Странникъ. *Владимирскаго О.* Состояніе души пророковъ при откровеніяхъ Духа (Вѣра и Раз. 1902 г. 17 кн.).

себѣ: *Духъ Господень глагола во мнѣ, и слово Его на языкъ моемъ* (2 Цар. 23, 2). Въ особенности же многія и ясныя свидѣтельства о богодухновенности ветхозавѣтнаго откровенія находятся у пророковъ. О пророкахъ говорится, что они были орудіями Божиими, которыхъ Онъ Самъ призывалъ на служеніе (Ис. 6 гл.; Ион. 1, 2), что они исполнены Духа Святаго (Ис. 59, 21; Іез. 11, 5; Мих. 3, 8), получали откровенія непосредственно отъ Бога. Въ ихъ книгахъ постоянно встрѣчаются выраженія: *рече Господь ко мнѣ* (Ис. 8, 1. 5. 11), или— *и бысть слово Господне ко мнѣ* (Іер. 1, 4; 2, 1; 3, 6; 7, 1; Іез. 6, 1; 7, 1; 13, 1; Ион. 1, 1; 3, 1; Зах. 1, 1, 7; 4, 8; 8, 1), а также: *Богъ вложилъ въ уста пророковъ слова Свои* (Ис. 59, 21; 51, 16; Іер. 1, 9; 5, 14), Богъ давалъ повелѣніе пророку: *напиши слова Мои въ книгу, въ скрижаляхъ* (Ис. 8, 1; 30, 8; Іерем. 30, 2; 36, 2; Дан. 12, 4; Авв. 2, 2 и др.). Ап. Петръ говоритъ о ветхозавѣтныхъ писателяхъ, что не своею волею, но отъ Святаго Духа *просвѣщаемы* (ὄλο ἡγούμενος Ἀγίου φερόμετος—носимы, движимы Духомъ Св.) глаголаша *святѣи Божіи чловѣцы* (2 Петр. 1, 21; см. 1 Петр. 1, 10—12). Ап. Павелъ, имѣя въ виду ветхозавѣтныя же писанія, говоритъ своему ученику Тимоею: *измлада священная писанія умѣвши, могущая тя умудрити во спасеніе, въпроу, яже о Христѣ Иисусѣ. Всяко писаніе богодухновенно (πᾶσα γραφή θεόπνευστος) и полезно есть ко ученію, еже въ правдѣ* (2 Тим. 3, 15—16). Въ проповѣди апостоловъ поѣтому слова ветхозавѣтнаго откровенія нерѣдко отождествляются съ словами Самого Бога, когда вмѣсто выраженія „Писаніе говоритъ“, употребляются выраженія: *рече Богъ* (2 Кор. 6, 16; Евр. 1, 1; 8, 8 и др.), *Богъ глагола усты святыхъ пророкъ Его* (Лук. 1, 70; Мѣ. 1, 22, 2, 15; Дѣян. 4, 25; 3, 18. 21 и др.), *Духъ Святой* говорилъ чрезъ пророковъ (Дѣян. 1, 16; 28, 25; 2 Петр. 1, 21; 1 Петр. 1, 10—12) и пр. И Самъ Христосъ Спаситель называлъ писанія ветхаго завѣта *словомъ Божіимъ* (Марк. 7, 13; см. Мѣ. 15, 6), нерѣдко выражался объ этихъ писаніяхъ такъ, какъ только можно говорить о словѣ Божіемъ, а отнюдь не чловѣческомъ, напр.: *не можетъ розоритися Писаніе* (Іоан. 10, 35);

подобаетъ скончаться всѣмъ писаннымъ въ законѣ Моисеовѣ и пророцѣхъ и псалмѣхъ о Мнѣ (Лук. 24, 44; см. Мѡ. 26, 54); дондеже придетъ небо и земля, іота едина, или едина черта не пройдетъ отъ закона, дондеже вся будутъ (Мѡ. 5, 18). Приводя нѣкоторыя мѣста изъ ветхаго заветъа, Онъ присовокуплялъ: реченное Богомъ (Мѡ. 23, 31), Богъ заповѣда (Мѡ. 15, 4), ссылаясь на нихъ для подтвержденія нѣкоторыхъ истинъ, напр., воскресенія мертвыхъ (Мѡ. 22, 31), Своего божественнаго посланничества (Іоан. 5, 39, 46; Лук. 24, 27, 44; Мѡ. 26, 54). Въ частности о Давидѣ въ одномъ случаѣ Онъ замѣтилъ: той (Давидъ) рече Духомъ Святымъ: глагола Господь Господеву моему: сѣди одесную Мене (Марк. 12, 36).

Богодухновенны и всѣ писанія апостольскія—новозавѣтныя. I. Христосъ общалъ апостоламъ ниспослать и дѣйствительно ниспослалъ Духа Святаго, чтобы Онъ научилъ ихъ *всему*, воспоминалъ имъ *все* и возвѣстилъ *грядущая* (Іоан. 14, 26; 16, 13); общалъ также дать имъ *уста и премудрость* (Лук. 21, 15), которыя, безъ сомнѣнія, если необходимы были имъ и во всякое время, то тѣмъ болѣе тогда, когда они излагали письменно ученіе I. Христа для всѣхъ послѣдующихъ временъ (1 Кор. 2, 12—13). И сами апостолы говорятъ о себѣ, что они *умъ Христовъ имѣютъ* (1 Кор. 2, 16), и что въ дѣлѣ служенія новому завету они и помыслить ничего не могутъ *отъ себя*, но *довольство*, т. е. способность ихъ *отъ Бога* (2 Кор. 3, 5—6), что ихъ проповѣдь—не *человѣческое слово*, но *воистину слово Божіе* (1 Сол. 2, 13). Глаголемъ, свидѣтельствуемъ ап. Павелъ, *премудрость Божію въ тайнѣ сокровенную, юже представи Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу, юже никтоже отъ князей вѣка сего разумѣ*,—*намъ же Богъ открылъ есть Духомъ Своимъ; мы не духа міра сего пріяхомъ, но Духа, иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ: яже и глаголемъ не въ наученыхъ человѣческихъ премудрости словесѣхъ, но въ наученыхъ Духа Святаго* (1 Кор. 2, 7. 10. 12. 13; св. 2 Петр. 3, 15—16; Евр. 9, 26; 10, 25).

И въ самомъ себѣ св. Писаніе носитъ неизгладимую печать

своего божественнаго происхожденія. Людямъ, способнымъ къ воспріятію божественной истины, о своей богодухновенности оно свидѣтельствуєтъ особеннымъ дѣйствіемъ на душу, свойственнымъ только Божіей силѣ. *Живо бо слово Божіе, и дѣйственно, и острѣйше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до раздѣленія души же и духа, членовъ же и мозговъ, и судительно помыслиніемъ и мыслемъ сердечнымъ* (Евр. 4, 12). Оно есть сила *Божія ко спасенію всякому вѣрующему* (Рим. 1, 16; см. Еф. 6, 17). При извѣстныхъ условіяхъ оно всецѣло и мгновенно покоряетъ себѣ сердце чловѣка. Исторія церкви полна примѣрами мгновеннаго перерожденія и обращенія въ христіанство дѣйствіемъ благодати Божіей, соединяющейся съ чтеніемъ и слышаніемъ слова Божія ¹⁾. Этотъ способъ убѣжденія въ божественности Библии доступенъ всѣмъ, ищущимъ истины и могущимъ слышать Бога, вѣщающаго въ св. Писаніи. Но людей, достигшихъ извѣстной степени умственнаго развитія, знакомыхъ съ исторією религій и философією и свободныхъ отъ предубѣжденій, Библия можетъ располагать къ признанію ея вышечеловѣческаго происхожденія и другими своими сторонами. Такъ, сравненіе содержащагося въ ней ученія съ ученіемъ естественныхъ религій и философіи свидѣтельствуєтъ о неизмѣримомъ превосходствѣ библейскаго ученія предъ всѣми естественными религіозно-философскими ученіями и соотвѣтствіи его всѣмъ истинно-человѣческимъ потребностямъ и запросамъ духа, тѣмъ показывая, что оно не могло быть изобрѣтено разумомъ человѣческимъ. Вліяніе его на цѣлыя народы и все чловѣчество, на людей всякаго званія, образованія, характера, и на всѣ стороны чловѣческаго духа,—на умъ, волю и сердце, на науку, искусства, политику и пр.,—вліяніе, не ослабѣвающее послѣ четырехъ лѣтъ своего господства надъ людьми, также непредубѣжденному уму чловѣческому ясно должно говорить, что Библия есть книга исключительная, всемірная и вѣчная, несравнимая ни съ какими чловѣческими произведеніями, короче—что

¹⁾ См., напр., объ обращеніи ко Христу блаж. Августина въ его „Исповѣди“, особенно VIII кн. 12 гл., или житіе преп. Антонія Великаго (17 янв.).

она дѣйствительно содержитъ въ себѣ *глаголы жизни вѣчной* (Іоан. 6, 68).

II. Божественное откровеніе распространялось между людьми и сохраняется въ истинной церкви не только посредствомъ св. Писанія, но и посредствомъ св. *Преданія*. Преданіе, по свидѣтельству исторіи, составляетъ „древнѣйшій и первоначальный способъ распространенія откровенія Божія. Отъ Адама до Моисея не было священныхъ книгъ. Самъ Господь нашъ І. Христосъ божественное ученіе Свое и установленія предаль ученикамъ Своимъ словомъ и примѣромъ, а не книгою. Тѣмъ же способомъ вначалѣ и апостолы распространяли вѣру и утверждали церковь Христову“ (Простр. Катих. Введ.). Многіе изъ нихъ и вовсе не оставили никакихъ своихъ писаній. Въ самыхъ же писаніяхъ апостольскихъ, явившихся уже позднѣе, дается лишь только краткое напоминаніе подробнаго устнаго ученія (2 Іоан. 12 ст., 3 Іоан. 13 и 14 ст.; 1 Кор. 11, 34). Многія даже изъ событій земной жизни Спасителя въ нихъ не описаны: *суть же и ина многа*, говоритъ св. Іоаннъ, *яже сотвори Іисусъ, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мнѣ всему міру вмѣстити пишемыхъ книгъ* (Іоан. 21, 25) Ев. Лука не былъ ученикомъ Христовымъ, но написалъ цѣлое евангеліе по устному отъ учениковъ Христовыхъ преданію (Лук. 1, 1). То же самое должно сказать и объ ученіи І. Христа. Сорокъ дней по воскресеніи Своемъ Онъ являлся ученикамъ и училъ ихъ, *яже о царствіи Божіи* (Дѣян. 1, 3). Но это ученіе нигдѣ не записано въ священныхъ книгахъ, а вѣрно передано оно апостолами вѣрующимъ во Христа устно. Господь сказалъ, напр., что *блаженнѣе есть нче даяти, нежели приимати* (Дѣян. 20, 35), но эти слова буквально не записаны въ евангеліяхъ, а писатель кн. Дѣяній ап. (ев. Лука), приводящій ихъ, безъ сомнѣнія, слышалъ ихъ изъ устъ котораго нибудь изъ учениковъ Христовыхъ ¹⁾. Ап. Павелъ также говоритъ, что онъ *три лѣта*

¹⁾ Незаписанныя въ евангеліяхъ изреченія І Христа, но сохранившіяся въ другихъ письменныхъ памятникахъ, называютъ „аграфами“. Кромѣ приведеннаго въ Дѣян. 20, 35. у древнѣйшихъ церковныхъ писателей (Дустина, Климента ал., Оригена и др.) находятъ также такіа изреченія, по своему достоинству могущія быть признаваемы подлинными; таковыхъ насчитываютъ иные только 14 (напр. Решъ), другіе—болѣе, отъ 23 до 32

ночь и день не преставаѣ уча со слезами пресвитероувъ ефесскихъ—*единого кождо ихъ* (Дѣян. 20, 31), но это ученіе, безъ сомнѣнія, не все записано и самъ апостолъ нигдѣ не говоритъ, что написалъ. Наконецъ, писанія апостольскія, написанныя въ разныхъ мѣстахъ и къ разнымъ частнымъ церквамъ или даже къ частнымъ лицамъ, сдѣлались общеизвѣстными во всей церкви Христовой не совсѣмъ скоро, и еще во дни св. Иринея (во второй половинѣ II-го вѣка) были цѣлые народы, обращенные къ христіанству, которые не имѣли у себя никакихъ книгъ св. Писанія, а довольствовались однимъ св. Преданіемъ, или, какъ говоритъ св. *Иринеѣ* „которые имѣють спасеніе свое безъ хартіи или чернилъ, написанное въ сердцахъ своихъ Духомъ и тщательно блюдутъ древнее преданіе“ ¹⁾. Это то откровеніе Божіе, полученное апостолами отъ І. Христа и переданное церкви по внушенію Св. Духа *самими апостолами, помимо св. Писанія*, и составляетъ св. Преданіе въ *собственномъ или узкомъ* смыслѣ. Для познанія христіанской истины св. Преданіе, какъ слово Божіе, имѣетъ ту же важность и значеніе, что и св. Писаніе. Ап. Павелъ, написавшій болѣе всѣхъ апостоловъ, говоритъ: *братіе, стойте и держите преданія, имже научистесь или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. 2, 15; сн. 3, 6). Важно здѣсь то, что апостолъ: а) прямо и рѣшительно заповѣдуетъ христіанамъ держаться, между прочимъ, и устныхъ преданій; б) заповѣдуетъ тогда, когда вѣрующіе уже имѣли въ рукахъ писанія его, ибо это онъ говоритъ *во второмъ* своемъ посланіи къ солунскимъ христіанамъ; в) заповѣдуетъ держаться преданій точно такъ же, какъ и писаній, съ равнымъ уваженіемъ, твердостію и постоянствомъ, не оставляя ни того, ни другаго источника спасительнаго ученія, а содержа ихъ вмѣстѣ, нераздѣльно. *Хвалю вы, братіе, яко вся моя помните, и*

(Нестле, Шаффъ, Весконтъ и др.). Въ 1897 г. былъ открытъ новый памятникъ (не полный), въ которомъ содержится цѣлый рядъ аграфовъ, бывшихъ до того неизвѣстными, почему и дано ему наименованіе: *Λόγια Ἰησοῦ*, т. е. „Изреченія І Христа“. По происхожденію относятъ этотъ памятникъ ко второй половинѣ II вѣка. См. объ эт. ст. *Лопухина А. И* въ Богосл. энцикл. I т. подъ словомъ „Аграфы“, а такъ же въ Хр. Чт. 1897 г. II т.

¹⁾ *Ирин.* Прот. ерес. III кн. IV, 2.

якоже предахъ вамъ, преданіе держите, писалъ тотъ же апостолъ въ первомъ своемъ посланіи къ коринтянамъ, и, очевидно, разумѣя преданія не письменныя, а одни устные (1 Кор. 11, 2). Тимофеевъ онъ убѣждаетъ: о, Тимофее, преданіе сохрани, уклоняясь скверныхъ суетловій и прекословій лжеименнаго разума (1 Тим. 6, 20); яже слышалъ еси отъ мене многими свидѣтели, сія предаждь вѣрнымъ человекомъ, иже довольни (способны) будутъ и иныхъ научати (2 Тим. 2, 2; см. 1, 13). Матеріально опредѣлить составъ св. Преданія въ узкомъ смыслѣ чрезвычайно трудно, или лучше—пока невозможно. Содержаніе его входитъ въ общецерковное сознаніе, проявляясь въ свидѣтельствѣ или голосѣ вселенской церкви ¹⁾. Несомнѣнно однако, что если бы отвергнуть авторитетъ апостольскаго Преданія въ этомъ смыслѣ, какъ это дѣлаютъ протестанты, и искать божественнаго откровенія только въ Писаніи, то легко было бы придти къ отрицанію многихъ истинъ откровенія, которыя со всею полнотою и ясностію не выражены въ Писаніи, а только или находятся въ немъ въ видѣ недостаточно опредѣленныхъ и рѣшительныхъ указаній, или содержатся въ другихъ истинахъ, какъ въ своихъ началахъ, изъ которыхъ могутъ быть выводимы уже посредствомъ умозаключеній (напр., о приснодѣвствѣ Богоматери, и почитаніи и призваніи въ молитвахъ святыхъ и ангеловъ, о почитаніи св. мощей и иконъ, о поминовеніи усопшихъ, о седмичномъ числѣ таинствъ, о постахъ и пр.).

Отъ Преданія, понимаемаго въ этомъ смыслѣ, нужно различать

¹⁾ Нѣкоторые изъ древнихъ учителей высказывали, что „изъ догматовъ и проповѣдей, соблюденныхъ въ церкви, нѣкоторые имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другіе, дошедшіе до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ“, что вообще есть въ церкви „необнародованное и сокровенное ученіе, которое отцы соблюдали въ вѣпчливомъ и скромномъ молчаніи, очень хорошо понимая, что достоуважаемость таинствъ охраняется молчаніемъ“ (Васил. В. Къ Амфил., о Св. Духѣ. XXVII гл.). Но мысль о тайномъ апостольскомъ преданіи, о какихъ-то „сокровенныхъ таинствахъ, которыя апостолы сообщали отдѣльно и тайно отъ прочихъ“ (исключительное знаніе этихъ тайнъ во времена Иринея усвоили себѣ гностики) должна быть отвергнута, какъ ложная, и другими древними учителями отвергалась, напр., св. Иринеѣмъ (Прот. ерес. III кн. III, 1). См. по этому вопросу Сильченкова К. Disciplina agnita въ древней христ. церкви. Вѣра и Раз. 1895 г. 13—14 кн. *Его же*. „Тайноводственнае ученіе“ и приготовленіе вѣрующихъ къ принятію въ церковь въ I—III вѣкахъ. Тамъ же, 1901 г. 4, 5 и 7 кн.

еще Преданіе въ *общемъ* или *широкомъ* смыслѣ, или *свидѣтельство вселенской церкви*.

Господь І. Христосъ ввѣрилъ храненіе божественнаго откровенія (записаннаго апостолами и незаписаннаго ими) не отдѣльнымъ лицамъ, а основанной Имъ церкви. „Въ нее, какъ богачемъ въ сокровищницу, апостолы въ полнотѣ положили все, что относится до истины“, говоритъ св. *Ириней*. Сама же она, по божественному обѣтованію, непрерывно сохраняется неразлучно пребывающимъ съ нею І. Христомъ *во вся дни до скончанія вѣка* (Мк. 28, 20), и Духомъ Святымъ, наставляющимъ ее *на всякую истину* (Іоан. 14, 16. 26), такъ что „не можетъ ни отпасть отъ вѣры, ни погрѣшить въ истинѣ вѣры, или впасть въ заблужденіе“ (Катих. 9 чл.). „Духъ Святой, всегда дѣйствующій чрезъ вѣрно служащихъ отцовъ и учителей церкви, предохраняетъ ее отъ всякаго заблужденія“ (Посл. вост. патр. 12 чл.). По выраженію апостола, она есть *столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15). Церковь Христова хранитъ въ себѣ или передаетъ изъ вѣка въ вѣкъ божественное откровеніе (св. Писаніе и св. Преданіе) въ цѣлости и неповрежденности,—въ томъ видѣ, въ какомъ оно дано ей Богомъ; она хранитъ въ себѣ и передаетъ изъ вѣка въ вѣкъ и свое пониманіе или свое разумѣніе божественнаго откровенія, или является непогрѣшимой истолковательницею его, и въ частности—св. Писанія. Эта передача въ христіанской церкви божественнаго откровенія *по буквѣ*, или храненіе его, и передача его *по духу и смыслу*, или толкованіе и разумѣніе его, есть Преданіе въ широкомъ смыслѣ слова. Оно не есть источникъ божественнаго откровенія, какъ Преданіе въ тѣсномъ или собственномъ смыслѣ; оно есть руководство къ пользованію божественнымъ откровеніемъ, правило надлежащаго пониманія истинъ, данныхъ въ откровеніи. Короче, оно есть свидѣтельство или голосъ вселенской церкви, иначе—тотъ духъ истины и вѣры, те сознаніе церкви, которое живетъ въ ней, какъ тѣлѣ Христовомъ, отъ временъ Христа и апостоловъ. Само по себѣ, какъ слагающееся, подобно общечеловѣческому сознанію, изъ сознанія отдѣльных членовъ церкви, оно, конечно, не представляетъ всѣхъ условій для неизмѣннаго храненія истины; но въ своихъ недостаткахъ и немощахъ оно восполняется дѣйствіемъ Духа Святаго, невидимо

руководящаго всегда церковію, по обѣтованію Спасителя; благодаря этому дѣйствию, оно теряетъ уже характеръ неустойчиваго, подверженнаго перемѣнамъ и заблужденіямъ, ограниченнаго человѣческаго сознанія, и является твердымъ, неизмѣннымъ и надежнымъ хранителемъ богооткровенной истины. Всеобщій голосъ или „свидѣтельство католической церкви имѣть не меньшую силу, чѣмъ свидѣтельство св. Писанія. Такъ какъ Виновинокъ (*Aquinoensis*) того и другаго есть одинъ и тотъ же Святый Духъ, то все равно,—отъ Писанія ли научиться, или отъ вселенской церкви. Человѣку, который говоритъ самъ отъ себя, можно погрѣшати, обманывать и обманываться, но вселенская церковь, такъ какъ она никогда не говорила и не говоритъ отъ себя, а отъ Духа Божія (Котораго она непрестанно имѣетъ и будетъ имѣть своимъ Учителемъ до вѣка), никакъ не можетъ погрѣшати, ни обманывать, ни обманываться, но, подобно божественному Писанію, непогрѣшима и имѣетъ всегдашнюю важность“ (Посл. вост. патр. 2 чл.). Голосомъ вселенской церкви и должно Догматическое Богословіе руководствоваться въ раскрытіи данныхъ въ откровеніи истинъ вѣры.

Свое внѣшнее выраженіе голосъ вселенской церкви объ истинахъ вѣры имѣетъ: 1) въ древнѣйшихъ символахъ вѣры; 2) въ т. н. правилахъ апостольскихъ и въ дѣяніяхъ и постановленіяхъ соборовъ, какъ вселенскихъ, такъ и помѣстныхъ ¹⁾; 3) въ древнихъ литургіяхъ, употреблявшихся, или доселѣ еще употребляющихся въ разныхъ церквахъ востока и запада, изъ которыхъ многія извѣстны подъ именами апостоловъ и мужей апостольскихъ и вообще восходятъ ко временамъ первенствующей церкви ²⁾; 4) въ твореніяхъ всѣхъ древнихъ отцовъ и учителей церкви,—каковыя являются особенно богатымъ источникомъ преданія ³⁾; 5) въ древнѣйшихъ актахъ мученическихъ, и, наконецъ, 6) во

¹⁾ *Муравьева А. Н.* О значеніи вселенскихъ соборовъ. Приб. къ твор. отд. церкви. 1858 г. XVII т. *Лебедева А. И.* О происхожденіи актовъ вселенскихъ соборовъ. Бог. Вѣстн. 1904 г. Май.

²⁾ Собраніе древнихъ литургій восточныхъ и западныхъ въ переводѣ на русскій языкъ издано редакціею „Христ. Чтенія“, въ пяти выпускахъ. Спб. 1874—1878 г.

³⁾ *Порфирія архим.* Объ авторитетѣ св. отцовъ церкви и важности ихъ писаній. Приб. къ твор. отд. ц. 1863 г. XXII т.

всей практикѣ древней христіанской церкви, касающейся священ-
ныхъ временъ (постовъ, праздниковъ), мѣстъ (устройства храмовъ
съ ихъ принадлежностями), священныхъ дѣйствій и обрядовъ, и
вообще въ сохранившихся церковныхъ чинопослѣдованіяхъ. Само
собою понятно, что не все то, что содержится въ указанныхъ
источникахъ или памятникахъ, есть уже самому истин-
но апостольское ученіе или установленіе; напротивъ, содер-
жится въ нихъ весьма много и такого, что никакъ не можетъ
быть названо апостольскимъ преданіемъ и выраженіемъ голоса
вселенской церкви. Выраженіемъ голоса вселенской церкви является
лишь то, что удовлетворяетъ условіямъ *повсюдности, непре-
рывности и всеобщности*. Хорошо это разясняется у Ви-
кентія лиринскаго. „Въ самой вселенской церкви, говоритъ
онъ, всѣми мѣрами надобно держаться того, во что вѣрили *по-
всюду* (ubique), во что вѣрили *всегда* (semper), во что вѣ-
рили *всѣ* (quod ab omnibus creditum est), потому что то
только въ дѣйствительности и въ собственномъ смыслѣ есть все-
ленское, что, какъ показываетъ самое значеніе и смыслъ этого
слова, сколько возможно, вообще все обнимаетъ. А этому пра-
вилу мы будемъ вѣрны при томъ единственномъ условіи, если
будемъ слѣдовать всеобщности, древности, согласію. Слѣдовать
всеобщности значить признавать истинною только ту вѣру, ко-
торую исповѣдуетъ вся церковь на всемъ земномъ шарѣ; слѣдо-
вать *древности* значить ни въ какомъ случаѣ не отступать отъ
того ученія, котораго несомнѣнно держались наши святые отцы и
предки; слѣдовать, наконецъ, *согласію* значить въ самой древ-
ности принимать тѣ только вѣроопредѣленія и изъясненія, кото-
рыхъ держались всѣ, или, по крайней мѣрѣ, почти всѣ пастыри
и учителя... Что всѣ или многіе единодушно, открыто и постоянно,
какъ будто по какому предварительному согласію между собою
учителей, единомысленно принимаютъ, содержатъ и предають, то
должно считать вполнѣ достовѣрнымъ и несомнѣннымъ“ ¹⁾.

¹⁾ Напомин. (Commonitor.) 1, 2 и 28.—Критерій или мѣрило истиннаго
преданія (всеобщность, древность, согласіе), указываемый Викентіемъ,
представляетъ изъ себя синтезъ древнеотеческихъ воззрѣній по этому
вопросу. Такъ, по изложенію св. Иринея, мѣрило истиннаго апостольскаго
преданія заключается въ согласіи церквей, основанныхъ апостолами,—въ

Необходимость св. Преданія и обязательность руководствоваться свидѣтельствомъ вселенской церкви, хотя мы и имѣемъ св. Писаніе, открывается изъ слѣдующаго.

Св. Писаніе хотя и есть вѣрный источникъ христіанскаго вѣроученія, но такимъ для нашего сознанія оно можетъ быть лишь при убѣжденіи въ *подлинности и богодухновенности* книгъ св. Писанія, составляющихъ св. канонъ. Но кто съ непрекаемою точностію и рѣшительностію можетъ опредѣлить канонъ священныхъ книгъ и засвидѣтельствовать, что входящія въ его составъ книги точно богодухновенны? Обыкновеннаго свидѣтельства человѣческаго, одной исторической вѣры, гдѣ всегда остается мѣсто для сомнѣній и колебаній, въ настоящемъ случаѣ недостаточно, ибо на этой непреложной истинѣ должны основываться всѣ христіанскія вѣрованія. Поставить рѣшеніе этого вопроса въ зависимость отъ разума и вообще научныхъ изслѣдованій невозможно, какъ показываетъ примѣръ раціоналистовъ, дошедшихъ въ своей библейской критикѣ и спорахъ о каноническомъ достоинствѣ св. книгъ до того, что не осталось уже ни одной книги, которая не была бы отвергаема тѣмъ или другимъ изъ нихъ и была единодушно признаваема всѣми за каноническую. Основываться въ рѣшеніи того же вопроса на внутреннемъ свидѣтельствѣ Св. Духа и силы Его, соприсущей св. книгамъ, или на заключеніяхъ о внутреннемъ превосходствѣ содержащагося въ нихъ ученія такъ

согласія, съ содержащимися въ немъ признаками древности, церковности и апостольства преданія (Прот. ерес. III кн. VI, 1; ср. въ III кн. III, 1 и 3; II, 2). *Тертуліанъ*, согласно съ св. Иринеємъ, утверждалъ: „одно лишь то преданіе должно признавать апостольскимъ, которое содержится нынѣ въ основанныхъ ими церквахъ“ (Прот. Марк. I, 12); „что у многихъ обрѣтается единымъ, то не измышлено, а предано“ (De praescript. adv. haeret. c. 82; см. 21 и др.). По воззрѣнію св. *Аванасія*, мѣрило истинности собственно отеческаго преданія состоитъ, помимо *согласія* преданія съ св. Писаніемъ, въ согласіи отцевъ, отъ имени которыхъ производятъ преданіе,—преимущественно прославившихся (Посл. объ опредѣл. никейск. соб. 4,—въ рус. пер. I т. 404 стр. по изд. 1902 г.). По замѣчанію блж. *Августина*, „что содержитъ вся це ковь и что, безъ всякаго соборнаго опредѣленія, содержалось въ ней всегда, то, по всей справедливости, мы почитаемъ преданнымъ отъ апостоловъ“ (De baptis V, 24). По объему своему критерій Викентія лирынскаго обнимаетъ собою только преданіе догматическое, но не касается предметовъ преданія, относящихся къ другимъ областямъ богословскаго вѣдѣнія, напр., къ области церковной дисциплины (Напом. I, 28—29).

же нельзя, ибо это открывало бы широкій просторъ личнымъ вкусамъ и личному произволу въ опредѣленіи канона св. книгъ, что и видимъ на примѣрѣ Лютера, отвергнувшаго каноническое достоинство нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ книгъ (посл. ап. Іакова, Іуды, Петра и Апокалипсисъ). Нельзя, наконецъ, разрѣшить со всею убѣдительностію этого вопроса на основаніи свидѣтельствъ самого Писанія о своей богодухновенности, ибо эти свидѣтельства не всегда ясны и опредѣленны (напр. 2 Тим. 3, 16; Мо. 23, 31), почему подвергаются еще разнымъ перетолкованіямъ и спорамъ, и касаются не всего св. Писанія, а лишь одной какой-либо книги, или даже одного какого-либо въ ней отдѣла, изреченія и т. п. (напр. Марк. 12, 36). Слѣдуя этому началу можно опредѣлять богодухновенность части канона ветхозавѣтныхъ книгъ, но далеко не всего его состава. Для опредѣленія состава канона и богодухновенности св. книгъ, очевидно, нужно высшее свидѣтельство, такое, на которое мы вполнѣ могли бы положиться. Такимъ свидѣтельствомъ только и можетъ быть и дѣйствительно является авторитетный голосъ вселенской церкви, которой принадлежать писанія: руководимая Духомъ Божиимъ, она признаетъ богодухновенными такіа писанія, которыя вполнѣ совершенно выражаютъ ея сущность, ея духъ и вѣрованія, и на этомъ основаніи опредѣляетъ св. канонъ. Поэтому только она можетъ быть непогрѣшимымъ судіею въ рѣшеніи того, какія книги богодухновенны и какія небогодухновенны: *Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11), живущій и дѣйствующій въ церкви и черезъ церковь. Если только по опредѣленію непогрѣшимой церкви тѣ или иныя писанія получаютъ значеніе богодухновенныхъ, т. е. вполнѣ совершенно выражающихъ полноту ея вѣрованій и полноту ея духа, то внѣ церкви опредѣленіе канона становится по этому невозможнымъ; искать и опредѣлять богодухновенность писаній внѣ вмѣстелища богодухновенности—церкви, гдѣ дѣйствуютъ Духъ Святый, это значило бы искать вещь внѣ самой этой вещи. Съ устраненіемъ свидѣтельства церкви, которой принадлежитъ рѣшеніе вопроса о богодухновенности, теряется единственное основаніе или начало для опредѣленія канона св. Писанія. Тѣ, которые въ данномъ случаѣ не хотятъ опереться на голосъ церкви, самымъ существомъ дѣла осуждены на бесплодные поиски за сло-

вомъ Божиимъ, что доказываетъ исторія протестантскаго богословія ¹⁾).

Св. Преданіе необходимо „для руководства къ правильному разумѣнію св. Писанія“ (Простр. катих.). Въ св. Писаніи не всѣ истины откровенія выражены со всею полнотою и ясностію; инныя содержатся въ другихъ, ясно выраженныхъ истинахъ, какъ выводы въ своихъ началахъ или какъ скрытыя заключенія въ своихъ послылкахъ. Не во всѣхъ своихъ мѣстахъ Писаніе такъ же равно ясно и вразумительно. Ап. Петръ говоритъ о посланіяхъ ап. Павла, что въ нихъ *суть неудобъ разума нѣкая* (нѣчто неудобовразумительное), что невѣжды и неутвержденные, къ собственной своей гибели превращаютъ, *якоже и прочая Писанія* (2 Петр. 3, 16). Не мало въ св. Писаніи и истинъ таинственныхъ, непостижимыхъ и вообще такихъ, которыхъ *душевецъ человекъ не пріемлетъ*,... *яродство бо ему есть и не можетъ разумѣти* (1 Кор. 2, 14; см. 1, 23). Все это

¹⁾ *Сеттлова П. И.* прот. Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣрученія. I т. Кіевъ. 1899 г. 61—65 стр.

Если Библія для церкви есть внѣшнее выраженіе ея внутренняго содержанія, истины, открытой церкви пребывающимъ въ ней Духомъ Божиимъ, то же, что слово для произнесшаго его, то отсюда понятно, какъ безсильны нападки рационализма путемъ научной критики подорвать вѣру церкви въ богодухновенность св. Писанія. Въ каждомъ словѣ для человека дорога не вещественная его сторона, т. е. произносимый звукъ, не изображаемое начертаніе, а его внутренней смыслъ. Всѣ нападки критики и идутъ и не могутъ идти далѣе отрицательнаго отношенія къ нѣкоторымъ внѣшнимъ сторонамъ текста. Что же касается самаго цѣннаго и главнаго—духа Библии, то онъ не доступенъ научной критикѣ. Духъ Библии есть духъ самой церкви, и если церковь признаетъ его своимъ, то кто же можетъ утверждать противное? Отсюда нападки на внѣшнія стороны библейскаго текста нисколько не подрываютъ вѣры въ истинность ея внутренняго содержанія. Библія для церкви не есть фетишъ и церковь не боготворитъ ее такъ, какъ фетишистъ боготворитъ свой кумиръ. Но дорожа въ Писаніи его смысломъ, а не буквою, церковь однако же не можетъ допустить измѣненія и буквы, если это измѣненіе можетъ повлечь за собою искаженіе смысла. Злонамѣренная критика можетъ исказить истину, выраженную въ Писаніи, но она безсильна исказить ту истину, которая живетъ въ тѣлѣ церкви. Равно, если бы удалось критикѣ установить, что, напр., то или другое апостольское писаніе принадлежитъ не тому лицу, которому приписывается,—оно (писаніе), какъ признаваемое церковію богодухновеннымъ и выражающимъ ея истину, отъ этого не теряло бы своего каноническаго и богодухновеннаго значенія и авторитета. См. *Хомякова А. С.* II т. 1886 г. О западн. исповѣд. 152—156; 237—238 стр. и др. *Завитневича В. З.* Изъ системы богословско-философскаго міровоззрѣнія А. С. Хомякова. Тр. Кіев. Ак. 1906 г. I кн. 31—35 стр.

показываетъ, что для правильнаго разумѣнія св. Писанія необходимо внѣшнее и авторитетное руководство. Безъ такого руководства или подчиненія высшему авторитету, если бы каждый предоставленъ былъ самому себѣ въ изъясненіи Писанія, и сталъ бы изъяснять Писаніе по своему, по мѣрѣ своихъ силъ и понятій, а иногда по своимъ нечистымъ видамъ и намѣреніямъ,—толкованій на Писаніе необходимо выходило бы почти столько же, сколько есть частныхъ умовъ, неизбежно явились бы искаженія и даже отрицаніе истинъ откровенія. Поэтому-то хотя „мы должны вѣрить ему (св. Писанію) безпрекословно, но только именно *такъ, какъ его изъяснила и предала католическая церковь*. Ибо и суетумудріе еретиковъ принимаетъ божественное Писаніе, только превратно изъясняетъ его, пользуясь иносказательными и подобно-значущими выраженіями и ухищреніями мудрости человѣческой, сливая то, чего нельзя сливать, и играя младенчески такими предметами, кои не подлежатъ шуткамъ. Иначе, если бы всякій ежедневно сталъ изъяснять Писаніе по своему, то католическая церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, донинѣ такою церковію, которая, будучи единомысленна въ вѣрѣ, вѣруетъ всегда одинаково и непоколебимо: но раздѣлилась бы на безчисленные части, подверглась бы ересямъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ перестала бы быть церковію святою, *столпомъ и утвержденіемъ истины*, но содѣлалась бы церковію лукавнующихъ, то-есть, какъ должно полагать, безъ сомнѣнія, церковію еретиковъ“ (Посл. вост. патр. 2 чл.). И дѣйствительно, изъ этого именно начала выродились, главнымъ образомъ, всѣ ереси, древнія и новѣйшія, изъ которыхъ каждая, какъ извѣстно, непремѣнно старается основать свои заблужденія на св. Писаніи, истолковывая его по своему.

Отвергающіе руководственный авторитетъ церкви въ дѣлѣ изъясненія Писанія находятъ, что и безъ этого авторитета возможно во всѣхъ случаяхъ опредѣлить истинный смыслъ Писанія: слово Божіе нужно лишь объяснять словомъ же Божиимъ и темныя мѣста его яснѣйшими. Этому правила, конечно, необходимо держаться при толкованіи св. Писанія, но этимъ нисколько не исключается необходимость подчиняться другому, надежнѣйшему—авторитету Преданія или церкви. Дѣло въ томъ, что св. Писаніе есть именно писаніе, „книга чтемая“, а не какое-либо существо живое, имѣю-

щее слухъ и уста. Оно не можетъ слышать нашихъ вопросовъ, какъ намъ понимать то или другое мѣсто въ немъ, не можетъ и отвѣчать намъ, разрѣшать наши недоумѣнія. Значить, разрѣшать-то эти недоумѣнія при объясненіи св. Писанія на основаніи самого же св. Писанія будетъ предоставлено опять же намъ, и отъ насъ будетъ зависѣть избрать для этого тѣ или другія мѣста, назвать ихъ яснѣйшими и потомъ перетолковать ихъ, какъ намъ будетъ угодно, тогда какъ другіе укажутъ иныя, яснѣйшія, по ихъ мнѣнію, мѣста и объяснять ихъ по своему. Явно, что и здѣсь началомъ объясненія св. Писанія будетъ все тотъ же нашъ умъ, а вовсе не св. Писаніе, что и здѣсь возможны всякія злоупотребленія.

Въ протестантствѣ и у многихъ сектантовъ въ замѣнъ руководства Преданія при изъясненіи слова Божія принимается, что внутреннее, благодатное озареніе отъ Духа Святаго просвѣщаетъ читающаго слово Божія, руководить къ правильному пониманію его и предохраняетъ отъ заблужденій. Конечно, кто точнѣе можетъ показать истинный смыслъ св. Писанія, какъ не Духъ Святый, истинный виновникъ св. Писанія? Но въ *приложеніи* это начало крайне неудобно и не надежно: внутреннее озареніе или *помазаніе отъ Святаго*, котораго, дѣйствительно, удостоиваются истинно вѣрующіе (1 Іоан. 2, 27), есть дѣйствіе таинственнѣйшее и сокровеннѣйшее для всѣхъ людей стороннихъ, а потому это начало открываетъ возможность ко всякаго рода злоупотребленіямъ и произволу въ объясненіи Писанія. Ибо всякій, по произволу, можетъ выдавать (что и видимъ въ сектантствѣ) собственные измышленія за внушенія отъ Духа Святаго. Иное дѣло, если бы удостоившійся озаренія отъ Св. Духа подтверждалъ свои слова чѣмъ-либо осязательнымъ, напр., чудесами, чего однако на самомъ дѣлѣ не бываетъ. Слѣдуя этому началу легко дойти до совершеннаго отверженія св. Писанія, ибо если самъ Духъ Святый учитъ насъ истинѣ,—на что намъ тогда внѣшнее пособіе—Библія? Къ этому и пришли нѣкоторые изъ сектантовъ (напр., анабаптисты и сведенборгіане) ¹⁾.

¹⁾ Литература о св. Преданіи.—Въ „Камнѣ вѣры“ Ст. Яворскаго ст. о св. Преданіи *Макарія* митр. Введеніе въ правосл. богословіе. §§ 128—133. *Иннокентія* архим. Богословіе обличительное. Каз. 1863 г. III т. §§ 232—239. О преданіяхъ, какъ источникѣ религіи (Хр. Чт. 1829 г. XXVI т.). *Троиц-*

III. Умѣстно для Догматическаго Богословія пользованіе при выполненіи имъ своей задачи и всѣмъ тѣмъ, что даетъ *разумъ и свѣтская наука* (напр., философія, исторія, естествознаніе и др.) для доказательства и поясненія истинъ вѣры. По свидѣтельству исторіи, церковь, въ лицѣ ея отцевъ и учителей, никогда не чуждалась развивающейся подлѣ нея науки; напротивъ, отражая то, что въ ней было противнаго христіанской истинѣ, охотно пользовалась всѣмъ, что было ей родственнаго въ ней. Обладаніе свѣтскою ученостію древними учителями признавалось не только полезнымъ, но даже необходимымъ для христіанскаго богослова ¹⁾. Сами они для доказательства или поясненія истинъ

каго И. Г. Психологическія и историческія условія сохраненія св. Преданія у древнихъ евреевъ (Хр. Чт. 1885 г. I т.). *Шуазы*. Апост. преданіе. Перев. съ франц. Кіевъ. 1880 г. *Морева И.* Р.-Католическое ученіе о св. Преданіи (Пр. Об. 1891 III т.). *Ивановскаго Д.* Отношеніе протестантовъ къ церк. преданію (Чт. люб. дух. пр. 1879 г. I т.). *Филевскаго І.* свящ. Ученіе прав. церкви о св. Преданіи. Харьковъ. 1902 г. *Пономарева П. Н.* Рядъ статей „Изъ исторіи св. Преданія“ въ Прав. Соб. за 1901, 1903, 1904 и 1908 г. *Поскова М.* Къ вопросу объ источникахъ христ. вѣроученія (Хр. Чт. 1906 г. III т.). *Булгакова А.* О св. Преданіи и его богодухновенности (Мисс. Об. 1896 г. мартъ).

¹⁾ Мысль о необходимости и важномъ значеніи классическаго или общаго (свѣтскаго) образованія для христіанъ и особенно для представителей церкви стала сознаться и укореняться въ христіанскомъ обществѣ со II в., и еще болѣе—съ III в. Наиболѣе вліятельнымъ выразителемъ ея въ III в. былъ Оригенъ. Въ IV и V вв., она выражается уже у всѣхъ наиболѣе ученыхъ изъ св. отцевъ и учителей церкви. Многие изъ нихъ и сами получили широкое свѣтское образованіе и не только путемъ самостоятельнаго изученія греко-римской науки (напр. Григорій нисскій, Ефремъ сиринъ, Кириллъ алекс. и др.), но и чрезъ посѣщеніе языческихъ учебныхъ заведеній (напр. св. Василій В., Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ). Признавая за нимъ высокое общечеловѣческое значеніе, они называли его (напр. св. Григорій В.) лучшимъ благомъ, высшимъ украшеніемъ человѣка. Особенно полезнымъ и необходимымъ обладаніе имъ они считали для служителей церкви, ибо оно можетъ помогать въ борьбѣ съ врагами истины и быть пособіемъ при положительномъ раскрытіи христіанскаго ученія. Св. Григорія Богословъ, въ надгробномъ словѣ Василию В., въ особенную заслугу вмѣняетъ ему то, что онъ въ совершенствѣ овладѣлъ всею полнотою современнаго ему образованія, и при этомъ сильно обличаетъ невѣжество тѣхъ, которые думали, что для христіанъ не нужна и даже опасна внѣшняя (нехристіанская) ученость (Твор. св. Григорія Бог. въ рус. перев. IV ч. сл. 43). *У св. Василія В., между его твореніями, есть особая замѣчательнѣйшая „Бесѣда къ юншамъ о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями“* (Твор. Василія В. въ рус. пер. IV ч.).—Объ отношеніи представителей древней церкви къ греко-римской наукѣ см.: *архим. Бориса* (Илтоникова). Исторія христ.

вѣры обращались не только къ Писанію, но и къ помощи діалектики, философіи, исторіи, естествознанію и другимъ наукамъ. И такъ поступали они не только въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло касалось догматовъ относительно постижимыхъ, напр., когда доказывали единство Божіе противъ многобожниковъ, или бытіе промысла Божія, или происхожденіе зла въ мірѣ изъ злоупотребленія свободой человѣческой, противъ еретиковъ, но и тогда, когда разсуждали о величайшихъ тайнахъ христіанской вѣры—о Св. Троицѣ, о воплощеніи, искупленіи и др. Образецъ того, какъ можно въ области богословія соединять съ доказательствами и поясненіями истинъ изъ откровенія доказательства и поясненія ихъ изъ разума, представляютъ творенія знаменитѣйшихъ пастырей церкви, напр., Аѳанасія В., Григорія Богослова, Василія В., Григорія нисскаго, блаж. Августина, Іоанна Дамаскина и др. Особенно же умѣстно и необходимо всѣмъ этимъ пользоваться при опроверженіи заблужденій и возраженій противъ христіанскихъ истинъ со сто-

просвѣщенія въ его отношеніи къ греко-римской образованности (Пр. Соб. 1885—1890 г. и въ отдѣльномъ изданіи). *Лебедева А. П.* проф. Вліяніе язычества и христіанства на питомцевъ греч. и латинскихъ школъ II, III и IV вв. (Душепол. Чт. 1885 г. №№ 1 и 2).—Проф. *Плѣвnickаго В. О.* проф. Образованіе отцевъ проповѣдниковъ IV в. (Тр. К. Ак. 1892 г. №№ 9 и 10).—Присутствіе элементовъ греко-римской науки можно видѣть въ научныхъ и литературныхъ формахъ произведеній христіанскихъ писателей, въ толкованіяхъ св. Писанія (примѣръ—„Шестодневъ“ Василія В.), въ проповѣдяхъ, въ поэзіи, въ христіанской философіи, а особенно—въ произведеніяхъ древне-христіанской апологетики. Въ особенности оказывала на древнихъ учителей церкви философія Платона, подобно тому, какъ на богослововъ среднихъ вѣковъ—философія Аристотеля. См. по тому же вопросу еще въ трудахъ: *И. Ревярскаго*. Очеркъ западн. апол. литературы II и III вѣковъ. (Пр. Соб. 1891, III; 1892, I—II). Проф. *П. И. Цвѣткова*. Обзоръ аполог. трудовъ вост. отцевъ и учителей церкви въ IV и V вв. (Приб. къ твор. отцевъ, 1872, XXV). *Скворцова К. И.* Философія отцевъ и учит. церкви (періодъ апологетовъ) *И. М. Скворцова*. Философія св. Григорія нисскаго (Тр. К. Ак. 1863, № 10). Проф. *М. А. Остроумова*. Исторія филос. въ отнош. къ откров. гл. II. *М. Троицкаго*. Сужденія св. отцъ и учит. II и III в. объ отношеніи греч. образованія къ христіанству (Тр. К. Ак. 1860, №№ 2—3). *Чистовича И. А.* Объ отношеніи между христіанствомъ и философіею въ первые три вѣка (Хр. Чт. 1859 г. II т) *Смирнова П.* Святоотеческія воззрѣнія на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (Вѣра и Раз. 1898 г. 11—24 кн.). *Калачинскаго П.* Ученіе отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона (Вѣра и Раз. 1900 г. 1—6 кн.). *Линицкаго П. И.* Значеніе философіи для богословія (Тр. Кіев. Ак. 1903 г. 12 кн.; 1904 г., 2 кн.). *Тихомірова П.* Прав. Догматика и религ.—филос. умозрѣніе (Вѣра и Раз. 1897 г. № 16).

роны невѣрія, старающагося въ новѣйшее время опираться на данныя философскихъ и опытныхъ наукъ, каковыя (заблужденія и возраженія) потому и опровергаемы могутъ быть лишь при пособіи разума и данныхъ тѣхъ же наукъ.

Отношеніе Догматическаго Богословія къ другимъ богословскимъ наукамъ.—Догматическое Богословіе находится въ тѣснѣйшей связи съ другими богословскими науками. Однѣ изъ нихъ даютъ матеріалъ для Догматическаго Богословія, другія занимаются приложеніемъ къ дѣлу догматовъ, такъ что для нихъ оно является основою. Къ первымъ относятся: науки о св. Писаніи (свящ. герменевтика и свящ. экзегетика, или истолковательное чтеніе св. Писанія) и св. Преданіи (Патрологія) и Церковная исторія, а также Основное Богословіе (Христ. Апологетика) и Сравнительное или Обличительное Богословіе. Изъ нихъ однѣ сообщаютъ Догматикѣ какъ весь готовый догматическій матеріалъ, такъ и всѣ положительныя данныя, необходимыя для его надлежащей опѣнки и постановки, а другія (Богословія—Основное и Сравнительное) служатъ ей своими апологетическими данными, которыя могутъ быть употреблены ею въ свою защиту и къ опроверженію противоположныхъ ей мнѣній. Къ наукамъ, для которыхъ само Догматическое Богословіе служитъ основою, принадлежатъ всѣ тѣ, въ которыхъ указывается и разъясняется приложеніе къ дѣлу догматовъ. Таковыми являются: Нравственное Богословіе, имѣющее своимъ предметомъ изложеніе ученія о христіанской нравственности, которая основывается всецѣло на догматахъ. Ученіе о богослуженіи православной церкви (Литургика), которое есть выраженіе догматовъ въ видимыхъ знакахъ и дѣйствіяхъ, Гомилетика, разъясняющая, какъ пастырь долженъ наставлять своихъ пасомыхъ въ вѣрѣ, содержаніе которой раскрывается въ Догматикѣ, Каноническое право, указывающее законы, по которымъ совершается управленіе православной церкви, въ существѣ дѣла представляющіе собою не иное что, какъ развитіе, истолкованіе и приложеніе къ частнымъ случаямъ и обстоятельствамъ церкви первоначальныхъ и коренныхъ правъ церкви, вытекающихъ изъ догматическаго ученія о существѣ и задачахъ церкви.

§ 7. Вѣроизложенія древней церкви вселенской и символическія книги восточной греко-россійской церкви.

Всѣ христіанскіе догматы даны въ божественномъ откровеніи, доступномъ для всѣхъ ищущихъ познанія истины Божіей. Но съ

тѣхъ самыхъ порѣ, какъ люди начали усвоить догматы, преданные въ откровеніи, и низводить ихъ въ кругъ своихъ понятій, эти истины стали неизбежно разнообразиться въ понятіяхъ разныхъ лицъ, какъ бываетъ это и со всякою истиною, которая становится достояніемъ людей; неизбежно должны были явиться разные мнѣнія относительно догматовъ, даже искаженія ихъ. Чтобы предохранить вѣрующихъ отъ заблужденій въ дѣлѣ вѣры и показать, чему именно они должны вѣровать на основаніи откровенія, церковь, предназначенная быть хранительницею и непогрѣшимою истолковательницею божественнаго откровенія, предлагала имъ съ самаго начала образцы вѣры и исповѣданія, которые служили выраженіемъ голоса вселенской церкви и, заключая въ себѣ несомнѣнную христіанскую истину, были обязательны для каждого вѣрующаго. Православно догматическое Богословіе, имѣя своею задачею систематическое изложеніе и уясненіе православно христіанскихъ догматовъ, очевидно, должно постоянно руководствоваться при раскрытіи догматовъ здравымъ ученіемъ православной церкви, выраженнымъ въ составленныхъ ею образцахъ и исповѣданіяхъ вѣры.

Всѣ содержимыя православною восточною церковію изложенія вѣры—краткія и обширныя—можно раздѣлить на два рода: I) на изложенія, принятые ею отъ древней вселенской церкви, непогрѣшимой, и потому имѣющія достоинство безотносительное и II) изложенія ея собственныя, явившіяся въ послѣдующее время, или такъ называемыя *символическія книги*, имѣющія свое достоинство уже отъ согласія съ первыми, какъ и сама она имѣетъ свою важность отъ согласія съ древнею вселенскою церковію.

I. Къ изложеніямъ перваго рода принадлежать:

1) Вѣроизложенія, составленныя на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ. На первомъ вселенскомъ соборѣ (въ Никее 325 г.) составлено было вѣроизложеніе, извѣстное подъ именемъ „символа 318 отцевъ“, или просто—*никейскаго символа* ¹⁾.

¹⁾ Третій вселенскій соборъ относительно *никейскаго символа* именно опредѣлилъ: „да не будетъ позволено никому произносить, или писать, или слагать иную вѣру, кромѣ опредѣленной отъ святыхъ отцевъ, въ Никее градѣ, со Святымъ Духомъ собравшихся. А которые дерзнутъ сла-

Второй вселенскій соборъ (въ Константинополѣ 381 г.), подтвердивъ никейское исповѣданіе вѣры ¹⁾, оставивъ и самый текстъ никейскаго символа въ общемъ неприкосновеннымъ, сдѣлалъ въ немъ нѣкоторыя частныя измѣненія и исправленія и дополнилъ его изложеніемъ ученія о Святомъ Духѣ и другими членами, встрѣчавшимися въ каждомъ крещальномъ вѣроизложеніи, какія тогда употреблялись во всѣхъ помѣстныхъ церквяхъ. Составленный на этомъ соборѣ символъ, извѣстный подъ именемъ „символа 150 отцевъ“, или просто—*константинопольскаго*, получилъ въ церкви значеніе символа *вселенскаго*,—непреложнаго образца вѣры для всего христіанскаго міра и на всѣ времена ²⁾. Онъ принимается всѣми христіанскими исповѣданіями, не смотря на все разнообразіе ихъ вѣроученія. Этотъ же символъ—символъ констан-

гати иную вѣру, или представляти, или предлагати хотящимъ обратитися къ познанію истины, или отъ язычества, или отъ іудейства, или отъ какой бы то ни было ереси: таковыя еще суть епископы, или принадлежать къ клиру, да будутъ чужды, епископы епископства, и клирики клира: еще міряне, да будутъ преданы анаемѣ⁴, (всел. соб. III, прав. 7; см. VI всел. соб., прав. 1).

¹⁾ „Да не отъѣзжаетъ символъ вѣры 318 отцевъ, бывшихъ на соборѣ въ Никее, что въ Виеннѣ, но да пребываетъ оный непреложенъ“, говорится въ 1 мѣ прав. II всел. собора.

²⁾ Должно замѣтить, что второй вселенскій соборъ и составленное на немъ вѣроизложеніе (символъ) не сразу и повсѣмѣстно въ церкви были всѣми признаны. Александрійскій и римскій патріархаты довольно долгое время хотѣли довольствоваться никейскимъ исповѣданіемъ, не принимая константинопольскаго символа; о послѣднемъ шли споры на догматической почвѣ. Совершилось общее признаніе II-го вселенскаго собора и его символа въ половинѣ V-го вѣка, на IV-мъ вселенскомъ соборѣ, на которомъ торжественно былъ прочитанъ и признанъ константинопольскій символъ, равно признанъ и вселенскій авторитетъ константинопольскаго собора (Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. IV т. Каз. 1865 г. Дѣян. IV, 103—106 стр; см. еще VI всел. соб. I прав.). Отчасти это, а также и нѣкоторые другія обстоятельства, дали поводъ западнымъ церковнымъ историкамъ (Ад. Гарнаку, англ. Хорту и др.) развивать теорію, будто *константинопольскій* символъ не есть символъ II-го всел. собора, равно и не есть распространенный или дополненный на этомъ соборѣ никейскій символъ, а что въ основѣ его лежитъ какой-либо другой древній символъ, въ который лишь внесены нѣкоторыя выраженія изъ никейскаго символа, или онъ самъ представляетъ совершенно особый символъ, только съ никейскими вставками; константинопольскій же символъ, слѣдовательно, есть „*апокрифъ*“ или „*подлогъ*“. По мнѣнію Ад. Гарнака, символъ, извѣстный подъ именемъ константинопольскаго будто бы есть именно символъ *іерусалимской* церкви со вставками изъ никейскаго символа, сдѣланными не на II мѣ всел. соборѣ; этотъ символъ будто бы

тинопольскаго втораго вселенскаго собора, ежедневно читается за православнымъ богослуженіемъ, произносится при совершеніи таинства крещенія, изучается въ школахъ. Приведемъ тексты этихъ символовъ (въ русскомъ переводѣ), дабы яснѣе было видно сходство и различіе между ними ¹⁾.

Никейскій символъ.

Вѣруемъ во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ.

И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, рожденнаго отъ Отца, *то есть, изъ сущности Бога Отца, Бога отъ Бога, свѣта отъ свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша, яже на небеси и на земли;*

Насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія спешаго, и воплотившася и вочеловѣчшася;

Страдавша;

И воскресшаго въ третій день;

Константинопольскій символъ.

Вѣруемъ во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца *небу и земли*, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ.

И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, Иже отъ Отца рожденнаго *прежде всѣхъ вѣкъ*; свѣта отъ свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша;

Насъ ради человѣкъ, и нашего ради спасенія спешаго *съ небесъ* и воплотившагося *отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы*, и вочеловѣчшася;

Распятаго же за ны при Понтийстѣмъ Пилатѣ, и страдавша, и погребенна;

И воскресшаго въ третій день *по писаніемъ*;

приводится Епифаніемъ въ его „Якорѣ“, написанномъ до II-го всеел. соб. лѣтъ за восемь (въ 373—374 г.) и былъ читанъ на соборѣ вмѣстѣ съ другими документами; однако имя константинопольскаго оувъ получилъ послѣ собора, равно позднѣе достигнуть и обще-церковнаго значенія. Но всѣ такія предположенія не только не имѣютъ для себя достаточныхъ основаній, но и опровергаются положительными историческими данными. Смъ объ этомъ: *Лебедева А. П.* проф. О нашемъ символѣ вѣры (Бог. Вѣст. 1902 г. 1 и 2 кн. и 1908 г. 9 кн.; прилож. къ его же „Исторіи всеел. соборовъ“, 1 ч.) *Спасекаго А. А.* проф. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. I т. Серг. пос. 1906 г. 588—628 стр. Смъ еще замѣтки *А. Н.* О никео-константинопольскомъ символѣ въ Пр. Соб. 1909 г. май.

¹⁾ Опущенія изъ никейскаго вѣроизложенія и измѣненія и дополненія въ константинопольскомъ символѣ отмѣчены курсивомъ

И восшедшаго на небеса, и сѣ-
дяща одесную Отца;

И паки грядущаго судити жи-
вымъ и мертвымъ.

И во Святаго Духа.

И восшедшаго на небеса, и
сѣдяща одесную Отца;

И паки грядущаго со славою
судити живымъ и мертвымъ, *Его*
же царствію не будетъ конца.

И въ Духа Святаго, Господа,
животворящаго, *Иже отъ Отца*
исходящаго, Иже со Отцемъ и
Сыномъ спокланяема и сла-
вима, глаголавшаго пророки.

Во едину, святую, соборную
и апостольскую церковь.

Исповѣдуемъ едино крещеніе
во оставленіе грѣховъ.

Чаемъ воскресенія мертвыхъ,
И жизни будущаго вѣка.
Аминь.

Символь константинопольскій, называемый по имени и обоихъ
первыхъ вселенскихъ соборовъ, т. е. *нико-константинополь-*
скимъ, замѣнилъ, собою всѣ прежніе символы частныхъ церквей,
употреблявшіеся въ первые три вѣка и легшіе въ его основу.

Древніе символы частныхъ церквей.—Въ древности почти
каждая частная церковь имѣла свой символъ. Въ святоотече-
скихъ твореніяхъ сохранились древніе символы церквей: іе-
русалимской, римской, антиохійской, александрійской, кесаріе-
палестинской, кипрской и церквей малоазійскихъ. По духу
своему они всѣ сходны между собою, различаются лишь по
буквѣ: одни кратче, другіе пространнѣе; есть различіе между
ними также въ порядкѣ изложенія нѣкоторыхъ членовъ, въ
словахъ и выраженіяхъ. Главнымъ образомъ эти различія
зависѣли отъ возникавшихъ въ той или другой церкви заблужденій,
по поводу которыхъ требовалось дѣлать въ симво-
лахъ дополненія, направленные противъ еретиковъ. Вотъ,
напр., текстъ символа самой первой по времени и самой близ-
кой къ апостоламъ церкви—*іерусалимской*:

„Вѣрую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба
и земли, всего видимаго и невидимаго. И во единого Господа
Исуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, отъ Отца рожден-
наго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго
все произошло, воплотившагося и вочеловѣчившагося, распя-
таго и погребеннаго, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій
день, восшедшаго на небеса, сѣдшаго одесную Отца и гряд-

душаго во славъ судить живыхъ и мертвыхъ, Котораго царству не будетъ конца. И во единого Святаго Духа, Утѣшителя, глаголавшаго чрезъ пророковъ. И во едино крещеніе покаянія во оставленіе грѣховъ. И во едину святую вселенскую церковь. И въ воскресеніе плоти. И въ жизнь вѣчную“¹⁾.

Въ римской церкви особеннымъ уваженіемъ пользовался и пользуется до настоящаго времени т. н. *апостольскій символъ*. Этотъ символъ такъ читается въ переводахъ

съ древняго греческаго текста:

Вѣрую въ Бога Отца *Вседержителя*. И во Христа Иисуса, Сына Его, *Единороднаго*, Господа нашего, *рожденнаго* отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы, при Понтиѣ Пилатѣ распятаго, и погребеннаго, и въ третій день воскресшаго изъ мертвыхъ, восшедшаго на небеса и сѣдѣщаго одесную Отца, откуда придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. И во Святаго Духа,—святую церковь, оставленіе грѣховъ, воскресеніе плоти, жизнь вѣчную »).

съ нынѣ принятаго въ римской церкви латинскаго текста:

Вѣрую въ Бога Отца, *Всемогущаго Творца неба и земли*. И во Иисуса Христа, Сына Его *единственнаго* (unicum), Господа нашего, *Иже зачатъ* есть отъ Духа Святаго, *рожденъ* отъ Маріи Дѣвы. *Страдалъ* при Понтийскомъ Пилатѣ, распятъ на крестѣ, умеръ и погребенъ; *сошелъ во адъ*, въ третій день воскресъ изъ мертвыхъ; восшелъ на небеса, сѣдитъ (sedet) одесную Бога Отца *Всемогущаго*; *оттолѣ* грядущій судити живымъ и мертвымъ. *Вѣрую* въ Духа Святаго. Въ святую *католическую* церковь, *общеніе святыхъ* (sanctorum communionem). Оставленіе грѣховъ. Воскресеніе плоти. И жизнь вѣчную³⁾.

Нельзя понимать наименованіе этого символа даже въ древней его формѣ „апостольскимъ“ въ томъ смыслѣ, будто

1) Текстъ символа приведенъ по первоначальному изданію *Прево* 1631 г. съ измѣненіемъ въ двухъ мѣстахъ по указаніямъ *Тутте*. Сн. *Чельцова*. Древнія формы символа вѣры. 30—41 стр. Здѣсь же приводятся въ русскомъ переводѣ и другіе древніе символы частныхъ церквей.

2) Приведенный текстъ дошелъ до насъ въ посланіи *Маркелла*, еп. анкирскаго, къ римскому еп. Юлію, писанному въ 337 г., сохранился и у св. *Епифанія* кипрскаго въ „Якорѣ“ (ер. LXXII, 3). Сн. *Чельцова*. Древнія формы символы. 96 стр.

3) Libri symbolici ecclesiae catholicae. Edit. Fr. G. Streitwolf et Rud. E. Klener. Gotting 1836. I t 3—5. *Стацевича* Д. Простр. р.-катол. катих. Кіевъ. 1889 г. 21 стр. Въ этой же формѣ принимается этотъ символъ и протестантствомъ.

онъ составленъ самими апостолами, хотя такое преданіе и есть въ римской церкви. Вселенская церковь никогда не предпочитала древне-римскій символъ другимъ древнимъ символамъ и никогда не усвоила составленіе его апостоламъ. „Нѣтъ у насъ и не знаемъ мы никакого апостольскаго символа“, т. е. составленнаго апостолами, говорилъ на флорентійскомъ соборѣ (1439 г.) Маркъ, митр. ефесскій. О составленіи апостолами этого символа изъ древнихъ писателей свидѣлствуетъ только Руѣиъ аквилейскій († 410 г.), передавая дошедшее до него преданіе, будто апостолы предъ отправленіемъ на проповѣдь сообща составили образецъ (погтам) будущей проповѣди, дабы не впасть въ противорѣчія одинъ другому при проповѣданіи и, назвавъ его символомъ, завѣщали не писать его, но хранить въ тайнѣ, въ памяти вѣрующихъ (Comment. in symb. apost. n. 4—5). Внутреннія несообразности этого преданія очевидны. Въ писаніяхъ апостоловъ также нѣтъ никакихъ указаній на составленіе ими символа. Самое слово—символь (*σύμβολον*) въ настоящемъ его значеніи стало входить въ употребленіе лишь съ IV в., а въ II—III в. то, что имъ нынѣ обозначается, называли: правиломъ вѣры, закономъ вѣры, истиною, вѣрою церкви, апостольскою вѣрою и пр. Апостольскимъ указанный символъ является въ томъ же смыслѣ, въ какомъ имѣютъ апостольское происхожденіе и всѣ другія его формы, представляющія собою въ нѣскольکو болѣе пространномъ изложеніи одно и тоже правило одной и той же проповѣданной апостолами вѣры въ Отца и Сына и Святаго Духа, а не въ смыслѣ составленія его апостолами ¹⁾.

2. Догматическія опредѣленія *послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ*, напримѣръ, догматъ IV вселенскаго собора о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ, VI-го—о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Иисусѣ Христѣ и вообще постановленія всѣхъ вселенскихъ соборовъ, поскольку они касаются христіанскаго вѣроученія.

3. Догматическое ученіе, встрѣчающееся въ *правилахъ св. апостолъ, св. отцовъ* (двѣнадцати) и *помѣстныхъ соборовъ*: анкирскаго (ок. 314 г.), неокесарійскаго (между 314—319 г.),

¹⁾ Смъ объ этомъ у проф. *Чельцова* Древніе формы символа, а также: *Николя М.* Символь апостольскій (Тр. Кіев. Ак. 1865 г. II т.). *Попова В. Д.* Апостольскій символъ (тамъ же, 1908 г. февр—мартъ). *Керенскаго В.* Школа ричліанскаго богословія. 356—376 стр. *Преображенскаго А.* Символь апостольскій (Пр. Соб. 1903 г. 6 кн.).

тангрскаго (между 361—370 г.), антиохійскаго (341 г.), лаодикійскаго (ок. 363—364 г.), сардикійскаго (347 г.), кареагенскаго (419 г.), константинопольскаго (394 г.) и кареагенскаго при Кипріанѣ (ок. 256 г.), ибо правила этихъ *деяти* соборовъ были рассмотрѣны и приняты на VI всел. соборѣ (2 прав.) и седьмомъ (1 пр.), а также въ принятыхъ церковію правилахъ *двухъ* константинопольскихъ соборовъ, бывшихъ при патр. Фотіи, именно—такъ называемомъ двукратномъ (861 г.), бывшемъ въ храмѣ св. Апостоловъ, и соборѣ, бывшемъ въ храмѣ св. Софіи (879—80 г.)¹⁾.

4. *Символъ вѣры св. Григорія чудотворца*, епископа неокесарійскаго (III в.), написанный имъ по особенному откровенію Божію и заключающій въ себѣ самое опредѣленное и точное ученіе о лицахъ Св. Троицы. Этотъ символъ, кромѣ того, что пользовался особеннымъ уваженіемъ неокесарійской церкви, и вселенскою церковію былъ одобренъ на VI вселенск. соборѣ (2-мъ прав.)²⁾.

5. *Символъ св. Афанасія* александрійскаго (Quicumque). Въ немъ, можно сказать, съ классическою ясностію, опредѣленностію и отчетливостію излагается ученіе о различіи и единосущіи трехъ лицъ въ Божествѣ, а также объ образѣ соединенія двухъ естествъ въ I. Христѣ. Но онъ не принадлежитъ ни св. Афанасію, ни его вѣку. Содержаніе его, направленное противъ лжеученій несторіанскаго и монофизитскаго (во второй половинѣ символа), указываетъ на возможность появленія его не ранѣе V-го вѣка. Появился онъ въ южной Галліи и затѣмъ постепенно распростра-

1) Объ авторитетѣ послѣднихъ соборовъ, поставляемыхъ въ греческой церкви наравнѣ съ авторитетомъ вселенскихъ соборовъ, см у пр. М. А. Остроумова, Очеркъ православнаго церковнаго права (стр. 227—229).—Постановленія вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ обыкновенно печатаются въ „Кормчей книгѣ“, издаваемой въ послѣднее время Св. Синодомъ подъ названіемъ: „Книга правилъ св. апостолъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. отецъ“.

2) Обыкновенно печатается символъ св. Григорія при „Православномъ исповѣданіи вѣры“ съ приложеніемъ повѣствованія св. Григорія нисскаго о томъ, какъ получилъ неокесарійскій епископъ откровеніе о вѣрѣ. Св. Григорія нис. Сл. о жизни св. Григорія чудотворца (VIII т. въ рус. пер.).

нился сначала въ западной церкви, а потомъ и въ восточной ¹⁾).

II. Кромѣ указанных вселенскихъ вѣроизложеній, имѣющихъ безусловное значеніе для познанія христіанской истины, въ церкви издавна вошли въ употребленіе частныя вѣроизложенія, принимавшіяся въ той или другой помѣстной церкви. Особенное значеніе частныя вѣроизложенія получили со времени отдѣленія отъ восточной церкви западной (римской) и выдѣленія изъ этой последней различныхъ протестантскихъ обществъ и сектъ. Каждое изъ обособившихся христіанскихъ обществъ по тѣмъ или другимъ побужденіямъ начало составлять болѣе или менѣе пространныя изложенія своей вѣры, въ которыхъ вмѣстѣ съ общехристіанскими истинами вѣры обыкновенно особенно пространно раскрывались положенія вѣры, принимаемыя только даннымъ обществомъ и которыя и вмѣстѣ со вселенскими вѣроизложеніями (поскольку они принимались обществомъ) составляли такъ называемыя *символическія книги* его. Значеніе символическихъ книгъ въ каждомъ изъ имѣющихъ имъ христіанскомъ религіозномъ обществѣ таково: каждый членъ или желающій быть членомъ общества обязуется содержать религіозное ученіе, заключающееся въ символическихъ книгахъ этого общества. Что же касается до значенія помѣстныхъ символическихъ книгъ для познанія безусловной христіанской истины, то оно опредѣляется ихъ сообразностью со вселенскими вѣроизложеніями и вообще различными данными древней вселенской церкви до раздѣленія церквей, когда еще не было ни римскаго католичества, ни протестантства, а была единая православная вселенская церковь.

Частныя изложенія вѣры или символическія книги въ восточной греко-россійской церкви суть слѣдующія:

1. *Православное исповѣданіе каволической и апостольской церкви восточной*. Составленное оно было кіевскимъ митрополитомъ Петромъ Могилою или по его благословенію и при его участіи. Разсмотрѣнное и принятое сначала на соборахъ кіевскомъ (1640 г.) и яскомъ (1643 г.), а затѣмъ одобренное и всѣми четырьмя восточными патріархами, оно единодушно принято было всею греческою церковію, какъ „исповѣданіе правое и чи-

¹⁾ Печатается обыкновенно при „Слѣдованной псалтири“. См. также *Аввасъ*. В Твор. въ рус. пер. IV т въ концѣ.

стое, не имѣющее въ себѣ ни малѣйшей примѣси отъ новизнъ какихъ-нибудь другихъ исповѣданій“¹⁾. Для русской церкви оно одобрено и утверждено патріархами Іоакимомъ (въ 1685 г.) и Адрианомъ (въ 1696 г.) и затѣмъ всероссійскимъ синодомъ. Составлено „Исповѣданіе“ главнымъ образомъ для охраненія чистоты православія отъ мнѣній римско-католическихъ и потому въ немъ замѣтенъ полемическій элементъ. Форма изложенія—вопросо-отвѣтная²⁾.

2. *Исповѣданіе* православной вѣры восточной церкви, составленное патріархомъ іерусалимскимъ Досифеемъ, рассмотрѣнное и признанное выраженіемъ истинной православной вѣры на соборѣ іерусалимскомъ въ 1672 г. Соотвѣтствіе истинной вѣрѣ, чистота этого изложенія, были засвидѣтельствованы всѣми восточными патріархами и другими многочисленными архипастырями греко-восточной церкви, когда они послали его отъ себя въ 1723 году великобританскимъ христіанамъ, какъ истинное изложеніе православной вѣры. Въ то же время первосвятители восточные послали его русскому Св. Синоду вмѣстѣ съ своими грамотами объ утвержденіи его. Принятое нашимъ Св. Синодомъ, какъ точное изложеніе православной вѣры, это изложеніе позднѣе (въ 1838 г., т. е. черезъ столѣтіе) было издано Св. Синодомъ на русскомъ языкѣ подъ сохраняющимся и въ настоящее время у насъ заглавіемъ: „*Посланіе патріарховъ православно-каволическія церкви о православной вѣрѣ*“. Посланіе отличается полемическимъ ха-

¹⁾ Грам. *Нектарія*, патр. іерусалимскаго, при „Исповѣданіи“ въ рус. пер. „Исповѣданія“. Сн. тамъ же грам. конст. патр. *Парвенія*. О принятіи этого „Исповѣданія“ всею греческою церковію засвидѣтельствовали и два восточныхъ собора: *іерусалимскій* 1672 г. (объ этомъ соборѣ см. ст. прот. А. В. Горскаго въ Приб. къ твор. св. отц 1871 г. XXIV т.) и *константинопольскій* 1691 г. Сн. ст. въ Хр. Чт. 1844 г. II ч. „О книгѣ, называемой: Прав. испов. кавол. и апост. церкви восточной“, и *Червяковскаго Е.* „Римскій катихизисъ“ и „Правосл. исповѣданіе“ II. Могилы. 1891 г. *Адриана*, патр. всеросс. „Воззваніе къ прав. христіанамъ“ по случаю изданія „Исповѣданія“ (Хр. Чт. 1843 г. IV ч.).

²⁾ Написано было „Исповѣданіе“ и представлено на рассмотрѣніе восточныхъ патріарховъ и соборовъ на греческомъ и латинскомъ языкахъ. Издано оно было первоначально на греческомъ языкѣ и для распространенія среди грековъ (въ Амстердамѣ. 1662 г.), а потомъ издаво было въ переводѣ съ греческаго на латинскій языкъ (но не латинскій оригиналъ П. Могилы) съ подлиннымъ греческимъ текстомъ (П. Норманомъ въ Лейпцигѣ, 1695 г.). На обоихъ же этихъ языкахъ издано „Исповѣданіе“ *Гуммелемъ* въ *Libri symbolici ecclesiae orientalis*. Ienae. 1843 г. Въ Россіи и на славянскомъ языкѣ въ переводѣ съ греческаго первое изданіе

ракторомъ (противъ протестантовъ); содержащееся въ немъ ученіе православной вѣры изложено въ 18 членахъ ¹⁾).

3. *Пространный христіанскій катихизисъ православныя каволическія восточныя церкви* Филарета, митр. московскаго. Въ немъ дается положительное, точное, отчетливое и сжатое, вмѣстѣ съ ясностію и удобопонятностію, по вопросамъ и отвѣтамъ, изложеніе православнаго ученія. По тщательномъ разсмотрѣніи, катихизисъ этотъ получилъ одобреніе Св. Синода, а также и вселенскихъ патріарховъ. Символическое значеніе онъ имѣетъ только въ русской православной церкви ²⁾. Какъ совершеннѣйшій образецъ катихизиса, катихизисъ митр. Филарета является необходимою учебною книгою для преподаванія закона Божія въ училищахъ, а какъ образецъ православнаго вѣроученія, переведенъ на многіе иностранныя языки ³⁾.

Примѣчаніе. Выраженіе ученія православной церкви и отлительныхъ его особенностей можно находить и въ нѣкото-

„Исповѣданія“ явилось въ 1696 г. На русскій языкъ „Исповѣданіе“, переведено было съ греческаго С.-Петербургскою дух. академіею и издано въ первый разъ въ 1830 г. Послѣ изданіе многократно повторялось для руководства православнымъ. Св. указ. ст. въ Хр. Чт. 1844 г. II т., а также *Груздева В.* въ Богосл. энцикл. IX т. ст. подъ словомъ „Катихизисы русскіе“.

¹⁾ Въ подлинникѣ, съ латинскимъ переводомъ, см. это „Исповѣданіе“ у *Киммеля* въ *Libri symb. eccl. orient.* Въ 1908 г. прот. I. Соловьевымъ въ качествѣ прибавленія къ ж. „Вѣра и Церковь“ издано было „Исповѣданіе“ подъ заглавіемъ „Посланіе восточныхъ патріарховъ къ епископамъ Великобританіи съ изложеніемъ вѣры православной“ на греческомъ языкѣ вмѣстѣ съ новымъ переводомъ его на русскій языкъ. Тоже „Посланіе“ см. еще въ Хр. Чт. 1838 г. I ч.

²⁾ Катихизисъ митр. Филарета постепенно, послѣ неоднократныхъ исправленій и дополненій, достигъ того своего совершенства, какой нынѣ имѣетъ. Первое его изданіе было въ 1823 г.; послѣ исправленій и строгой цензуры, въ 1827 г. явилось новое его изданіе, но и оно потребовало исправленій и дополненій; по одобреніи ихъ Св. Синодомъ катихизисъ съ этими исправленіями и дополненіями былъ напечатанъ въ 1839 г. и съ тѣхъ поръ и до нынѣ сохраняетъ свой неизмѣнный видъ. См. *Корсунскаго И. Н.* проф. Судьбы катихизисовъ митр. Филарета (Рус. Вѣстн. 1883 г. I кн.). *Его же.* Филаретъ, митр. Моск., въ своихъ катихизисахъ (Сборн. Общ. люб. дух. просв., изданный по случаю 100-лѣтняго юбилея со дня рожденія митр. Филарета). Критич. замѣчанія на краткій катих. м. Филарета, изданныя проф. *Н. И. Барсовымъ* въ Хр. Чт. 1881 г. II—III кн.

³⁾ Систематическое изложеніе извлеченій изъ указанныхъ вселенскихъ вѣроизложеній и символическихъ книгъ можно находить въ изданномъ *С. П. Никитскимъ* сборникѣ: „Вѣра православной восточной греко-російской церкви по ея символическимъ книгамъ“. Москва. 1887 г.

рыхъ особенныхъ исповѣданійхъ, составленныхъ и содержи-
мыхъ церковію въ богослужебныхъ книгахъ для частныхъ
случаевъ. Таковы: 1) *Присяга епископская*; 2) *Догматиче-
скіе вопросы*, предлагаемые приходящимъ къ единой, святой,
соборной и апостольской церкви отъ жидовъ и отъ сарацинъ
(т. е. магометанъ); 3) *Исповѣданіе вѣры*, произносимое об-
рашающимися къ православной церкви изъ другихъ христіан-
скихъ исповѣданій, гдѣ обозначены отличительныя черты пра-
вославія отъ вѣрованій неправославныхъ, и 4) *Формула от-
лученія отъ церкви* изъ 12 членовъ, произносимыхъ въ не-
дѣлю православія. Хотя всѣ эти исповѣданія не суть симво-
лическія книги, но могутъ служить въ извѣстныхъ случаяхъ
свидѣтельствомъ для подтвержденія православнаго ученія ¹⁾.

§ 8. Разныя дѣленія догматовъ и значеніе этихъ дѣ- леній въ православномъ Догматическомъ Богословіи.

Догматы могутъ быть разсматриваемы съ разныхъ сторонъ; от-
сюда возникли разныя дѣленія догматовъ; однакожъ не всѣ они
могутъ быть признаны правильными. Такъ, ихъ дѣлятъ на *биб-
лейскіе*, какъ содержащіеся въ Библии или вообще въ откровеніи,
и *церковные*, т. е. проповѣдываемые только церковію. Такое дѣ-
леніе не примѣнимо къ догматамъ православной церкви, ибо цер-
ковныхъ догматовъ—такихъ, которые были бы отличны отъ биб-
лейскихъ и не имѣли основанія для себя въ откровеніи, нѣтъ въ
православной церкви; таковыя могутъ быть только въ церквахъ
или обществахъ неправославныхъ, каковы, напр., догматы римской
церкви о главенствѣ и непогрѣшимости папы, о непорочномъ за-
чатіи Божіей Матери и пр. Съ православной точки зрѣнія дог-
маты могутъ быть называемы развѣ *библейско-церковными* въ
томъ смыслѣ, что получая свое содержаніе въ Библии, совмѣстно

¹⁾ Въ изданіи *Куммеля* Libri symbol. eccles. orientalis къ символиче-
скимъ книгамъ восточной церкви отнесены и такія, которыя вовсе не
суть православныя символическія книги, именно: 1) Исповѣданіе прав.
вѣры *Геннадія*, конст. патріарха, хотя оно, точно, православно и имѣетъ
свою относительную важность (см. это „Исповѣданіе“ въ рус. пер. въ Хр.
Чт. 1828 г. XXIX ч.); 2) Исповѣданіе правосл. вѣры (не свободно отъ
погрѣшностей въ ученіи о таинствахъ) *Митрофана Критопула*, быв-
шаго впоследствии патріархомъ александрійскимъ (см. въ рус. перев.
въ Хр. Чит. 1844 г. III ч.; 1846 г. II ч.), и 3) Исповѣданіе вѣры (совер-
шенно кальвинское), извѣстное подъ именемъ *Кирилла Лукариса*, пат-
ріарха цареградскаго, но вовсе ему не принадлежащее. „

съ этимъ свою опредѣленность, форму и догматическое значеніе получаютъ отъ церкви и въ церкви.

Столь же невѣрно и дѣленіе догматовъ (у протестантовъ) на *существенные*, которые необходимо принимать и исповѣдывать для полученія спасенія, и догматы *несущественные*, которые можно принимать, но можно, будто бы, и отвергать безъ вреда для спасенія. Оно, *во-первыхъ*, противорѣчитъ св. Писанію. Христосъ Спаситель, давая заповѣдь апостоламъ: *идите научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мѣ. 28, 19. 20), присвокупилъ къ ней, безъ всякаго различія Своихъ догматовъ: *уже въру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а уже не иметъ въры*, очевидно, вообще ученію апостольскому, *осужденъ будетъ* (Мр. 16, 16). И апостолы, дѣйствительно, сообщили людямъ *всю волю Божию* (Дѣян. 20, 25), чего не было бы надобности имъ дѣлать, если бы не всѣ возвѣщенные Спасителемъ истины, а только нѣкоторыя были необходимы для спасенія. Равнымъ образомъ, если бы иное изъ ихъ ученія можно было отвергать безъ вреда для спасенія, то они не выражали бы одобренія тѣмъ, которые свято памятовали все ихъ ученіе (1 Кор. 11, 2), а также и не изрекали анаѣмы на тѣхъ, которые осмѣлились бы извратить или отвергнуть что-либо въ ихъ ученіи (Гал. 1, 8). *Во-вторыхъ*, указанное дѣленіе несогласно съ св. Преданіемъ и дѣйствованіемъ православной церкви, которая съ самаго начала своего всегда признавала еретиками не только людей, отвергавшихъ или извращавшихъ основныя истины вѣры, но и людей, отвергавшихъ и искажавшихъ и такія истины, которыя считаются нынѣ протестантами за несущественныя (напр., предала анаѣмѣ иконоборцевъ за непочитаніе св. иконъ и св. мощей угодниковъ Божіихъ). Правда, не всѣ члены церкви, за недостаткомъ нужныхъ способовъ или способностей, обладаютъ вѣдѣніемъ всего, относящагося къ вѣрѣ; церковь довольствуется въ отношеніи къ таковымъ и не полнымъ знаніемъ ими истинъ вѣры (знаніемъ основныхъ и общихъ истинъ вѣры), но это не тоже, что сознательное непринятіе или отверженіе этихъ истинъ подъ предлогомъ, что онѣ не существенны для спасенія. *Въ-третьихъ*, названное дѣленіе догматовъ, при

практическомъ его примѣненіи, ведетъ къ неустранимымъ трудностямъ и опасностямъ для вѣры. Какіе догматы откровенія должно считать за существенные, какіе за несущественные? И чѣмъ должно руководиться въ опредѣленіи, что существенно въ откровеніи, что несущественно? Опытъ самихъ протестантовъ показываетъ, что доселѣ они и всѣ ихъ ученые не согласились между собою, какія истины откровенія надобно считать за существенные догматы, и какія нѣтъ: одни считаютъ существеннымъ одно, другіе—иное; и это понятно, какъ скоро разуму отдѣльныхъ лицъ усвоено право опредѣлять, что существенно, что несущественно въ откровеніи. Вѣрующіе же чрезъ это обрекаются на постоянныя колебанія и смущенія въ дѣлахъ вѣры, на неувѣренность въ томъ, на правомъ ли пути ко спасенію они стоятъ, что можетъ приводить къ безнадежности въ дѣлѣ спасенія.

Смотря на догматы въ ихъ взаимномъ отношеніи между собою, раздѣляютъ ихъ на догматы *общіе и основныя*, иначе называемые *членами вѣры* (*ἄρθρα τῆς πίστεως*), изъ которыхъ каждый заключаетъ въ себѣ по нѣскольку другихъ догматовъ, или, по крайней мѣрѣ, служить для нихъ какимъ либо основаніемъ, и догматы *частныя* (*δόγματα τῆς πίστεως*), выведенныя изъ первыхъ, или на нихъ основывающіяся. Совокупность общихъ догматовъ изложена въ символѣ вѣры. Выводъ и опредѣленіе догматовъ частныхъ, на основаніи символа вѣры, св. церковь предлагаетъ намъ въ своихъ пространныхъ исповѣданіяхъ, или *катихизисахъ*. Это раздѣленіе догматовъ, какъ вполне согласное со взглядомъ на нихъ самой православной церкви, должно быть допущено и въ православной Догматикѣ и имѣетъ свою важность. Оно объясняетъ намъ, что, принимая члены вѣры, предлагаемые намъ церковью въ символѣ, мы уже тѣмъ самымъ обязываемся принимать и всѣ частныя догматы, какіе выводятся изъ этихъ членовъ церкви, а отвергая какой либо изъ частныхъ догматовъ, неизбежно, хотя и прикровенно, отвергаемъ и самый членъ вѣры, изъ котораго догматъ тотъ выведенъ. Однако эту выводимость однихъ догматовъ изъ другихъ ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что выводимые догматы не суть догматы откровенія, а суть лишь умозаключенія церкви.

Обращая вниманіе на отношеніе догматовъ къ нашему уму,

ихъ раздѣляютъ на догматы *непостижимые* для разума, или тайны, и на догматы *постижимые* для него. Первые называютъ еще догматами *чистыми* (*pura*), такъ какъ они основываются на одномъ только сверхъестественномъ откровеніи (напр. о Св. Троицѣ, искупленіи, освященіи, воскресеніи мертвыхъ и др.), послѣдніе—догматами *смѣшанными* (*mixta*), такъ какъ они извѣстны намъ не только изъ сверхъестественнаго откровенія, но вмѣстѣ и изъ естественнаго разума (напр. о единствѣ и свойствахъ Божіихъ, промыслѣ Божіемъ, безсмертіи души и др.). Дѣленіе это также справедливое.

Разсматривая догматы со стороны ихъ раскрытія церковію, различаютъ догматы *раскрытые* (*explicita*) и догматы *нераскрытые* (*implicita*). Это дѣленіе имѣетъ основаніе въ существѣ самого дѣла, потому что, дѣйствительно, есть въ церкви догматы, которые опредѣлены на вселенскихъ соборахъ даже въ подробностяхъ, каковы, напр., догматы о Пресвятой Троицѣ, о соединеніи двухъ естествъ въ І. Христа, и есть догматы, которые въ подробностяхъ не опредѣлены, напр., догматы о частномъ судѣ, о паденіи злыхъ духовъ, о дняхъ творенія, происхожденіи душъ и др., относительно которыхъ поэтому позволительны въ Догматикѣ такъ называемыя *мнѣнія*. Раскрытыми или нераскрытыми догматы однако могутъ называться только *относительно*; это потому, что какъ нѣтъ догматовъ, которые были бы совершенно не раскрыты въ церкви,—о каждомъ непременно существуетъ въ ней какое либо ясное ученіе,—такъ точно нѣтъ догматовъ, раскрытыхъ до малѣйшихъ подробностей: о каждомъ догматѣ всегда можно предложить такіе вопросы, на которые отвѣтовъ не найдемъ въ положительномъ ученіи церкви, и надобно будетъ ограничиваться только частными мнѣніями, своими ли, или древнихъ знаменитыхъ пастырей церкви.

Существуетъ еще дѣленіе догматовъ на догматы *общіе* у церкви православной съ церквами и обществами неправославными, и догматы ея *особенные*, отличительные, именно тѣ, которые только она одна сохранила въ цѣлости, по наслѣдству отъ древней церкви вселенской, а прочія христіанскія общества или извратили, или совсѣмъ отвергли. Это дѣленіе, какъ сообразное съ существомъ дѣла, также можетъ быть принято.

§ 9. Краткій очеркъ исторіи православной Догматики.

Догматическое Богословіе, какъ наука, развивалось постепенно, какъ постепенно раскрывались и уяснялись въ сознаниі вѣрующихъ и самыя догматы, и только послѣ цѣлаго ряда догматическихъ трудовъ предшествовавшихъ вѣковъ оно могло достигнуть того состоянія, въ какомъ находится въ настоящее время. Въ исторіи ея постепеннаго развитія отъ ея появленія и до настоящаго времени можно различить три періода: *первый періодъ* обнимаетъ собою состояніе науки въ первые семь вѣковъ христіанства, — отъ учениковъ мужей апостольскихъ до появленія „Точнаго изложенія православной вѣры“ св. Іоанна Дамаскина (730—750 г.); *второй періодъ* — отъ св. І. Дамаскина до митр. кievскаго Петра Могилы (1631—1647 г.); *періодъ третій* — съ половины XVII в. до нашихъ дней ¹⁾.

Періодъ первый. Въ первые семь вѣковъ христіанства еще не появилось Догматическаго Богословія въ формѣ науки и системы, хотя опыты представить христіанское вѣроученіе въ нѣкоторой системѣ и предпринимались. Главнѣйшее же значеніе этого періода въ томъ состоитъ, что въ это время выработаны были *научный способъ* (методъ) изслѣдованія догматовъ вѣры, и научнымъ образомъ, соотвѣтственно запросамъ того времени, изслѣдованы были всѣ частныя догматы вѣры, и такимъ образомъ по частямъ изъяснено было все *содержаніе* науки.

Начало научному способу изслѣдованія и изложенія догматовъ, преподаваемыхъ Христомъ и апостолами въ формѣ простой и общедоступной, положено было уже въ первые три вѣка христіанства. Появленіе его вызвано было особыми обстоятельствами первенствующей церкви. Главнѣйшими изъ нихъ были: 1) *переходъ въ нѣдра церкви Христовой ученыхъ язычниковъ*. Таковы были, напр., такіе ученѣйшіе и образованнѣйшіе мужи своего

¹⁾ Литература — Макарія митр. Прав. Догм. Богосл. I т. §§ 6—8. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. I т. §§ 16—19. Пявницкаго В. О. проф. О судьбахъ богословской науки въ нашемъ отечествѣ (Тр. Кіев. Ак. 1869 г. 11—12 кн.; по поводу этой статьи: Пр. Об. 1870 г. I т.; Тр. Кіев. Ак. 1871 г. 3 кн.). Вѣльева А. Д. проф. Въ Богосл. энцикл. изд. ж. „Странникъ“ ст. подъ словомъ: „Догматич. Богословіе Исторія Догматики, какъ науки“ IV т.

времени, какъ св. Іустинъ философъ, Аристидъ, Аѳинагоръ, Татіанъ и др. Всѣ они принимали христіанство послѣ того, какъ собственнымъ опытомъ познали бесплодность усилій найти истину внѣ христіанства—въ философскихъ системахъ; для такихъ лицъ, продолжавшихъ и по принятіи христіанства считать себя философами, составляетъ неотразимую потребность ихъ духа—мыслить объ истинѣ, хотя-бы и богооткровенной, подъ разсудочными и научными формами. 2) *Появленіе враговъ христіанства въ лицъ языческихъ мудрецовъ*, пытавшихся отвергнуть его божественность. Въ борьбѣ съ ними недостаточно было показывать, чему учить христіанство, но надлежало и доказывать догматы и защищать ихъ съ тѣмъ же оружіемъ, которое сами они считали дѣйствительнымъ и сильнымъ, и которымъ сами пользовались, т. е. съ оружіемъ образованія и науки; безъ этого всякаго рода попытки къ защитѣ должны были бы оставаться совершенно бесплодными. 3) *Появленіе еретиковъ*. Многіе, принимая христіанство, не въ состояніи были отказаться въ то же время отъ прежнихъ своихъ философскихъ убѣжденій и потому обнаруживали попытки примирить откровенное ученіе съ началами той или другой философій, что и приводило ихъ къ извращенію догматовъ; такъ какъ свои заблужденія они отстаивали при пособіи науки, то не иначе могли быть и опровергаемы, какъ при пособіи науки и употребленіи научныхъ приемовъ. Подъ вліяніемъ указанныхъ причинъ ученый способъ изслѣдованія христіанскихъ догматовъ появился весьма рано: начало ему положено было первымъ христіанскимъ философомъ, св. *Іустиномъ мученикомъ*. Онъ, и слѣдовавшіе за нимъ апологеты II-го вѣка: *Татіанъ*, *Аѳинагоръ* философъ, *Аристидъ* и св. *Феофилъ* антиохійскій направляли свою ученую дѣятельность по преимуществу на защиту вѣры Христовой отъ язычества и его враждебной христіанству философій ¹⁾. Въ борьбѣ противъ христіанско-еретическаго гностицизма сдѣ-

¹⁾ Сочиненія древнихъ христ. апологетовъ на русскій языкъ переведены свящ. П. Преображенскимъ, покойнымъ издателемъ „Прав. Обзоръ-нія“. Москва, 1867 г.—Изслѣдованія о трудахъ апологетовъ: *В. Скворцова*. Филос. отцевъ и учит. церкви. *И. Феверсова*. Оч. запад. аполог. литературы (см. выше, стр. 93 прим.) *И. Смирнова*. Очеркъ исторіи дух. просвѣщ. въ древн. хр. церкви (Чт. люб. д. пр. 1871, 2—7; 1872, 1).—Раскрытіе догматическихъ истинъ въ писаніяхъ апологетовъ (тамъ же, 1869 г. 9 кн.).

ланъ шагъ далѣе на пути къ научному раскрытію догматовъ, когда ученые мужи древности вынуждены были не только опровергать при посредствѣ научныхъ приѣмовъ еретическій гносисъ, но и противопоставить ложному гносису истинное знаніе христіанской вѣры. Св. *Ириней, еп. ліонскій* ¹⁾ и *Тертуліанъ* ²⁾ примѣнили научный методъ при опроверженіи еретическаго гносиса для доказательства той мысли, что истина дарована Христомъ чрезъ апостоловъ церкви и въ ней хранится, и что внѣ ея нѣтъ ни истины, ни истиннаго знанія, а знаменитые наставники и воспитанники александрійской школы, *Климентъ александрійскій* и особенно *Оригенъ*, не ограничиваясь этимъ, наружили рѣшительную попытку противопоставить еретическому гносису истины христіанской вѣры въ формѣ системы научнаго знанія (истинно-христіанскій гносисъ). Таковымъ опытомъ со стороны Климента было сочиненіе *Стромата* (ковры или ткань),—опытъ довольно полнаго собранія и изложенія догматовъ вѣры, иногда не безъ перевѣса философскаго элемента въ ущербъ вѣрѣ ³⁾. Это однако еще не есть научная система вѣроученія; догматическія истины въ этомъ опытѣ изложены вмѣстѣ съ нравственными, историческими и философскими; нѣтъ въ немъ и должной внутренней связи и послѣдовательности между частями. Выше „Строматъ“ стоитъ опытъ систематическаго изложенія догматовъ, представленный Оригеномъ въ сочиненіи „*Περὶ ἀρχῶν*“ (О началахъ), во многомъ уже приближающійся къ требованіямъ науки. Въ раскры-

1) Сочиненіе его „Обличеніе и опроверженіе лжеименнаго гносиса“ переведено свящ. П. Преображенскимъ. Москва. 1868 г. Изслѣдованія о немъ: Д. О. Гусева Догматич. система св. Ириней (Пр. Соб. 1874, II—III). К. Сковрцова. Философское ученіе св. Ириней (Тр. К. Ак. 1867, № 11).

2) Сочиненія Тертуліана на русскомъ языкѣ существуютъ въ переводѣ Е. Корячева, въ двухъ томахъ. Спб. 1847 г. Переводъ съ крупными недостатками. Въ „Трудахъ Кіев. Дух. акад.“ съ 1909 г. начать печатаніемъ новый переводъ произведеній Тертуліана.—Попова К. Тертуліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія. Кіевъ. 1880 г. Соч. И. Реверсова, К. Сковрцова и др. См. выше.

3) Всѣ извѣстныя творенія Климента алекс. переведены на русскій языкъ съ подлиннаго текста И. Корсунскимъ. Переводъ „Строматъ“, съ учеными примѣчаніями, изданъ въ 1892 г., въ Ярославль.—К. Поповъ. Вѣра и ея отношеніе къ религіозному знанію по уч. Климента ал. Кіевъ. 1883.

тии нѣкоторыхъ догматовъ Оригенъ впрочемъ уклонился отъ чистоты православія ¹⁾).

Въ дальнѣйшее время—въ эпоху вселенскихъ соборовъ—стоитъ уже выше всякаго сомнѣнія вопросъ объ умѣстности и необходимости въ извѣстныхъ случаяхъ научнаго метода при изложеніи христіанскихъ догматовъ, а также о пользѣ и необходимости употребленія для этой цѣли какъ вообще всѣхъ свѣтскихъ наукъ, такъ и особенно философіи. Въ IV-мъ в. методъ этотъ былъ общепотребительнымъ у писателей церкви, особенно же у Афанасія и Василія Великихъ, Григорія Богослова и Григорія нисскаго; въ V—достигъ еще высшей степени своего развитія—у блж. Θεодорита, еп. кирскаго, Кирилла александрійскаго и болѣе всѣхъ—у блж. Августина. Отъ представителей церкви научнаго изложенія истинъ вѣры требовали тогда самыя обстоятельства и прежде всего враги церкви—еретики, вооруженные многостороннею ученостію и силою діалектики. Чтобы вести успѣшно борьбу съ ними, и защитники православія должны были пользоваться тѣмъ же оружіемъ. Широкое распространеніе образованія между самими христіанами для пользы ихъ также побуждало пастырей церкви излагать истины вѣры научнымъ образомъ. Во времена вселенскихъ соборовъ даже и простой народъ не стоялъ вдали отъ діалектическихъ споровъ о догматахъ вѣры, возникавшихъ

¹⁾ Въ полномъ видѣ сочиненіе „О началахъ“ сохранилось только въ вольномъ латинскомъ переводѣ Руфина. Недавно оно переведено на русскій языкъ и издано Казанскою дух. акад. въ 1899 г. съ особымъ введеніемъ и примѣчаніями. Раздѣляется оно на четыре книги. Догматы раскрываются собственно въ *первой*—о Богѣ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, о богопознаніи, о высшихъ духахъ, ихъ свободѣ, паденіи и различіи духа отъ матеріи, и *второй*—о твореніи міра и человѣка, о воплощеніи Слова, о дѣйствіи Духа Св. въ пророкахъ и апостолахъ, о душѣ, воскресеніи, наградахъ и наказаніяхъ—книгахъ, въ *третьей* же—разсужденія отчасти догматическаго, а преимущественно нравственнаго, а въ *четвертой*—герменевтическаго характера. Въ разсужденіяхъ преобладаетъ философскій духъ предъ вѣрою въ откровеніе. Изъ несогласныхъ съ обще-церковною вѣрою здѣсь встрѣчаются мнѣнія, носящія отпечатокъ неоплатонической философіи: о происхожденіи міра отъ вѣчности, предсуществованіи душъ, вѣчности адскихъ мученій и т. п.—Изслѣдованія объ ученіи Оригена. *Малеанскаго Г.* свящ. (еп. Сильвестра). Догматическая система Оригена. Кіевъ. 1870 г. *Болотова В. В.* Уч. Оригена о Св. Троицѣ. Спб. 1879 г. *Θ. Елеонскаго.* Уч. Оригена о божествѣ Сына Божія и Духа Св. и объ отношеніи Ихъ къ Отцу (Хр. Чт. 1879, II).

между поборниками православія и еретиками; они проникали въ его среду и онъ слѣдилъ съ живымъ вниманіемъ за ихъ ходомъ и направленіемъ, ожидая сильнаго и побѣдоноснаго слова отъ своихъ пастырей къ торжеству истины. Столь усиленному запросу научнаго защищенія и обоснованія истинъ вѣры соотвѣтствовала и дѣятельность знаменитыхъ учителей церкви этого времени. Но такъ какъ въ церкви появлялись ложныя ученія о частныхъ догматахъ, то, естественно, и усилія защитниковъ православія направлялись на уясненіе частныхъ догматическихъ истинъ; вслѣдствіе этого мы можемъ найти въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви этого періода по частямъ научныя изслѣдованія, касающіяся почти всѣхъ истинъ, входящихъ въ кругъ содержанія Догматики. Въ связи съ этимъ, естественно, еще болѣе замѣтною, чѣмъ прежде, стала въ это время потребность и въ возможно полномъ, совокупномъ и болѣе или менѣе систематическомъ изложеніи догматовъ. Поэтому появились и опыты совокупнаго изложенія догматовъ въ нѣкоторой системѣ, хотя еще неполной, несовершенной и безъ строгаго отдѣленія этихъ истинъ, какъ предмета Догматическаго Богословія, отъ всѣхъ другихъ христіанскихъ истинъ. Сюда относятся:

1) *Катихизическія поученія* св. Кирилла іерусалимскаго. Ихъ два рода: *огласительныя* (числомъ 18), сказанныя къ готовящимся ко крещенію, и *тайноводственныя* (числомъ 4), сказанныя новопросвѣщеннымъ (въ 347—348 г.). Въ первыхъ св. отецъ подробно изъясняетъ догматическое ученіе въ порядкѣ членовъ символа вѣры, употреблявшагося тогда въ церкви іерусалимской, а въ послѣднихъ передаетъ ученіе о таинствахъ: крещеніи, мѣропомазаніи и причащеніи, излагая вмѣстѣ и обязанности новокрещенныхъ; въ главнѣйшихъ чертахъ поученія содержать такимъ образомъ весь составъ древнѣйшаго церковнаго вѣроученія. Истины вѣры излагаются въ нихъ впрочемъ безъ строгаго разграниченія отъ нравственныхъ, и въ духѣ болѣе проповѣдническомъ, чѣмъ научномъ ¹⁾).

2) *Большое катихизическое слово* (*Λόγος κατηχητικός ὁ μέ-*

¹⁾ На русскомъ языкѣ эти поученія извѣстны въ переводѣ моск. архіеп. Амвросія (Москва. 1772 г.), въ переводѣ, сдѣланномъ при Ярославской семинаріи (1822 г.) и Московской дух. академіи. Первое изд. 1855 г.

уас) св. Григорія нисскаго (ск. ок. 394 г.), содержащее въ себѣ (въ XI главахъ) богословско-философскую защиту противъ нападеній и положительное раскрытіе догматовъ: о Св. Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, о крещеніи, евхаристіи и послѣдней участи человѣка ¹⁾).

3) *Сокращенное изложеніе божественныхъ догматовъ* блаж. Θεодорита (ум. ок. 457 г.). Въ этомъ опытѣ (собственно въ I—XXIII главахъ) излагаются исключительно одни догматы вѣры отдѣльно отъ прочихъ христіанскихъ истинъ и безъ всякихъ отступленій, излагаются послѣдовательно и отчетливо, но дѣйствительно кратко и при томъ не всѣ ²⁾).

4) *О градѣ Божіемъ* (De civitate Dei) блаж. Августина († 430 г.). Хотя главная цѣль этого обширнаго сочиненія (въ 22 книгахъ)—не догматическая, а философско-историческая, но въ немъ довольно обстоятельно и въ научномъ отношеніи раскрываются догматы о Богѣ, о твореніи, объ ангелахъ, о человѣкѣ и его паденіи, о церкви, о воскресеніи, судѣ, о вѣчныхъ наградахъ и наказаніяхъ, въ противоположность ложному ученію язычниковъ о тѣхъ же самыхъ предметахъ. „*Энхиридіонъ* (или „Ручная книга“) *къ Лаврентію*“, —сочиненіе, содержащее въ себѣ также опытъ цѣлостнаго изложенія догматовъ вѣры, но по характеру и методу болѣе напоминающее наши катихизисы. чѣмъ научную систему ³⁾).

¹⁾ Въ изданныхъ Моск. дух. академіею твореніяхъ св. Григорія нискаго въ русскомъ переводѣ помѣщено это слово въ IV томѣ.—Издѣданія объ его ученіи: *Несмѣлова В.* Догм. система св. Григорія нискаго. Казань, 1887 г. *Мартинова А. В.* Антропология Григорія нискаго. (Пр. къ глос. св. Отц. 1886, XXXVIII). *Его же.* Эсхатология св. Григорія нискаго. (1883, XXXII). *К. Скворцова.* Уч. св. Григорія нискаго о достоинствѣ природы чело-вѣческой (Тр. К. Ак. 1865, № 10).

²⁾ Это произведеніе блаж. Θεодорита составляетъ пятую книгу обширнаго его сочиненія подъ заглавіемъ: „Краткое изложеніе зловреднаго еретическаго ученія“. Въ первыхъ четырехъ книгахъ этого сочиненія опровергаются еретическія ученія, а въ V кн. первые 23 главы догматическаго, а послѣднія 6 главъ нравоучительнаго и полемическаго содержанія. См. твор. блаж. Θεодорита рус. пер. изд. Моск. дух. ак. 1859 г. VI ч. Изслѣдованіе о немъ: *Глубоковскаго Н. Н.* Блаж. Θεодоритъ, еп. кирскій. I—II т. Москва. 1890 г.

³⁾ Въ рус. перев. „О градѣ Божіемъ“ издано Киев. дух. академіею. Твореній бл. Августина томы III (книги I—VII), IV (кн. VIII—XIII), V (кн. XIV—XVII) и VI (кн. XVIII—XX I). Изслѣд. объ этомъ произведеніи: *М. Красина*, Твореніе бл. Августина „De civitate Dei“, какъ апологія христ.

Таково состояніе догматической науки въ періодъ первый. Немало сдѣлано было въ этотъ періодъ уже для формы науки: работали былъ научный методъ изслѣдованія догматовъ и освященъ словомъ и дѣломъ отцевъ церкви. Сущность метода состояла въ томъ, что пастыри церкви, излагая или защищая какой-либо догматъ, старались точнѣе опредѣлить его смыслъ, раскрывали его изъ св. Писанія и св. Преданія, и для этого нерѣдко указывали на примѣръ апостольскихъ церквей, на св. пѣсни, молитвы и обряды, издревле употреблявшіеся въ церкви, или приводили рядъ свидѣтельствъ изъ писаній предшествовавшихъ учителей, и заимствовали изреченія изъ актовъ мученическихъ; вмѣстѣ съ тѣмъ позволяли себѣ разсудочныя соображенія о догматахъ, выводили слѣдствія изъ откровенныхъ истинъ, строили силлогизмы, вдавались даже, по временамъ, въ діалектическія тонкости, особенно въ спорахъ съ еретиками, пользовались, гдѣ находили умѣстнымъ, свидѣтельствами самихъ языческихъ писателей, вообще не пренебрегали ничѣмъ, что только могла представить въ пользу той или другой христіанской истины тогдашняя философія и вообще ученость. Появились въ это время и начатки совокупнаго изложенія догматовъ; если они и были несовершенны, то это должно было вызывать послѣдующихъ отцевъ на произведеніе болѣе совершенныхъ. Но несравнимъ этотъ періодъ ни съ какимъ другимъ по отношенію къ содержанію науки. Тогда изслѣдованы, утверждены и ограждены со всѣхъ сторонъ самыя ея начала, тогда рассмотрѣны во всѣхъ, даже малѣйшихъ подробностяхъ и всѣ частныя догматы; написаны многочисленнѣйшіе и часто обширнѣйшіе догматическіе трактаты и разсужденія, такъ что оставалось только воспользоваться этими матеріалами, чтобы построить изъ нихъ прочное зданіе науки. То былъ періодъ Догматики вселенскихъ соборовъ и св. отцевъ, періодъ богатѣйшій и образцовый.

Периодъ второй. Второй періодъ въ исторіи Догматическаго Богословія открывается появленіемъ въ половинѣ VIII-го вѣка замѣчательнѣйшаго въ древности догматическаго произведенія,

въ его борьбѣ съ рим. язычествомъ. Казань. 1873 г. Іером. *Григорія*. Соч. бл. Августина „О градѣ Божіемъ“, какъ опытъ хр. философіи исторіи (Вѣра и Разъ 1891. I, 2). „Энхиридионъ“ въ рус. пер. напечатанъ приложеніемъ къ „Труд. Кіев дух. ак.“ за 1908 г.

стоящаго выше всѣхъ прежнихъ догматическихъ опытовъ. Это—*„Точное изложеніе православной вѣры“* св. І. Дамаскина, составляющее эпоху въ исторіи догматической науки. Его произведеніе уже не опытъ только совокупнаго изложенія догматовъ, а въ строгомъ смыслѣ научная догматическая система, хотя и не вполне обладаетъ всѣми совершенствами, требуемыми нынѣ отъ науки. Планъ въ сочиненіи естественный, сообразный съ существомъ дѣла; въ общемъ и существенномъ онъ обнимаетъ собою всю область христіанскаго вѣроученія и главнѣйшимъ его предметамъ даетъ свое мѣсто и значеніе, только въ частности замѣчаются въ немъ нѣкоторые недостатки¹⁾. Методъ въ изложеніи и раскрытіи догматовъ вполне соответствуетъ существу предмета и требованіямъ науки. Исполненный ревностію объ истинномъ благочестіи, въ которой воспитанъ, глубоко изучивъ слово Божіе и творенія свв. отцовъ, которыя читалъ непрестанно, опытный также и искусный въ философіи, особенно діалектикѣ (Аристотеля), равно и въ другихъ наукахъ, св. отецъ, мысль, содержащуюся въ догматѣ, всегда обосновываетъ на св. Писаніи, освѣщаетъ ее обильнымъ свѣтомъ церковнаго преданія, и не пренебрегаетъ въ то же время никакими данными, представляемыми современною ему наукою, чтобы приблизить ее на сколько возможно къ разуму человѣческому. Но что особенно придаетъ важ-

¹⁾ *Ἐκδοσις* или *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως* св. І. Дамаскина, раздѣленное имъ самимъ на 100 главъ, а позднѣе учениками П. Ломбарда на четыре книги, представляетъ слѣдующее расположеніе содержащихся въ немъ предметовъ: въ *первой* книгѣ—уч. о Богѣ: Его непостижимости, бытіи, единствѣ по существу, троичности въ лицахъ и объ Его свойствахъ; во *второй* книгѣ—ученіе о твореніи и его главнѣйшихъ видахъ, о промыслѣ, предвѣдѣніи и предопредѣленіи; въ *третьей* книгѣ—о домостроительствѣ нашего спасенія: уч. о лицѣ Искупителя и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія; въ *четвертой* книгѣ—продолженіе уч. объ искупленіи и усвоеніи вѣрующими искупленія—о вѣрѣ, таинствахъ (о крещеніи и евхаристіи), о почитаніи святыхъ, мощей, иконъ, о дѣвствѣ и пр. и уч. объ окончаніи домостроительства,—объ антихристѣ, воскресеніи мертвыхъ, вѣчныхъ наградахъ и наказаніяхъ. На русскомъ языкѣ „Изложеніе“ существуетъ въ переводѣ Моск. дух. акад., составляющемъ библиографическую рѣдкость. Последнее (4 е) изд. 1855 г. Есть и нѣсколько переводовъ на славянскій языкъ; древнѣйшій—Іоанна, ексарха болгарскаго (X в.). Новый переводъ „Точнаго изл. прав. в.“ сдѣлавъ и издавъ съ учеными примѣчаніями профессоромъ С.-Петербур. дух. ак. А. А. Бронзовымъ. Спб. 1894 г.

ность и цѣну системъ І. Дамаскина, это—ея строгая вѣрность духу древней вселенской церкви. Св. отецъ не говоритъ ничего такого, что не было опредѣлено вселенскими и помѣстными соборами, или не было уяснено древними отцами и учителями церкви; его мысль есть мысль древней вселенской церкви. Въ этомъ отношеніи трудъ св. Дамаскина можно назвать Догматикой древне-церковною и древне-отеческою. Онъ по истинѣ—„уста и толкователь всѣхъ богослововъ“ (древнихъ).

Появленіе богословія св. І. Дамаскина было важнѣйшимъ событіемъ для всей церкви, какъ восточной, такъ и западной, находившихся еще въ единеніи. Опытъ гармоническаго сочетанія вѣры съ интересами науки, представленный Дамаскинымъ, ясно показывалъ, что можно и даже нужно, въ цѣляхъ большаго успѣху вѣры, излагать ея догматы въ системѣ и научнымъ образомъ, примѣнительно къ потребностямъ современнаго образованія, при соблюденіи одного важнаго условія—строгой вѣрности духу ученія вселенской церкви. Но, къ прискорбію, данный Дамаскинымъ примѣръ въ теченіи многихъ вѣковъ не находилъ себѣ ни на западѣ, ни на востокѣ—въ Греціи достойныхъ подражателей. Западные богословы не долгое время съ должнымъ вниманіемъ смотрѣли на Догматику Дамаскина. Вскорѣ—съ конца IX и особенно съ половины XI в. церковь западная, увлекшись духомъ нововведеній и возведши на степень догматовъ нѣкоторыя частныя мнѣнія, измѣнила древней церкви и отпала отъ православной восточной церкви. Съ тѣхъ поръ и судьба богословія сдѣлалась различною въ церкви римской и на востокѣ. На западѣ возникла и утвердилась схоластика, подъ вліяніемъ которой западъ создалъ свой особый идеалъ догматической науки; трудъ Дамаскина былъ забытъ (со временъ Оомы Аквината). На востокѣ же—въ Греціи его Догматика непрерывно пользовалась своимъ заслуженнымъ уваженіемъ, что доказываютъ многочисленные списки ея на греческомъ языкѣ, идущіе черезъ всѣ вѣка. Тѣмъ не менѣе и здѣсь не появилось опытовъ догматической системы, которые бы представляли достойное подражаніе системѣ Дамаскина. Это объясняется частію тѣмъ, что богословскія силы должны были обращаться на разработку и рѣшеніе частныхъ догматическихъ вопросовъ, что вызывалось появленіемъ въ это время разнаго рода богословскихъ споровъ,

возникновениемъ новыхъ ересей — богомиловъ и павликианъ, заблужденіями латинства, а больше всего тѣмъ, что обстоятельства Греціи годъ отъ году становилось менѣе благопріятными для просвѣщенія (особенно сильный ударъ просвѣщенію былъ нанесенъ завоеваніемъ и разграбленіемъ Константинополя латинскими крестоносцами въ 1204 году), пока, наконецъ, не довели ее до потери политической самостоятельности и взятія Константинополя турками (1453 г.). Появившіеся же до наступленія этого времени опыты систематическаго изложенія догматовъ стоятъ ниже Догматики Дамаскина. Таковы были:

1) Монаха Евѣмія Зигабена (XII в.) — *Догматическая папноплія* (всеоружіе) *православной вѣры*. Сочиненіе это представляетъ собою собраніе выписокъ изъ твореній св. отцевъ о главнѣйшихъ догматахъ вѣры и противъ главнѣйшихъ ересей и заблужденій, не только современныхъ Е. Зигабену (павликианъ, богомиловъ, также магометанства), но и древнѣйшихъ (гностиковъ, Савеллія, несторіанъ и др.); выписки изъ древне-отеческихъ твореній дѣлали разными лица, а Е. Зигибенъ только привелъ въ нѣкоторую систему ихъ труды (впрочемъ больше механически).

2) Никиты Хоніата (ск. ок. 1206 г.) — *Сокровище православной вѣры* (27 книгъ) — догматико-полемическое сочиненіе противъ ересей древнихъ и современныхъ его составленію, во многомъ сходное съ вышеупомянутымъ.

3) Св. Симеона, архіеп. солунскаго (XV в.), — *Церковные разговоры о единой вѣрѣ Христовой* противъ безбожниковъ, язычниковъ, іудеевъ и всѣхъ ересей. Содержаніе указывается въ самомъ наименованіи сочиненія ¹⁾.

Только и всего извѣстно опытовъ цѣлостнаго изложенія догматовъ въ эпоху отъ появленія системы I. Дамаскина до совершеннаго упадка просвѣщенія въ Греціи. Кромѣ нихъ, впрочемъ,

¹⁾ О состояніи просвѣщенія въ Византіи отъ конца XI и до половины XV в. и въ частности о характерѣ и условіяхъ появленія указанныхъ догматико-полемическихъ сочиненій см. у проф. А. П. Лебедева въ „Очеркахъ исторіи византійско-восточной церкви“. Москва 1892. 564—590 стр. Въ „Сокровищѣ“ Н. Хоніата, между прочимъ, есть упоминанія о любопытныхъ ересьяхъ его времени, намъ очень мало извѣстныхъ, именно о слѣдующихъ: гносимахахъ, тнитописихитахъ, христолитахъ, этвофронахъ и парерминевтахъ (въ „Очеркахъ“ см. 576—577 стр.).

написано не мало замѣчательныхъ догматическихъ трактатовъ, касающихся частныхъ догматовъ, преимущественно полемиическихъ противъ римскихъ католиковъ (особенно Николаемъ, еп. метонскимъ, XII-го в.), и краткихъ опытовъ совокупнаго изложенія догматовъ въ формѣ исповѣданій православной вѣры, посланій, катихизисовъ ¹⁾). Съ паденіемъ-же Греціи, повлекшимъ за собою упадокъ просвѣщенія, прекратилась на долгое время и самая возможность появленія въ ней новыхъ догматическихъ системъ.

Періодъ третій. Вновь возникла православно-догматическая наука въ другой православной церкви, въ церкви русской, что случилось спустя почти два вѣка послѣ паденія Греціи, и именно въ первой половинѣ XVII в. До этого времени не было и не могло быть въ русской церкви самостоятельной богословской науки, ибо здѣсь не было до сего времени и расадниковъ высшаго духовнаго просвѣщенія, которые могли бы воспитывать для этого пужныя силы; русскіе довольствовались почти исключительно переводными трудами древнихъ греческихъ богослововъ; самостоятельными же произведеніями русской богословской мысли были лишь особенно любимыя народомъ въ древней Руси поученія, житія святыхъ, разнаго рода посланія пастырей церкви. Почти полное изложеніе основныхъ истинъ вѣры до XVII в. дано только въ „*Просвѣтителѣ*“ ²⁾), написанномъ въ обличеніи ереси жидовствующихъ преп. *Иосифомъ*, игуменомъ волоколамскимъ (ск. 1515 г.), въ которомъ (въ 16 словахъ) собраны догматическія свидѣтельства всѣхъ извѣстныхъ тогда на Руси отцевъ церкви и которое было первымъ и единственнымъ богословіемъ на Руси до XVII в. Но въ XVII в. (въ 1631 г.) однимъ изъ знаменитѣйшихъ іерарховъ русской церкви, кіевскимъ митрополитомъ *Петромъ Могилою* въ Кіевѣ основана была коллегія, переименованная впослѣдствіи въ академію ³⁾). Въ томъ же XVII в. открыта

¹⁾ Поименованы въ Догм. Богословіи митр. Макарія. I т. § 7; Ср. еп. Сильвестра Опытъ Догм. Бог. I. § 19.

²⁾ Напечатанъ отдѣльнымъ изданіемъ. Казань, 1855 г. Объ этомъ сочиненіи: Макарія архіеп. Преп. Іосифъ въ его „Просвѣтителѣ“ (Хр. Чт. 1871, II). *Казанскаго П. С.* Пр. Іосифъ В. и его писанія (Приб. къ тв. св. огд. 1847, V). „Просвѣтителѣ“ пр. Іосифа (Пр. Соб. 1859, III). *Булгакова Л. А.* Пр. Іосифъ В. Спб. 1865.

³⁾ О П. Могилѣ и его трудахъ: прот. *А. В. Горскаго*. Петръ Могила, митр. Кіевскій (Приб. къ твор. отцевъ 1846, IV) *Голубева С. Т.* Кіев. м.

была духовная школа въ Москвѣ, скоро ставшая также высшимъ разсадникомъ духовнаго просвѣщенія (академію). Въ нихъ богословіе стало преподаваться въ такой обширности, въ какой преподавалось въ высшихъ школахъ на западѣ, и такимъ образомъ было положено начало новаго, третьяго періода въ исторіи православнаго Догматическаго Богословія. Съ этого времени въ Россіи стала развиваться и совершенствоваться своя собственная догматическая наука.

Введенное въ кругъ наукъ, изучаемыхъ въ духовныхъ школахъ, на первыхъ порахъ (1631—1711 г.) Догматическое Богословіе преподавалось въ совершенно схоластическомъ духѣ и точно въ такомъ же духѣ и на латинскомъ языкѣ составлялись для учащихся учебныя пособия, а именно,—содержаніе его излагалось въ видѣ отдѣльныхъ трактатовъ, безъ всякой почти внутренней связи между ними, и методомъ схоластическимъ, какимъ продолжали еще писаться догматическія системы на западѣ. Сущность его сводилась къ тому, что истины вѣры искусственно были превращаемы въ отвлеченныя понятія разсудка и затѣмъ, чрезъ утонченныя дѣленія и подраздѣленія, были разчленяемы на множество частныхъ положеній; изъ этихъ послѣднихъ каждое подтверждалось особыми доказательствами, противъ каждаго приводились многочисленныя мнимыя или дѣйствительныя возраженія, выставлялись важныя и неважныя недоумѣнія, затѣмъ разрѣшались, опровергались и т. д. Догматы становились такимъ образомъ предметомъ особеннаго рода преній или состязаній (*disputatio*), не дѣлаясь черезъ это однакоже болѣе ясными и удобопонятными для разума и, слѣдовательно, болѣе плодотворными для жизни; такое своеобразное употребленіе разума въ богословіи впрочемъ выходило изъ искренняго желанія преспѣванія вѣры Христовой. Причины этого явленія заключались въ томъ, что богословіе перенесено было къ намъ съ запада, гдѣ получили образованіе первые наставники Кіевской коллегіи и гдѣ въ лучшихъ училищахъ господствовала еще схоластика. Направленіе богословскихъ трудовъ этого времени—въ духѣ церкви православ-

мой и строго полемическое, особенно противъ папистовъ и протестантовъ; на положительное раскрытіе догматовъ обращалось менѣе вниманія, чѣмъ на опроверженіе заблужденій; это вызывалось особыми обстоятельствами церкви, которая какъ въ Греціи, такъ и въ Россіи подвергалась въ то время непрерывнымъ нападеніямъ со стороны римскихъ католиковъ и протестантовъ ¹⁾).

Первый, кто Догматическое Богословіе представилъ у насъ въ болѣе строгой системѣ, былъ *Оеофанъ Прокоповичъ* (преподававшій богословіе въ Кіевѣ, въ 1711—1716 г.), положивъ, такимъ образомъ, твердое начало Догматикѣ на Руси, какъ систематической наукѣ. Кромѣ множества другихъ разнообразныхъ сочиненій, онъ составилъ изъ своихъ лекцій въ академіи Догматику на латинскомъ языкѣ. Въ основу ея была положена догматическая система Гергарда (протестанта). Въ методѣ догматической системы Оеофана ясно уже замѣчается отрѣшенность отъ стѣннительной схоластики и стремленіе къ изложенію предмета въ духѣ болѣе свободномъ; истины изложены большею частію въ положительной формѣ; многіе пустые вопросы исключены, планъ—сообразный съ существомъ предмета; въ направленіи по прежнему силенъ полемическій элементъ, по преимуществу противъ папизма ²⁾). Примѣръ Оеофана Прокопо-

¹⁾ Отъ этого времени дошли до насъ въ рукописи система Догматики, читанная въ Кіевской академіи съ 1642 по 1656 г. и составленная по богословію Оомы Аквината, и система Іоасафа Краковскаго, преподаваная тамъ же съ 1693 по 1697 г. Обѣ системы состоятъ изъ отдѣльныхъ догматико-полемическихъ трактатовъ. Въ XVII в. видными богословами были въ кіевской Руси Епифаній Славинецкій, Кириллъ Транквилліонъ, Захарія Конысенскій, Исаія Козловскій, Петръ Могила, Іоанникій Голятовскій и др., а въ московской Руси Симеонъ Полоцкій и ученикъ его Сильвестръ Медвѣдевъ, не чуждые папистическихъ заблужденій, представители западной образованности, греки братья Іоанникій и Софроній Лихуды, представители греческаго просвѣщенія. Вліяніе тѣхъ и другихъ на направленіе школьной учености въ Москвѣ не было продолжительно.

²⁾ Самъ О. Прокоповичъ успѣлъ составить только первую половину догматической системы; а такъ какъ она была принята въ Кіевской академіи во второй половинѣ XVIII в. въ руководство, то трудомъ окончанія его системы по его плану заняты были многіе ректоры академіи, а именно: Давидъ Нащинскій, Никодимъ Панкратьевъ, Кассіанъ Лехницкій и Самуилъ Миславскій, который и напечаталъ ее съ своимъ дополненіемъ въ 1782 г., а еще она была издава въ 1792 г. Въ сокращенномъ видѣ издалъ ее епископъ чигиринскій *Ириней Фальковский* подъ заглавіемъ: „Theologiae christianae compendium“, въ двухъ томахъ, (въ 1802, 1810, 1812

вича не могъ не имѣть добраго вліянія на дальнѣйшую судьбу Догматики. Правда, и послѣ этого продолжали еще писать опыты богословія въ духѣ умѣренно схоластическомъ, въ видѣ отдѣльных трактатовъ, ничѣмъ не связанныхъ между собою, и полемическіе, каково, напр., преосв. *Георгія Конисскаго* „Христіанское православное богословіе“ (чит. въ Кіев. акад. съ 1751 по 1755 г.; не издано и хранится въ рукописяхъ), но за то встрѣчаемся и съ замѣчательными по своему времени опытами Догматическаго Богословія, написанными въ видѣ цѣлостныхъ системъ, методомъ только положительнымъ, безъ полемики и схоластики. Такова въ особенности догматическая система преосв. *Теофилакта Горскаго*, служившая учебнымъ руководствомъ въ Московской академіи въ послѣднюю четверть XVIII вѣка.

Съ половины XVIII в. стремленіе къ освобожденію отъ западной схоластики и вступленію на новый самостоятельный путь обнаружилось еще сильнѣе; съ этого времени стали появляться довольно замѣчательныя по своему времени изложенія догматовъ въ системѣ и на общенародномъ и понятномъ *русскомъ* языкѣ, тогда какъ доселѣ издавались на одномъ языкѣ *латинскомъ*. Таковы были системы: митр. моск. *Платона*—„Православное ученіе или сокращенная христіанская богословія“, ¹⁾ іером. *Ювимація Медвѣдскаго*—„Христіанская богословія“, ²⁾ архим. *Макарія*—„Церкви восточныя православное ученіе“ ³⁾. Къ утвержденію же догматическаго богословія на этомъ новомъ пути

и 1827 г.). Богословіе Фальковского служило руководствомъ въ началѣ XIX в. См. *Бяляева А. Д.* проф. указ. ст. въ Богосл. энцикл. IV т. О богословіи Теофана Прокоповича см. изслѣдованія: *Червяковскаго П.* въ Христ. Чт. 1876 г. I—II т. 1877 г. I—II т.; 1878 г. I т. *Тихомірова О.* Трактаты Теофана Прокоповича о Богѣ единомъ во существу и триничномъ въ лицахъ. Спб. 1884 г. *Ю. О. Самарина* (V т. его сочиненій). Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ. *М. Саввевича.* Уч. Стефана Яв. и Теофана Пр. о св. Преданіи (Вѣра и Раз. 1893, № 4).

¹⁾ Составлено оно было изъ уроковъ, преподаваемыхъ наслѣднику престола Павлу Петровичу. Написано общепонятно, сжато, безъ схоластическаго формализма, прекраснымъ чистымъ языкомъ. Въ I-й части изложено богословіе естественное, во II-й—христ. вѣроученіе, въ III-й—заповѣди. Напечатано было въ 1765 и 1780 г. Оно было переведено въ XVIII же вѣкѣ на языки латинскій, греческій и французскій

²⁾ Составлена въ 1797 г., издана въ Москвѣ 1806 г.

³⁾ Читано въ Тверской семинаріи; издано двукратно: въ 1783 и 1790 г. въ С.-Петербургѣ.

у насъ въ Россіи направлены были въ послѣдствіи уставъ академій и семинарій 1814 г. выѣстъ съ изданнымъ еще ранѣе (1812 г.) конспектомъ богословскихъ наукъ, съ ясностію и точностію опредѣлившимъ планъ, методъ и направленіе православнаго богословія. Съ того времени Догматическое Богословіе у насъ стали излагать уже постоянно въ видѣ системы и по сдѣланнымъ въ названномъ конспектѣ указаніямъ и позднѣйшимъ разъясненіемъ и правиламъ относительно преподаванія того же предмета въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ написано нѣсколько опытовъ систематическаго изложенія православныхъ догматовъ. Кромѣ краткихъ учебныхъ пособій по Догматикѣ ¹⁾, появились и обширныя системы Догматическаго Богословія; таковы системы преосвященныхъ: митроп. московскаго *Макарія* (Булгакова): „Православно-Догматическое Богословіе“ (1-е изд. въ 1849—53 г. въ пяти томахъ, 2-е въ 1850—56 г., послѣдующія—въ двухъ томахъ); архіеп. черниговскаго *Филарета* (Гумилевскаго): „Православное Догматическое Богословіе“ (въ двухъ томахъ; изд. въ 1864, 1865 и 1882 г.) ²⁾; еп. *Сильвестра* (Малеванскаго), ректора Кіевской

¹⁾ Большая часть изъ нихъ осталась въ рукописяхъ, а напечатаны только: проф. прот. *Петра Терновскаго*: Догматическое Богословіе (издано въ 1838 и 1844 гг.); *Антонія* (Амфитеатрова), архіеп. казанскаго: Догматическое Богословіе правосл. каволит. церкви, съ присовокупленіемъ общаго введенія въ курсъ богословскихъ наукъ. Оно было учебникомъ въ духъ семинаріяхъ въ теченіе 20-ти лѣтъ (1-е изд. въ 1848 г., 8-е въ 1862 г.); *Макарія* митр. Руководство къ изученію христ. правосл.-догматич. Богословія (1-е изд. 1869 г.). Оно есть сокращеніе полной системы Догматики того же автора и замѣнило собою учебникъ по Догматикѣ преосв. Антонія. Изъ позднѣйшихъ сочиненій можно относить сюда тѣ, которыя представляютъ собою изъясненіе „Простр. Катихизиса“. Наиболѣе полнымъ и обстоятельнымъ изъ нихъ является: прот. *Тимова Г. И.* Уроки по пространному христ. катихизису. Спб. 1889 г. (въ двухъ книгахъ). Къ краткимъ же учебнымъ пособиямъ по Догм. Богосл., требующимъ упоминанія, относятся: прот.-проф. *Н. Окаворова*: Чтенія о догматическихъ истинахъ правосл.-хр. вѣры. Кіевъ 1882 г.—*Сергіевскаго Н.* прот.-проф. Объ основныхъ истинахъ христ. вѣры. Апологет. чтенія. Москва. 1872 г. *Сидонскаго* *Θ. Θ.* прот.-проф. Генетическое введеніе въ православное богословіе. Спб. 1877 г. Для преподаванія Закона Божія въ старшихъ классахъ среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній были изданы: *Смирнова П. А.* Излож. прав. хр. вѣры. Спб. 1890 г. Прот. *Г. Заркевича*, Очеркъ уч. хр. вѣры. Спб. 1873 г. Прот. *А. Рудакова*. Прав. Догм. Богословіе Спб. 1876 г. Въ послѣднее время для той же цѣли появилось не мало изданій этого рода и другихъ авторовъ.

²⁾ Оно составлено изъ лекцій преосв. Филарета, которыя онъ читалъ.

духовной академіи: „Опытъ православнаго Догматическаго Богословія съ историческимъ изложеніемъ догматовъ“¹⁾.

Съ появленіемъ на Руси богословія, какъ самостоятельной науки, кромѣ цѣлыхъ системъ Догматики, стали появляться и догматическія изслѣдованія по частнымъ вопросамъ. Первоначально они имѣли по преимуществу догматико-полемиическій характеръ,—противъ заблужденій римскаго католичества, протестантства и раскольниковъ старообрядцевъ, что вызывалось самыми обстоятельствами времени. Изъ нихъ многія имѣютъ важность и для нашего времени, напр. „Камень вѣры“ Стефана Яворскаго, сочиненія святителя Димитрія ростовскаго и другихъ²⁾. Но съ измѣ-

въ Москов. дух. академіи и которыя были написаны имъ подъ вліяніемъ р.-латинскихъ догматическихъ системъ Клеэ и Бреннера.

¹⁾ Первоначально было печатано въ Трудахъ Киев. Акад. съ 1897 по 1891 г. подъ заглавіемъ: „Изъ чтеній по Догматическому Богословію“. Издано отдѣльно въ пяти томахъ. Сравнительную оцѣнку догмат. системъ м. Макарія и еп. Сильвестра см. въ ст. объ этомъ *Введенскаго А. И.* (Чт. люб. дух. пр. 1886 г. №№ 2—4), о системѣ арх. Филарета—въ ст. *А. Л. Лебедева* (Стран. 1865 г. № 2). См. еще *Введенскаго А. И.* Къ вопросу о методологической реформѣ православной Догматики (Бог. Вѣстн. 1904 г. 6 кн. и въ отд. изд.). *Скабаллановича М. Н.* Преосв. Сильвестръ, какъ догматистъ (Тр. Киев. Ак. 1909 янв.). Обстоятельное, довольно полное и цѣлостное изложеніе православно-христіанскаго ученія можно находить и въ другихъ произведеніяхъ новѣйшей русской богословской науки, хотя онѣ и не представляютъ системъ Догматики. Замѣчательнѣйшее изъ нихъ проф. Моск. дух. акад. прот. *Θ. А. Голубинскаго* и *Д. Г. Левитскаго*: Премудрость и благодѣяніе Божія въ судьбахъ міра и человѣка (имѣютъ отношеніе къ Догм. Богословію и академич. лекціи по Умозрительному Богословію прот. Голубинскаго. Москва. 1886 г.). Сюда же должно отнести: *Іоанна* (Сосокова), еп. Смолен., академическія чтенія по Догмат. Богословію (Хр. Чт. 1874 и 1876—77 гг.; изд. и отдѣльно подъ заглавіемъ: „Богословскія академ. чтенія“ преосв. Іоанна. Спб. 1906 г.). Проф. *А. Д. Бѣляева*. Любовь божественная. Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христ. догматовъ изъ начала любви божественной. Москва Изд. 1880 и 1884 г. *Тихвинскаго Н.* прот. Чтенія по правосл. христ. богословію. Вып. I. Ярослав. 1794 г. *Святлова Д. Я.* прот. Опытъ апологетическаго изложенія прав.-христ. вѣроученія. Киевъ. 1898 г. I и II т. Трудъ не оконченъ *Его же*. Курсъ апологетическаго богословія. Киевъ. 1905 г. (Отзывы: Добромислова Д. въ Вѣр. и Церк. 1901 и 1902 г. 1 кн.; Виноградова въ Рус. Вѣстн. 1901 г.). Прот. *А. Кудрявцева*. Краткій курсъ лекцій по православному богословію. Москва 1889 г. Особенное положеніе въ ряду поименованныхъ опытовъ системат. изложенія догматовъ занимаетъ также требующее упоминанія соч. еп. *Іустина*. Православно-христіанское вѣроученіе (въ двухъ книгахъ. 1884 и 1887 г.).

²⁾ Литература о нихъ: свящ. *В. Нечаева* (Виссаріона, еп. костр.). Св. Димитрій, митр. ростовскій. Москва, 1849. *И. Шляпкина*. Св. Димитрій

неніемъ обстоятельствъ и увеличеніемъ воспитываемыхъ духовно-учебными заведеніями силъ постепенно стали появляться и изслѣдованія, посвященныя научному и положительному уясненію тѣхъ или другихъ догматическихъ вопросовъ, такъ что современная русская догматическая литература (въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ и статьяхъ въ духовныхъ журналахъ) обладаетъ частными изслѣдованіями по всѣмъ отдѣламъ Догматическаго Богословія, хотя и съ различіемъ какъ въ количественномъ, такъ и въ качественномъ отношеніяхъ по отношенію къ разнымъ частямъ науки ¹⁾. Особенное значеніе среди нихъ имѣютъ, конечно, тѣ, которые писаны на соисканіе ученыхъ степеней и изъ которыхъ въ нѣкоторыхъ съ извѣстныхъ сторонъ разсматриваются цѣлыя отдѣлы Догматики и даже все ея содержаніе ²⁾. Не мало можно находить разъясненій догматическихъ истинъ и въ проповѣдническихъ и иныхъ учительныхъ трудахъ русскихъ архипастырей, напр., святителя Тихона Задонскаго († 1783 г.), Филарета, митр. московскаго († 1867 г.) ³⁾, Иннокентія (Борисова), арх. херс.

рост. и его время. Спб. 1891 г. *Ю. Ѳ Самаринъ*. Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ. *Морева І.* прот. „Камень вѣры“ Ст. Яворскаго, его мѣсто среди отечественныхъ противосектантскихъ сочиненій и характеристическія особенности его догматическихъ воззрѣній, Спб. 1904 г. *Попова М. С.* свящ. Св. Димитрій ростовскій и его труды. Спб. 1910 г.

¹⁾ Указаніе русскихъ сочиненій по Догм. Богословію прежнихъ вѣковъ можно находить: у митр. кiev. *Евгенія* (Болховитинова) въ Словарѣ рус. дух. писателей (съ IX в. по 1823 г.), у архіеп. *Филарета* въ „Обзорѣ русск. дух. литературы“, (въ I ч.—за 862—1720 г., во II ч.—за 1720—1858 г.). Вышедшіе съ 1801 г. по 1888 г. догматическія сочиненія перечисляются (впрочемъ, весьма не полно) въ составленномъ *С. Н.* Указателѣ русскихъ книгъ и брошюръ по богосл. наукамъ Москва. 1891 г. См. такъ же печатные систематическіе каталоги библиотекъ духовныхъ академій. Перечень статей въ дух. журналахъ можно находить (кромѣ изданныхъ редакціями указателей) у *П. Карпова* въ Системат. указат. статей по богословію въ дух. журналахъ (по 1887 г. съ года основанія журналовъ).—При изложеніи содержанія науки будутъ особо указываемы существующія отдѣльныя сочиненія и журнальныя статьи, соотвѣтственно ихъ отношенію къ излагаемымъ отдѣламъ науки.

²⁾ Изъ таковыхъ требуютъ здѣсь особеннаго упоминанія изслѣдованія: *В. Несмѣлова*. Догм. система св. Григорія нисскаго. Каз. 1887 г. Свящ. *Н. Виноградова*. Догмат. уч. св. Григорія Богослова. Каз. 1887 г.

³⁾ Мысли этихъ святителей о догматахъ можно находить изложенными въ системѣ и въ особыхъ сочиненіяхъ: *Н. Уч.* св. Тихона объ истинахъ прав. Христовой вѣры и церкви. Спб. 1864 г. *А. Лебедева*. Излож. прав. христ. вѣры въ бесѣдахъ по руководству писавій св. Тихова Спб. 1866 г. *А. Горюхова*. Догм. Богосл. по сочин. митр. Филарета. Каз. 1887 г.

(† 1857 г.)¹⁾, Никанора, арх. херс. и одесского († 1891 г.)²⁾, Сергія, арх. владимірскаго³⁾ и др.

Такова въ общихъ и главныхъ чертахъ исторія православнаго Догматическаго Богословія. Не во всё вѣка оно являлось быстро развивающимся, одинаково совершеннымъ со стороны формы раскрытія и изложенія догматовъ и обильнымъ новыми догматическими трудами. Но при измѣняемости его, такъ сказать, внѣшнихъ судебъ, во всё вѣка оно оставалось неизмѣннымъ по своему общему духу и направленію. До раздѣленія церковей оно лишь раскрывало данное въ откровеніи ученіе. послѣ же раздѣленія церковей отличительною чертою его была и остается вѣрность ученію древне-вселенской церкви, какъ оно раскрыто въ вѣроопредѣленіяхъ соборовъ и произведеніяхъ вселенскихъ отцовъ и учителей церкви. Никакой борьбы направленій изъ за неодинаковости пониманія догматовъ въ исторіи православнаго богословія нѣтъ и не было. Всѣхъ богослововъ восточной церкви, какъ древнихъ, такъ и позднѣйшихъ, объединяло и объединяетъ подчиненіе авторитету и руководительству общецерковнаго сознанія при раскрытіи и объясненіи догматовъ вѣры. Въ этомъ—одна изъ отличительныхъ особенностей и преимущество Догматики восточной церкви предъ Догматикою западныхъ вѣроисповѣданій. Здѣсь же и причина того, почему оно свободно отъ другихъ болѣе или менѣе вредныхъ крайностей, присущихъ произведеніямъ западной догматической науки.

Примѣчаніе.—Что касается состоянія богословія въ эпоху новаго времени въ церквахъ православнаго востока, и въ частности въ Греціи, то въ нихъ богословіе въ упадкѣ даже до настоящаго времени. Богословская дѣятельность только изрѣдка проявлялась здѣсь въ отрывочныхъ произведеніяхъ. Иго мусульманское, обнищало и какой-то вѣковой застой жизни препятствуютъ въ восточныхъ церквахъ какъ распро-

1) Сочиненія Иннокентія, арх. херс. и таврич. Изд. М. Вольфа. 1877. I—XI т. Догмат. трактаты въ XI т.

2) Кромѣ специально учевыхъ трудовъ покойнаго пр. Никанора глубокомысленныя объясненія догматовъ вѣры можно находить въ „Собраніи его поученій, бесѣдъ, словъ и рѣчей“. Одесса. 1891 I—V т.

3) Изъ многихъ ученыхъ трудовъ преосв. Сергія разумѣемъ преимущественно его „Бесѣды объ основныхъ истинахъ св. прав. вѣры“. Москва. 1892 г.

страненію общаго просвѣщенія, такъ и росту богословія. Греки въ частности имѣютъ свой университетъ въ Афинахъ съ богословскимъ факультетомъ. Но послѣдній не блистаетъ ни профессорами, ни количествомъ слушателей, и каведры пустуютъ на немъ по многу лѣтъ.

§ 10. Догматика на западѣ.

Въ западномъ христіанскомъ мірѣ Догматика развивалась въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и на востокѣ, только до времени раздѣленія церквей. Но съ этого времени въ западной Догматикѣ появились болѣе или менѣе значительныя и вредныя крайности. Главная причина этого—разрывъ западомъ связей съ вѣроученіемъ и вѣросознаніемъ древне-вселенской церкви. Для насъ поучительны судьбы ея на западѣ особенно въ томъ отношеніи, что отрицательнымъ образомъ свидѣлствуютъ о правильности пути, по какому совершалось и совершается развитіе Догматики въ православномъ мірѣ.

Догматика римско-католическая.—Въ церкви римской богословіе вступило на ложный путь тотчасъ же по раздѣленіи церквей. Въ немъ водворилась и утвердилась *схоластика* со всѣми ея странностями и уродливостями ¹⁾. Конечною цѣлію схоласти-

¹⁾ Отъ *schola*—школа *scholasticus*—начальникъ школы, профессоръ учений.—Зачатки схоластическаго направленія въ западномъ богословіи замѣны уже въ IX в.—у *Альмуна* († 809 г.) и его подражателей: *Рибана Мавра* († 856 г.), *Пасхазія Радберта* († ок. 870 г.) и др. Но утвержденіе и процвѣтаніе схоластики началось съ XI в. Наиболѣе замѣчательными представителями ея были: въ XI в.—*Анзельмъ*, арх. кентерб. († 1109 г.), въ XII в.—*Петръ Абеляръ* († 1142 г.), *Петръ Ломбардъ* († 1164 г.). въ XIII *Александръ Галесъ* (*doctor inrefragibilis* † 1246 г.), *Альбертъ великій* (*dr universalis* † 1280 г.), доминиканецъ *Тома Аквинатъ* (*dr angelicus* † 1274 г.), послѣдователи котораго назывались томистами, и францисканецъ *Іоаннъ Дунсъ Скоттъ* (*dr subtilis* † 1308 г.), также имѣвшій многихъ послѣдователей, называвшихся скоттистами, и мн др. Изъ всѣхъ произведеній цвѣтущаго періода схоластики особенно высоко цѣнилось и доселѣ цѣнится *Тома А. „Summa totius theologiae“*. Для изученія его воззрѣній при Пій IX († 1878 г.) въ Неаполѣ образовалась даже особая академія, а при Львѣ XII съ тою же цѣлію основана въ самомъ Римѣ „Академія св. Тома“. Въ энцикликѣ 1879 г. „*A terni Patris*“ Левъ XIII выразилъ желаніе чтобы и вообще въ р-католическихъ школахъ преподаваніе велось въ духѣ и смыслѣ ученія Тома, что постоянно подтвердилъ и папа Пій X въ энцикликѣ противъ модернистовъ (см. ниже, 15 стр.). Догматическіе трактаты и учебники, по сѣмъ котораго перерыва, оианъ стали составляться „*ad mentem angelici doctoris Thomae Aquinatis*“. По-

ческого богословія было возвести вѣру на степень знанія (credo, ut intelligam Анзельма хорошо опредѣляетъ эту цѣль). Для достиженія ея схоластиками дано было такое употребленіе въ богословіи философіи (philosophia - theologiae ancilla, учили схоластики), собственно—діалектикѣ (Аристотелевой), какова она не имѣла даже у древнихъ еретиковъ, вообще злоупотреблявшихъ нерѣдко логикою и діалектикою для защиты своихъ лжеученій. Главное вниманіе богословы-схоластики обращали не на положительное раскрытіе вѣроученія, а на формальную сторону дѣла, на построеніе богословія по приемамъ философскимъ, съ выполненіемъ всѣхъ требованій діалектики, но безъ заботы о приближеніи содержанія христіанскаго вѣроученія къ жизни, къ запросамъ вѣрующаго сердца. Характерныя особенности западнаго средневѣковаго богословія именно слѣдующія: строгая систематизація догматическаго матеріала, внутреннее развитіе догматической истины по категоріямъ мышленія (дѣйствительность, возможность, необходимость, бытіе, причинность, модальность), отвлеченность мысли, формализмъ, измышленіе множества дѣленій и подраздѣленій, забота о возможно большемъ количествѣ, ловкости и изворотливости въ приведеніи доказательствъ, пристрастіе къ возбужденію въ области богословія неразрѣшимыхъ вопросовъ и пустыхъ недоумѣній и отысканію возможно остроумнаго ихъ разрѣшенія (Томасъ А. въ своихъ сочиненіяхъ, напр., собралъ 3000 спорныхъ вопросовъ и представилъ по поводу ихъ 15,000 аргументовъ) и пр. Догматы сдѣлались предметомъ особеннаго рода діалектическихъ споровъ, а Догматика—утонченной логомахіей или философскою діалектикою, наукой чисто разсудочною. Доказывались догматы не столько мѣстами св. Писанія и Преданія, сколько тонкостями діалектики; изреченія Аристотеля, Цицерона, Вергилія, Овидія и другихъ языческихъ писателей, схоластическое богословіе нерѣдко предпочитало свидѣтельствамъ не только Златоустовъ и Василіевъ Великихъ, но даже пророковъ и апостоловъ; схоластическіе богословы цѣнили и знали почти только одного блаж. Августина. Питая пытливость разума, такое бого-

явился и многотомный курсъ Догматики бенедиктинца *Лоренцо Инсенъ* (вышло 6 томовъ), представляющій собою пространнѣйшій комментарий къ *Summa theologiae* Томы Аквината.

словіе ничего не давало вѣрующему сердцу и потому оставалось сухимъ, безжизненнымъ и бесплоднымъ. И между тѣмъ оно было господствующимъ или только преобладающимъ въ продолженіе многихъ вѣковъ ¹⁾. Съ XIV в. хотя и началось постепенное ослабленіе схоластики, но рѣшительно измѣнить образовавшееся вѣками направленіе римскаго богословія не въ состояніи былъ даже ударъ, нанесенный схоластикѣ реформаціею ²⁾. Системы Догматики въ схоластическомъ духѣ не переставали появляться до половины XVIII в. На время господства схоластики падаетъ и возведеніе римскою церковію на степень догматовъ множества неправильныхъ ученій, существовавшихъ въ ней или только въ зародышѣ, или въ видѣ отдѣльныхъ мнѣній (напр., о сверхдѣльныхъ заслугахъ святыхъ, индульгенціяхъ, чистилищѣ); діалектика являлась весьма удобною для обоснованія такого рода ученій и вообще вѣхъ римскихъ притязаній. Тогда же совершилось и извращеніе многихъ памятниковъ древне-церковной письменности и даже сочиненіе ихъ для обоснованія новоизмышленныхъ римскихъ догматовъ (особенно Filioque и папскаго главенства).

¹⁾ Кромѣ схоластическаго направленія богословія въ западной церкви съ XII в. развивалось еще *мистическое* (отъ *μύειν*—запирать, закрывать глаза). Наиболѣе замѣчательными представителями его были: *Бернардъ клервосскій* († 1153 г.) съ друзьями и послѣдователями, *Іоаннъ Бонавентура* (dr seraphicus † 1274 г.), *Генрихъ Эккартъ* († 1329 г.), *Іоаннъ Таулеръ* († 1361 г.). Въ свою область оно захватило *Іоанна Жерсона* († 1429 г.), *Виклефа* († 1384 г.) и *Гусса* († 1415 г.), пока наконецъ не легло въ основу реформации. Мистика хотя и способствовала ослабленію схоластики съ XIV в., но вытѣснить ее изъ области богословія не могла.—Между прочимъ изъ произведеній мистическаго богословія XV в. когда уже въ мистикѣ умоизрительное направленіе смѣнилось практическимъ, особенно извѣстностію пользуется произведеніе *Томы Кемпійскаго* († 1471 г.): „О подражаніи Христу“. На русскій языкъ его перевели графъ Сперанскій, К. П. Побѣдоносцевъ и еще неизвѣстный переводчикъ. См. по этому вопросу: *Вертелавскаго А. О. Западная средневѣковая мистика*. Харьковъ. 1888 г. (тоже въ ж. „Вѣра и Раз. 1887—88 г.).

²⁾ Реформація, въ связи съ опредѣленіями тридентскаго собора (1545—1546 г.), между прочимъ, вызвала римскихъ богослововъ на изслѣдованія вѣроисповѣдныхъ особенностей рим. католичества и протестантства. Изъ богослововъ-полемистовъ этого времени особенно извѣстенъ кардиналъ *Белларминъ* († 1621 г.) своимъ сочиненіемъ: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus nostri temporis haereticos* (Римъ. 1581—93 г.). Послѣ реформации болѣе рѣшительными стали и протесты противъ схоластическаго богословія со стороны римскихъ богослововъ. Изъ таковыхъ болѣе извѣстны: *Эразмъ роттердамскій* († 1536 г.), *Мельхиоръ Кано* († 1560 г.), *Діонисій Пстацій* († 1652 г.).

Съ конца XVIII в. римское богословіе вступило на новый, болѣе жизненный путь. Но разрывъ съ вѣроученіемъ древневселенской церкви отразился на римскомъ богословіи и по принятіи имъ болѣе плодотворнаго для жизни направленія. Ослабленіе въ сознаніи членовъ римской церкви объединяющаго христіанскія вѣрованія авторитета древне-церковнаго преданія привело римскихъ богослововъ къ неодинаковому пониманію самыхъ догматовъ вѣры. — Съ конца XVIII в., какъ извѣстно, въ западной Европѣ началось усиленное развитіе философіи. Отсюда у многихъ изъ римскихъ богослововъ, желавшимъ идти на встрѣчу выдвинутому жизнію запросу, возникло стремленіе къ изложенію и изъясненію христіанскихъ догматовъ приспособительно къ господствовавшимъ философскимъ ученіямъ, иначе, — стремленіе сообщить Догматикѣ философскій характеръ, съ цѣлію большаго углубленія догматовъ въ сознаніе образованныхъ людей. Но примѣнивъ философію къ Догматикѣ, не всѣ изъ нихъ удержались въ предѣлахъ, дозволенныхъ церковнымъ авторитетомъ; иные изъ нихъ переступили эти предѣлы и подверглись осужденію, лишенію должностей, а самыя сочиненія ихъ внесены въ Index librorum prohibitorum ¹⁾. Въ противовѣсъ этому направленію прочно утвердилось другое, требующее въ Догматикѣ строгаго подчиненія ученію римской церкви, закрѣпленному въ опредѣленіяхъ тридентскаго собора и восполненному догматами о непорочномъ зачатіи Божіей Матери и непогрѣшимости папы ex cathedra, а вмѣстѣ съ этимъ и возвращенія къ принципамъ средневѣковой философіи и примѣненія ихъ къ богословію. Это послѣднее направленіе принято римскою церковною властію подъ особое покровительство, но и первое имѣетъ не мало ученыхъ и видныхъ представителей, формально не осужденныхъ и, слѣдовательно, имѣющихъ право называться р.-католиками. Между тѣмъ различіе между тѣмъ и

¹⁾ Напр. *Гермеса* († 1831 г.) и его учениковъ и друзей, *Гюнтера* († 1861 г.), *Баадера* († 1841 г.) и др.

Объ „Индексѣ“ см. въ ст. *П. Пл—ва*. Значеніе Индекса и Силлабуса въ катол. мірѣ и ихъ взаимное отношеніе (Вѣр. и Раз. 1886, I. 2) *Воздвиженскаго*. Исторія запрещенныхъ книгъ (Index'a) на западѣ (Пр. Об. 1885 г. № 1; 1886 г. № 1). Въ послѣдней дается довольно подробное изложеніе содержанія объемистаго (два тома) труда *Reusch'a* объ Индексѣ. См. еще въ Богосл. энцикл. V т. ст. *С. Т.* подъ словомъ „Индексъ“.

другимъ—не формальное только (т. е. по вѣшнему построению системъ), но касается самаго существа Догматики, т. е. ея боготкровеннаго содержанія. Последнему изъ этихъ направленій усвояютъ наименованіе *ультрамонтанскаго*, а также *новосхоластическаго*, а первому—*либеральнаго*, также—*антисхоластическаго*. Къ ученію православному стоятъ ближе системы догматистовъ—антисхоластиковъ ¹⁾.

Старокатоличество.—Возведеніе римскою церковію въ 1870 г. на степень догмата ученія о непогрѣшимости римскаго папы *ex cathedra* вызвало противъ себя протестъ въ р.-католическомъ мірѣ, разрѣшившійся отдѣленіемъ отъ римской церкви значительной части ея членовъ. Появилось т. н. *старокатоличество*, представляющее въ настоящее время уже особую вѣроисповѣдную систему, имѣющее и свою особую іерархію ²⁾. Естественно, что въ старокатоличествѣ должна была явиться и своя особенная Догматика, свободная отъ подчиненія римскому авторитету, съ своимъ особеннымъ направленіемъ. Своимъ руководительнымъ началомъ для опредѣленія вселенскаго вѣроученія и вѣстѣ своихъ вѣрованій представители старокатоличества выставили начало, указанное Викентіемъ лиринскимъ: признавать догматомъ то, „во что вѣрили *вездѣ, всегда и всѣ*“ (*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), другими словами,—содержать лишь тѣ вѣрованія, какія содержала древневселенская нераздѣльная церковь, церковь эпохи семи вселенскихъ соборовъ. На этомъ основаніи позднѣйшіе римскіе догматы (напр. о главенствѣ и непогрѣшимости папы, о непорочномъ зачатіи Дѣвы

¹⁾ Изъ богослововъ либеральнаго направленія или антисхоластиковъ наиболѣе известны: *Кунъ, Клеэ, Берляге, Вреннеръ, Дирингеръ, Дрей, Штауденмайеръ* и др. Богословы ультрамонтане: *Перроне, Либераторе, Клеутгенъ, Клеменсъ, Шэцлеръ, Денцингеръ, Шесбенъ, Юнгманъ, Янсенъ, Геймриксъ* и др.—Литература о судьбахъ рим.-кат. Догматики: еп. *Сильвестра*. Оп. Догм. Бог. § 21 *А. П. Шостыма*. Источники и предметъ Догматики по воззрѣнію катол. богослововъ послѣдняго полу-столѣтія (Вѣр. и Раз. 1889, I т., 2 ч.). *Арсеньева* *Г.* свящ. Ультрамонтанское движеніе до ватиканскаго собора включительно (Вѣра и Раз. 1892 и 1893 г.).

²⁾ Вождями старокатоличества выступили и нынѣ являются весьма ученые изъ западныхъ богослововъ, напр. *Деллингеръ* (ум. въ 1891 г.), *Эд. Герцогъ* и *Рейнкенсъ* (нынѣ умершій), старокатолическіе епископы, *Мишо, Лянгенъ, Рейшъ, о. Гіацинтъ Луасонъ, Ляугертъ, Л. К. Гетцъ, Кеннинкъ* и др.

Маріи, ученія объ удовлетвореніи, индульгенціяхъ, чистилищѣ, многія римскія особенности въ ученіи о таинствахъ, celibatъ и пр.) ими отвергнуты, какъ ложные, равно и вселенскій символъ вѣры читается безъ вставки *Filioque*, сдѣланной въ немъ римскою церковію. Но хотя основаначала старокатоличества и близки къ православнымъ, имѣетъ оно и особенное тяготѣніе къ православному востоку и даже возсоединенію съ православною восточною церковію, очистило свою вѣроисповѣдную систему отъ многихъ р.-католическихъ заблужденій, однако это не препятствовало и не препятствуетъ представителямъ старокатоличества не только уклоняться отъ ученія вселенской церкви, но даже различествовать между собою при раскрытіи однихъ и тѣхъ же вѣроисповѣдныхъ вопросовъ. И чѣмъ далѣе идетъ время, тѣмъ сильнѣе обнаруживается уклоненіе отдѣльныхъ вождей старокатолицизма отъ древне-вселенскаго ученія по нѣкоторымъ вопросамъ, а вмѣстѣ тѣмъ ярче выступаетъ разногласіе различныхъ отраслей старокатоличества по отдѣльнымъ пунктамъ христіанскаго вѣроученія. Первые представители старокатолицизма, напр., не только не отвергали, но прямо защищали ученіе о пресуществленіи евхаристическихъ даровъ въ тѣло и кровь Господа и о жертвенномъ значеніи евхаристіи; позднѣйшіе же его представители довольно рѣшительно отвергаютъ это ученіе. Первые представители старокатолицизма не отвергали древне-вселенскаго ученія о почитаніи св. иконъ и мощей, а лишь, такъ сказать, замалчивали это ученіе; позднѣйшіе же представители его уже довольно смѣло отвергаютъ то же ученіе. Всѣ отрасли первоначальнаго старокатолицизма, кажется, не разномыслили между собою въ ученіи о составѣ вселенской церкви; позднѣйшіе же представители послѣдняго довольно рѣшительно разногласятъ между собою въ этомъ ученіи. Ученіе объ исхожденіи Св. Духа, хотя старокатолики и выпустили слово *Filioque* изъ символа, остается у нихъ если не прямо антиправославнымъ, то неопредѣленнымъ. Общаго признанія необходимости таинства миропомазанія у нихъ доселѣ нѣтъ; скорѣе напротивъ, оно не признается необходимымъ. Вообще же, хотя близится уже полустолѣтіе исторической жизни старокатоличества, оно не выработало строго единообразной и строго опредѣленной вѣроисповѣдной системы, а прежнее старокатоличество, болѣе близкое къ

православію, уступаєть мѣсто во многихъ вѣроисповѣдныхъ положеніяхъ старокатолицизму, вырабатывающемуся подъ протестантскими вліяніями ¹⁾.

Модернизмъ.—Въ самое послѣднее время въ р.-католическомъ мірѣ возникло новое религіозное движеніе, которое затрогиваетъ до самыхъ основаній всю систему р.-католическаго міросозерцанія и церковнаго строя. Это т. н. *модернизмъ* (*moderne*—новый),

¹⁾ *Литература.*—*Янышева І. Л.* Письма и заявленія Деллингера о ватиканскихъ декретахъ, 1869—1887 г. (Христ. Чт. 1891 г. II т.). *Его же:* Боннская конференція (Хр. Чт. 1874 г. III т.). Объ отношеніи старокатоликовъ къ православію (Церк. Вѣстн. 1890 г. №№ 44—46). Мнѣнія уполномоченныхъ представителей православія и старокатолицизма по вопросу о соединеніи старокатоликовъ съ православными. Спб. 1896 г. Новые оффиціальныя и другія данныя о вѣрѣ старокатоликовъ. Спб. 1902 г. Четвертый интернаціональный старокатолическій конгрессъ (Церк. Вѣстн. 1897 г. №№ 39—40).—*Бутляева Н. Я.* Происхожденіе старокатолицизма. По поводу выхода въ свѣтъ въ перев. съ предисл. протопр. І. Л. Янышева брошюры: Письма и заявленія Деллингера о ватиканскихъ декретахъ (Душ. Чт. 1892 г. 3—6 кн.). О символическихъ книгахъ старокатоликовъ. Руков. къ обуч. старокатолической вѣрѣ (Хр. Чт. 1876 г. II ч.). *Керенскаго В. А.* Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи. Каз. 1894 г. *Его же:* Четвертый интернаціональный старокатолическій конгрессъ (Каз. 1894 г.; тоже въ Прав. Соб. за 1904 г.), пятый (Харьк. 1902 г. и въ Вѣрѣ и Раз.), шестой (Каз. 1904 г. и въ Пр. Соб.). Значеніе послѣдняго (VII-го) интернаціон. старокат. конгресса. О каѳоличности церкви (Душ. Чт. 1908 г. янв.). Что раздѣляло и раздѣляетъ восточно-православную и западную старо-католическую церкви? (Вѣра и Раз. 1908 г. 13—18. 22. и 24 кн.).—*Осипина И. Т.* Старокатол. движеніе и мюнхенскій конгрессъ (Хр. Чт. 1871 г. II; ср. Пр. Об. 1871 г. 9 кн.). Отчетъ о второй боннской конференціи (Хр. Чт. 1876 г. I т.). *А. Б.* Старокатоличество (Тр. Кіев. Ак. 1893 г. 2 кн.). *Киртєва А. А.* Конгрессъ старокатоликовъ въ Люцернѣ. Спб. 1892 г. *Его же.* Современное положеніе старокатолическаго вопроса (Бог. Вѣстн. 1908 г. нояб.). *Смирнова Е. К.* прот. Православенъ ли Intercommunion, предлагаемый намъ старокатоликами? (Вѣра и Раз. 1893 г. II т.). *Его же.* Православенъ ли старокатолицизмъ? (Церк. Вѣд. 1892 г. №№ 36—39). *Добронравова В.* Десять лѣтъ изъ исторіи старокатолическаго движенія (Хр. Чт. 1890 г. II ч.).—Для ознакомленія съ основными положеніями и вѣроученіемъ старокатолицизма и для подготовленія соединенія церквей, согласно постановленію старокатол. конгресса въ Люцернѣ (въ сент. 1892 г.), издается съ 1893 г. особый журналъ: „Международное Богословское Обзорѣніе“ (*Revue internationale de Theologie*,—на яз. франц., нѣмецк. и англ.). Существуютъ и особыя коммисіи для предвѣстительнаго разрѣшенія вопросовъ касательно воссоединенія старокатолической и православно-русской церкви: „С.-Петербургская по старокатолическому вопросу“ и Роттердамская, преобразованная въ Гаагѣ.—По частнымъ вѣроисповѣднымъ вопросамъ литература о старокатолициствѣ указывается особо, въ своемъ мѣстѣ.

широко охватившій весь р.-католическій міръ, начиная отъ центра этого міра—Италіи и старшей дочери римской церкви—Франціи, кончая полупротестантскими Германіей, Англіей, Америкой, проникло и въ славянскія страны Австріи и русской Польши. Модернисты отчаялись найти истину въ нынѣшней р.-католической церкви, не желающей разстаться съ схоластикой и потому не могущей отвѣчать на запросы, выдвигаемые жизнью, состояніемъ современной философіи, исторіи, библейской критики, естествознанія,—запросы и чисто практическіе и богословскіе. Они хотѣли бы всесторонняго преобразованія римской церкви, пересмотра ея догматическаго ученія съ совершеннымъ очищеніемъ его отъ схоластическихъ наслоеній и созданія научнаго, и, какъ имъ кажется, болѣе жизненнаго христіанства на новыхъ началахъ съ новымъ содержаніемъ, сближенія его съ современною наукою и жизнью, а вмѣстѣ пересмотра всего римскаго каноническаго ученія и ограниченія папскаго абсолютизма (демократизаціи церкви), устраненія церкви отъ вмѣшательства въ государтвенныя отношенія, свободы мышленія и пр. И такой широкой реформы римской церкви они хотѣли бы достигнуть, сами не желая отдѣляться отъ нея. Въ своихъ метафизическихъ воззрѣніяхъ они исходятъ изъ началъ Кантовой философіи (агностицизма), а существо религіи, согласно съ Кантомъ и Шлейермахеромъ, полагаютъ въ волѣ и чувствѣ, и пытаются создать систему догматизма мистически-моральнаго. въ противоположность официалъному р.-католицизму, которое, основываясь на Аристотелѣ и Аквинатѣ, и полагая источникъ вѣры въ разумѣ, создало систему интеллектуальнаго догматизма. Догматамъ церкви (р.-католическимъ и обще-христіанскимъ) модернисты, основываясь на Кантѣ и Шлейермахерѣ, даютъ иной смыслъ, чѣмъ какой имъ обычно усваивается. Идеи модернистовъ впрочемъ еще не получили полной отчетливости, находятся въ стадіи развитія, но во всякомъ случаѣ далеки отъ р.-католическихъ вѣрованій, имѣютъ не мало элементовъ и положительно раціоналистическихъ. Распространеніе модернизма и встрѣченное имъ въ р.-католическомъ мірѣ сочувствіе къ себѣ вызвало папу Пія Х къ изданію противъ нихъ обширной энциклики „*Pascendi dominici gregis*“ (8 сент.).

1907 г.)¹⁾. Въ ней модернисты признаются людьми, „до мозга костей пропитанными ядовитыми доктринами, почерпнутыми у враговъ церкви“, которые, презрѣвъ всякую скромность, выдаютъ себя за обновителей этой же церкви“, а самый модернизмъ опредѣляется, какъ „собраніе всѣхъ ересей“. „Если бы кто, говорить Пій Х, поставилъ себѣ задачу собрать во едино какъ бы сокъ и кровь всѣхъ ересей, сколько ихъ ни было, то никто не могъ сдѣлать это совершеннѣе, чѣмъ сдѣлали модернисты. Они пошли въ этомъ отношеніи такъ далеко, что разрушили не только католическую религію, но и всякую вообще“. Указывая „лекарства противъ модернизма“, папа пишетъ: „прежде всего, что касается обученія, мы желаемъ и рекомендуемъ, чтобы въ основу богословія была положена схоластическая философія... Подъ нею мы разумѣмъ въ особенности философію *Томы Аквината*..... На этомъ философскомъ фундаментѣ пусть прилежно

¹⁾ Въ рус. переводѣ *В. Троицкаго* эта энциклика напечатана въ „Странникъ“ за 1908 г. февр. и мартъ. Въ ней модернистское движеніе поставляется на ряду съ протестантскимъ въ XVI в. „Первый шагъ сдѣланъ протестантствомъ, пишетъ папа въ энцикликѣ, второй дѣлаетъ модернизмъ“. И дѣйствительно, оно имѣетъ не мѣстный интересъ (какъ, напр., галликанизмъ), направлено не противъ одного какого либо римскаго догмата, а есть явленіе обще-католическое, направлено противъ всей системы католицизма, и не смотря на папское осужденіе въ энцикликѣ „*Pascendi dominici*“, крѣпнеть и развивается. Въ рядахъ модернистовъ находятся видныя и несомнѣнно просвѣщенные лица, ректора и профессора университетовъ, академій и семинарій, много священниковъ. Во главѣ модернизма стоятъ выдающіяся личности: *Ромуль Мурри*—въ Италіи, сорбонскій профессоръ аббатъ *А. Луази*—во Франціи, *Тиррель*—въ Англіи. Модернистами для распространенія своихъ идей издаются свои журналы и газеты. Послѣ папской энциклики многіе изъ священниковъ-модернистовъ наружно смирились, оставшись тайными модернистами, но многіе и не захотѣли такъ поступить; во Франціи, напр., до 500 священниковъ модернистовъ сняли духовный санъ и обратились къ свѣтскимъ профессіямъ.

Литература о модернизмѣ.—*Троицкаго С.* Соединеніе церковей и модернизмъ (Странникъ, 1908 г. апр.). *А. И. В.* Модернизмъ и апологетическіи кризисъ на западѣ (тамъ же, 1907 г. сент.—окт.). *Четверикова И. П.* Религіозный модернизмъ и борьба съ нимъ римской куріи (Тр. Кіев. Ак. 1908 г. іюнь). *Браткова С.* Новокатолицизмъ въ Италіи (Бог. Вѣстн. 1907 г. авг.). *Его же.* Новокатолицизмъ и энциклика Пія Х о модернистахъ (тамъ же, 1908 г. іюль—авг.). *Соколова В. А.* Модернизмъ въ р.-католической церкви и въ нашей православно-русской церкви (Христіанинъ, 1908 г.). *Лукашевича Д.* Религіозный модернизмъ въ р.-католической церкви (Вѣра и Раз. 1909 г. 15—18 кн.).

созидають зданіє богословія... Позитивному богословію нужно приписывать большее значеніе, чѣмъ прежде приписывалось, но при этомъ и схоластика *не должна терпѣть никакого ущерба*, и потому достойны порицанія тѣ, какъ, напр., модернисты, которые превозносятъ позитивное богословіе до такой степени, что кажется, что они унижаютъ этимъ богословіе схоластическое". Рекомендуетъ папа „прилежно заниматься и естественными науками,... однако не въ ущербъ богословію". Остальныя „лекарства“, предписываемыя папою противъ модернистовъ, состоятъ въ разныхъ внѣшнихъ противъ нихъ, но достаточно суровыхъ мѣрахъ (лишеніе должностей, права священнослуженія, преслѣдованіе изданій модернистовъ и пр.). Папская энциклика однако не заставила модернистовъ смириться и не ослабила сочувствія къ нимъ въ р.-католическомъ мірѣ. Модернисты отвѣтили на нее „анти-энцикликой“ и выражаютъ намѣреніе возможными способами, особенно путемъ проповѣди и печати, готовить дѣло реформы римской церкви, въ частности—и ея богословія.

Догматина протестантская.—Исторія Догматики въ протестантскомъ мірѣ есть не что иное, какъ исторія непрерывной смѣны направленій въ богословіи, то мистическаго, то раціоналистическаго, исторія непрерывнаго чередованія системъ то ортодоксальныхъ, то раціоналистическихъ, одна другую разрушающихъ и вытѣсняющихъ. Это явилось неизбежнымъ слѣдствіемъ ученія протестантства о св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ христіанскаго ученія, и предоставленія каждому права руководствоваться, независимо отъ всякаго внѣшняго авторитета, однимъ непосредственнымъ личнымъ внушеніемъ чувства или разума при пониманіи и изъясненіи Библіи.

Первые вѣка протестантства ознаменовались сильнѣйшими догматическими спорами между лютеранами, реформатами и католиками и появленіемъ разныхъ сектъ или партій въ нѣдрахъ протестантства. Вниманіе лютеранскихъ богослововъ первыхъ двухъ вѣковъ реформации поэтому направлено было по преимуществу къ тому, чтобы тверже обосновать догматическую систему протестантства во всѣхъ ея подробностяхъ,—въ особенности въ борьбѣ съ враждебными ей партіями. Въ Догматикѣ выработалось т. н. *ортодоксальное* направленіе (съ сильнымъ полемическимъ эле-

ментомъ), обизывавшее буквально держаться символическихъ книгъ лютеранства. Вмѣстѣ съ этимъ проникла въ протестантское (лютеранское) богословіе безжизненная схоластика, господствовавшая въ римскомъ богословіи ¹⁾. Но такое направленіе было самопротиворѣчимъ въ протестантствѣ, усвоившемъ разуму права автономіи въ дѣлахъ вѣры; кромѣ того, оно не благопріятствовало развитію христіанской жизни. Въ противовѣсъ ему появился въ первой половинѣ XVIII в. т. н. *піэтизмъ*. Піэтисты (Шпенеръ, графъ Цинцендорфъ, Рамбахъ, Франке, Лянге и др.) придавали значеніе въ дѣлѣ религіи чувству, а не разсудку, набожности, а не учености; ихъ сочиненія проникнуты теплотой чувства, но не имѣютъ ученой строгости и вообще научное значеніе ихъ незначительно. Въ XVIII вѣкѣ, особенно во вторую половину его, съ появленіемъ и подъ вліяніемъ матеріализма и атеизма во Франціи, деизма въ Англіи, во всѣ сфѣры общественной жизни сталъ проникать раціонализмъ. Раціонализмъ въ концѣ XVIII в. сталъ господствующимъ направленіемъ и въ протестантскомъ богословіи. Богословы этого направленія прямо и открыто признали разумъ верховнымъ судіею откровенныхъ истинъ. І. Христа—обыкновеннымъ человѣкомъ, проповѣдывавшимъ возвышенное и въ извѣстной степени согласное съ разумомъ ученіе, религію христіанскую—религіею естественною и пр. Чудо было ими отвергнуто, а вмѣстѣ съ тѣмъ были отвергнуты или глубоко извращены почти всѣ чисто христіанскіе догматы ²⁾. Въ противовѣсъ этому направленію появилось направленіе *супра-натуралистическое*, признававшее христіанство свѣшеоткровенною религіею. Но на практикѣ оно мало чѣмъ отличалось отъ перваго; въ стремленіи защитить то, что разрушалось строгимъ раціонализмомъ, и оно обращалось за раз-

¹⁾ Наиболѣе извѣстнѣйшіе лютеранскіе догматисты XVI—XVII вв.: *Меланхтонъ*, составившій протестантскую Догматику подъ заглавіемъ: *Loci theologici* (тезисы, основоположенія) communes theologici (1521 г.); *Хелмицъ* (*Loci theologici* 1591 г.); *Гуттеръ* (*Compendium theologiae* 1610 г.), получившій прозваніе „возрожденный Лютеръ“, ученикъ его *Іоаннъ Гергардъ*, написавшій догматическую систему въ 20 томовъ (*Loci theologici* 1610—1621 г.); *Квентидетъ* (*Theologia didactico—polemica* 1865); *Буддей* (*Institutiones theologiae* 1723 г.) и др. Всѣ эти системы Догматики у лютеранъ церковнаго направленія пользуются большимъ уваженіемъ.

²⁾ Догматическими представителями этого раціонализма были: *Теллеръ* († 1804), *Генке* († 1809 г.), *Векшайдеръ* († 1849), *Эккерманъ* и др.

рѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ и недоумѣній къ одному разуму. Тѣмъ же въ существѣ дѣла видоизмѣненнымъ рационализмомъ было и образовавшееся среднее направленіе—*раціоналистически-супранатуральное*, въ основѣ котораго лежала мысль, что все супранатуральное должно быть согласно съ разумомъ и можетъ быть выведено изъ его началъ ¹⁾.

Богословіе, обращающееся за рѣшеніемъ всѣхъ недоумѣній и вопросовъ къ одному разуму, какъ послѣднему судѣ, а не къ авторитету откровенія, очевидно, весьма близко къ превращенію въ философію. Подъ вліяніемъ и послѣ философскихъ системъ *Канта* († 1804 г.) и *Фихте* († 1814 г.) и произошло дѣйствительно въ протестантствѣ сліяніе его съ философіею—въ системахъ *Шеллинга* († 1856 г.) и *Гегеля* († 1831 г.). Казалось, оба эти философа хотѣли оправдать христіанство; для подтвержденія своихъ пантеистическихъ воззрѣній они обратились и къ свидѣтельству Писанія. Нѣкоторые изъ лютеранскихъ богослововъ (*Даубъ* † 1836 г., *Маргейнеке* † 1846 г.) даже представили опыты соглашенія науки и церковнаго вѣроученія на основахъ философіи Гегеля. Но скоро обнаружилось и истинное ея отношеніе къ христіанству. Произведенія представителей т. н. *лѣвой* ея стороны (*Штрауса* † 1874 г., *Бруно Бауера* † 1882 г., *Фейербаха* † 1872 г.) и *ново-тюбингенской* школы (*Ферд. Хр. Баура* † 1860 г. и его учениковъ и подражателей) показали, что послѣдовательное развитіе ея ведетъ лишь къ низверженію и разрушенію христіанства.—На ряду съ идеально-пантеистическимъ направленіемъ философіи возникло направленіе мистико-нравственное,—т. н. философія вѣры *Якоби* († 1819 г.). Она также нашла себѣ примѣненіе въ протестантскомъ богословіи. Явилось въ немъ новое крайнее направленіе, слившееся совершенно отдѣлить вѣру отъ знанія и утвердить религію на одномъ религіозномъ чувствѣ внѣ всякой зависимости отъ разума. Всякая религія, не исключая и религіи христіанской, по этому воззрѣнію, есть религія невѣдѣнія высочайшаго предмета своего почте-

¹⁾ Догматисты супранатуралистическаго направленія: *Дедерлейнъ* († 1792), *Морусъ* († 1792), *Шторръ* († 1805), *Штевдель* († 1857), *Ганъ* († 1863) и др.;—раціоналистически-супранатуральнаго: *Аммонъ* († 1849), *Шоттъ* († 1835), *Бретинейдеръ* († 1848) и др.

нія. Представителемъ этого направленія былъ Шлейермахеръ († 1834 г.).

Несостоятельность началъ протестантскаго богословія такимъ образомъ сказалась ясно; далѣе идти въ томъ же направленіи было некуда. И вотъ, съ 30—40 годовъ прошлаго столѣтія въ направленіи протестантской Догматики совершился поворотъ. Образовались и доселѣ въ немъ существуютъ два главныхъ направленія: т. н. *новолютеранское* или *конфессіональное* (еще иначе—ортодоксальное) и *посредствующее* или *примирительное* ¹⁾. Отличительную черту новолютеранства составляетъ строгій догматизмъ и конфессіональная точность и вѣрность вѣроисповѣдному символу лютеранства. Въ дѣйствительности впрочемъ богословы этого направленія переступили границы правовѣрнаго лютеранства и даже обнаружили попытку пополнить и исправить самые символы лютеранства (т. е. обнаружили скрытый въ самомъ существѣ протестантства раціонализмъ). Представители же посредствующаго направленія стараются достигнуть въ Догматикѣ гармоническаго единства раціоналистическаго съ положительнымъ, философскаго съ конфессіональнымъ и не отказываются пользоваться научными результатами, добытыми протестантскою Догматикою прежнихъ вѣковъ. Субъективизмъ въ пониманіи и объясненіи догматовъ, неразрывный съ существомъ протестантства, свойственъ догматическимъ произведеніямъ богослововъ этого направленія не въ меньшей степени. Одни изъ этихъ богослововъ стоятъ ближе къ церковному ученію, другіе ближе къ раціонализму. Съ появленіемъ этихъ направленій не исчезло въ протестантствѣ раціоналистическое направленіе. Оно остается сильнымъ какъ въ богословіи, такъ и во всей церковно-религіозной жизни протестантства. Въ концѣ XIX в. появилось, широко распространилось и утвердилось въ

¹⁾ Конфессіональнаго или церковнаго направленія по преимуществу держались и держатся: Мартенсенъ, датскій епископъ († 1884 г.); его „Христ. Догматику“ предположено ж. „Вѣра и Разумъ“ въ 1910 г. дать въ русскомъ переводѣ съ переводнаго вѣмецкаго изданія 1856 г.; Томазий, Фр. Филиппи, Лютардтъ, Каницъ, Шеберлеинъ, Генр. Шмидтъ, Гетте и др.

Къ выразителямъ посредствующаго или примирительнаго направленія принадлежатъ: Твестенъ, Карлъ Ничъ, Роте, Шенкель, Кремеръ, Дорнеръ, Келеръ, Фридр Ничъ, Франкъ, В. Шмидтъ, Эттингенъ и др.

лютеранствѣ новое богословское направленіе рачіоналистическаго характера, извѣстное подъ именемъ *ричліанства*.

Рядомъ съ лютеранскою, безъ борьбы съ нею, развивалась Догматика реформатскаго исповѣданія. Первою реформатскою догматическою системою было „*Institutio christianae religionis*“ *Кальвина* (изд. въ 1536 г., но до 1559 г. неоднократно было передѣлываемо). Видныхъ догматистовъ реформатское богословіе имѣетъ и въ новѣйшее время (напр. I. Лянге, Эбрардъ, Швейцеръ и др.) ¹⁾.

Таковы въ общихъ и главныхъ чертахъ судьбы Догматики на инославномъ западѣ. Всѣ уклоненія ея съ праваго пути явились слѣдствіемъ уклоненія отъ чистоты вѣры самыхъ западныхъ исповѣданій.

Что касается того, дала ли западная Догматика что-либо положительное и согласное съ истинами православія въ дѣлѣ выясненія христіанской истины, то отвѣтъ, конечно, можетъ быть данъ только утвердительный. Особенно это должно признать по отношенію къ догматамъ общехристіанскимъ, т. е. одинаково со-держимымъ всѣми христіанскими исповѣданіями (напр. о бытіи и свойствахъ Божіихъ, о твореніи міра и промышленіи Божіемъ, о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка и др.). Въ системахъ инославныхъ богослововъ съ церковнымъ, хотя бы и вѣроисповѣднымъ характеромъ, можно находить согласное съ историческою истинною изложеніе исторіи этого рода догматовъ и положительное православное выясненіе ихъ. Но даже и въ вопросахъ вѣроисповѣдныхъ системы западныхъ богослововъ могутъ быть полезными для

¹⁾ *Литература. Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. § 22. *Его-же*. Крат. истор. оч. рачіонализма въ его отнош. къ вѣрѣ (Тр. К. Ак. 1862, №№ 4—5; 1863, №№ 11—12). Состояніе протест. богословія въ концѣ XVIII в. (Пр. Соб. 1864, I—II) Богосл. синкретизмъ въ лютеранствѣ XVII ст. (Пр. Об. 1874, I) — *В. Нечаева*. Піэтизмъ и его истор. значеніе (ib 1873, I—II). *А. Гренкова*. Главныя направленія въ нѣмецкомъ богословіи XIX в. Каз. 1883. *А. Г.* Письма о нѣм. богословіи. Школа новолютеранская (Пр. Соб. 1887, № 5). *Θ. Виноградова*. Новая тюбинг. школа (Тр. К. Ак. 1863, №№ 6. 7. 9). *Павловича А. А.* Движенія богословской мысли въ современной Германіи (Хр. Чт. 1897 г. I т.). *Алексинскаго И.* Очеркъ современнаго состоянія протестантскаго богословія (Вѣра и Раз. 1902 г. 15, 18, 19 и 24 кн.). *S. N.* Нѣмецкій протестантизмъ къ началу XX стол. (тамъ же, 1908 г. I т.). *Бѣляева А. Д.* Указ. ст. „Исторія Догматики“ въ IV т. Бог. энцикл. О ричліанствѣ см. выше, 36 стр.

православнаго богослова, полезными въ томъ отношеніи, что, напр., системы протестантскаго богословія содержатъ много безспорныхъ данныхъ къ выясненію и опроверженію заблужденій римскаго католичества, и наоборотъ,—системы римскихъ богослововъ могутъ помогать въ дѣлѣ опроверженія крайностей протестантизма. Наконецъ, во многихъ инославныхъ системахъ Догматики, кромѣ положительнаго раскрытія догматовъ, имѣется въ виду опроверженіе рационалистическихъ и вообще враждебныхъ христіанству воззрѣній. Понятно, что доводы, представляемые западною Догматикою въ опроверженіе этихъ воззрѣній, могутъ быть съ удобствомъ усвоены и православною Догматикою. Само собою впрочемъ разумѣется, что перенесеніе въ область православнаго богословія добытыхъ западною догматическою наукою выводовъ требуетъ большой осторожности, основанной на строго православномъ воззрѣніи. Въ этомъ случаѣ особенно необходимо памятованіе наставленія апостола: *вся искушающе, добрая держите* (I Сол. 5, 2).

§ II. Раздѣленіе Догматики.

Предметъ Догматическаго Богословія составляютъ православно-христіанскіе догматы; изъ догматовъ же одни содержатъ въ себѣ ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, другіе—ученіе о Богѣ въ Его внѣшней дѣятельности—въ отношеніи къ міру и человѣку; совокупность первыхъ у отцевъ церкви обозначается словомъ *theologia*, а совокупность послѣднихъ—*oikonomia* (при употребленіи этого слова въ обширномъ значеніи). Отсюда сами собою опредѣляются двѣ главныя составныя части Догматическаго Богословія: I) ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, и II) ученіе о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и человѣку, или о дѣлахъ Божіихъ въ отношеніи къ тварямъ.

Догматы о Богѣ въ Самомъ Себѣ содержатъ ученіе о томъ, что Богъ единъ по существу и троиченъ въ лицахъ. Въ догматахъ же объ отношеніи Бога къ тварямъ: въ однихъ содержится ученіе о Богѣ, какъ „Творцѣ неба и земли, видимыхъ же всѣхъ и невидимыхъ“, въ другихъ—ученіе о Богѣ, какъ „Вседержителѣ“ или Промыслителѣ, сохраняющемъ бытіе созданнаго міра и направляющемъ Его къ Своимъ цѣлямъ, въ третьихъ—ученіе о Богѣ, какъ Выполнителѣ Своихъ опредѣленій о мірѣ, имѣющемъ

привести его къ опредѣленному Имъ для него концу или назначенію. По отношенію къ человѣку въ частности въ догматахъ этого рода Богъ изображается имѣющимъ не только такое же общее (*naturale, ordinarium*) отношеніе, какое Онъ имѣетъ, какъ Творецъ и Промыслитель, ко всѣмъ прочимъ существамъ міра, но и отношеніе особенное (*supranaturale, extraordinarium*), сущность котораго обозначается и въ св. Писаніи (Еф. 3, 9 по подл. тексту) и у отцевъ церкви (при употребленіи въ тѣсномъ смыслѣ) словомъ *οἰκονομία*—тайнство искупленія, домостроительство. Особенными дѣйствіями Бога въ отношеніи къ роду человѣческому являются именно всѣ дѣйствія Бога, какъ Совершителя нашего спасенія—воплощеніе Сына Божія, искупленіе, освященіе благодатію Св. Духа, и имѣющія совершиться при кончинѣ міра.

Отсюда, все содержаніе Догматическаго Богословія,—въ раздѣленіи его на части и главнѣйшіе отдѣлы,—можно представить въ такой системѣ:

Часть первая

О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

Частные отдѣлы: I. О Богѣ единомъ по существу.

II. О Богѣ тринчномъ въ лицахъ.

Часть вторая

О Богѣ въ отношеніяхъ Его къ тварямъ.

Частные отдѣлы: I. О Богѣ, какъ Творцѣ всего видимаго и невидимаго.

II. О Богѣ, какъ Промыслителѣ міра.

III. О Богѣ Спасителѣ и особенномъ отношеніи Его къ роду человѣческому (*θεολογία οἰκονομική*).

IV. О Богѣ, какъ Выполнилѣ Своихъ опредѣленій о всемъ мірѣ и родѣ человѣческомъ (эсхатологія).

Дальнѣйшія подраздѣленія указанныхъ отдѣловъ—на главы и члены—будутъ представлены при изложеніи самаго ученія о Богѣ и Его отношеніи къ тварямъ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

Предварительныя понятія.

§ 12. Истина бытія Божія.

Первая и основная истина христіанскаго вѣроученія и всего христіанскаго богословія есть истина бытія Божія. *Въровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть* (Евр. 11, 6) Богъ, — высочайше, безконечное и всесовершеннѣйшее Существо, Которымъ мы живемъ, движемся и существуемъ, (Дѣян. 17, 28), и отъ Котораго все зависитъ. Увѣренность въ бытія Бога и чувство зависимости отъ Него современны человѣческому роду, существовали во всѣ времена, во всѣхъ странахъ и у всѣхъ народовъ, и выраженіе свое находили и находятъ въ благоговѣйномъ почитаніи этого высочайшаго Существа, или въ *религии*, которая всегда составляла и нынѣ составляетъ необходимую принадлежность всѣхъ человѣческихъ обществъ, просвѣщенныхъ и не-просвѣщенныхъ, дикихъ и образованныхъ. Св. Писаніе эту истину представляетъ столько общеизвѣстною и свойственною человѣку, что не находитъ нужнымъ и доказывать ее. Одному лишь безумному, и притомъ только въ сердцѣ своемъ, можно рѣшиться отрицать бытіе Божіе: *рече безуменъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ* (Пс. 13, 1).

Всеобщая и ничѣмъ неискоренимая увѣренность въ бытія высочайшаго Существа свое глубочайшее основаніе имѣетъ, съ одной стороны, въ богоподобной природѣ человѣческаго духа, съ другой — въ особеннѣйшемъ отношеніи къ духу человѣческому самого Божества. Человѣческому духу непосредственно присуща или врождена идея о Богѣ. Въ глубинѣ души своей онъ носитъ внутреннее чувство

бытія Божества, стремленіе къ безконечному, потребность и способность познавать Божество, ощущать близость или присутствіе и силу Его, когда Онъ открывается ему. И Богъ съ Своей стороны находится въ особенной близости къ духу человѣческому,—ближе, чѣмъ ко всѣмъ неразумнымъ тварямъ; Онъ внутренно и таинственно въ потребныхъ и особыхъ случаяхъ воздѣйствуемъ на духъ человѣческій, даетъ ему знать о Себѣ и вмѣстѣ сообщаетъ ему несомнѣнную увѣренность въ Своемъ бытіи, Признать дѣйствительность непосредственнаго постоянного воздѣйствія Божества на духъ человѣческій и существованіе въ человѣкѣ особой способности или чувства воспріятія этого божественнаго воздѣйствія необходимо вынуждаютъ какъ невозможность объяснить иначе происхожденіе всеобщей въ людяхъ врожденной идеи Божества, такъ и правильныя понятія о промыслѣ Божіемъ. Идея о Богѣ есть идея о Существѣ самосущемъ, безконечномъ всесовершенномъ; но можетъ ли быть источникомъ такой идеи міръ, какъ совокупность предметовъ и явленій ограниченныхъ и несовершенныхъ, или человѣческій разумъ, также ограниченный и несовершенный? Очевидно, дѣйствительная причина ея происхожденія должна заключаться внѣ природы и человѣка,—въ высочайшемъ Существѣ, соответствующемъ этой идеѣ. Съ другой стороны, если промыслъ есть непрестанное воздѣйствіе Божіе, съ цѣлю сохраненія и управленія, на *весь* сотворенный міръ, то тѣмъ болѣе необходимо признать такое воздѣйствіе особенно на то, что выше всего въ немъ—на духъ человѣческій. Безъ такого воздѣйствія Божества на духъ человѣка исканіе человѣкомъ Бога и способность познанія Его не могли бы приводить къ убѣжденію или ощущенію бытія Божества, подобно тому, какъ имѣющій и здоровые органы, напр., зрѣнія и слуха, ничего не видитъ и не слышитъ, когда нѣтъ соответствующихъ зрительныхъ и слуховыхъ впечатлѣній отъ предметовъ. Но и реальное воздѣйствіе Божества въ свою очередь предполагаетъ, что въ человѣкѣ есть особая способность къ воспріятію этого воздѣйствія, къ ощущенію Его присутствія, подобно тому, какъ и воздѣйствія внѣшняго міра воспринимаются при условіи обладанія соответствующими органами. Вотъ это-то ощущеніе таинственнаго воздѣйствія Божества внутреннимъ чувствомъ человѣка и служитъ основаніемъ нашей увѣренности въ бытіи Божества.

Этому, часто темному но вѣчно живому ощущенію мы обязаны сохраненіемъ и всеобщностію религіи въ родѣ человѣческомъ, не смотря на всѣ степени глубокаго упадка различныхъ племенъ и народовъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, какъ и всегдашнимъ стремленіемъ къ богопознанію ¹⁾. Убѣжденіе въ бытіи Божіемъ такимъ образомъ имѣемъ опытную основу,—внутренній *религіозный опытъ*, воспримчивость къ таинственному прикосновенію или откровенію Божію въ духѣ человѣческомъ, убѣждаютъ человѣка въ томъ, что Богъ дѣйствительно существуетъ. Въ особенности дѣлается воспримчивою къ воздѣйствіямъ Божества, душа христіанская, очищенная отъ грѣха и приближенная къ Богу ²⁾. Но христіанство даетъ основаніе для убѣжденія въ бытіи Божіемъ и внѣшнее, *историческое*—въ явленіи Бога во плоти въ лицѣ І. Христа. Есть Богъ, потому что дѣйствительно существуетъ Господь І. Христосъ.

¹⁾ Превосходное философско-богословское разъясненіе и обоснованіе ученія о происхожденіи и содержаніи идеи о Богѣ, ея значеніе для вѣры въ Бога и богопознанія, дано покойнымъ профессоромъ *В. Д. Кудрявцевымъ* въ его трудахъ, особенно: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, „Источники идеи Божества“ и „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“ (Собр. сочин. I и II т.). Здѣсь разъясняются относящіеся сюда вопросы и *отрицательно*, путемъ разбора и опроверженія ложныхъ и одностороннихъ теорій, и *положительно*, чрезъ раскрытіе и твердое обоснованіе правильнаго воззрѣнія. Это признается, и справедливо, особенною *ученою заслугою* покойнаго православнаго высокаго философа. Основныя положенія кратко по тому же вопросу изложены въ его трудѣ: „Начальныя основанія философіи“.

²⁾ „Душѣ благочестивой“, свидѣтельствуеетъ блаженной памяти *І. И. Сергіевъ* (Кронштадтскій), „бытіе Божіе такъ же очевидно, какъ собственное бытіе, потому что съ каждою мыслию доброю или недоброю, желаніемъ, намѣреніемъ, словомъ или дѣломъ происходятъ соотвѣтствующія перемѣны въ сердцѣ—спокойствіе или безпокойство, радости или скорби,—и это вслѣдствіе дѣйствія на нее Бога, духовъ и всякія плоти, который отражается въ благочестивой душѣ, какъ солнце въ каплѣ воды; чѣмъ чище эта капля, тѣмъ лучше, яснѣе отраженіе и наоборотъ. Еще: Господь Богъ въ отношеніи къ нашей душѣ—то же, что внѣшній воздухъ въ отношеніи къ ртuti термометра, съ тѣмъ различіемъ, что расширеніе и стояніе, повышеніе и пониженіе ртuti бываетъ вслѣдствіе перемѣны въ состояніи атмосферы, а нашъ Богъ остается неизмѣннымъ; душа же, измѣняющаяся въ отношеніяхъ своихъ къ Богу, терпитъ перемѣны въ себѣ, именно, она неизбѣжно расширяется, покоится въ сердцѣ, вслѣдствіе приближенія къ Богу вѣрою и добрыми дѣлами, и неизбѣжно сжимается, безпокоится, томится вслѣдствіе удаленія своего отъ Бога“. *Сергіевъ І. И.* прот. Моя жизнь во Христѣ. Москва. 1894 г I т. 15—16 стр. Сн. *Евдокима* еп. Рѣчь при хиротоніи.

На присутствіе въ человѣкѣ особаго органа или способности къ воспріятію воздѣйствій на него Божества, и близость самого Бога къ способнымъ ощущать Его присутствіе и Его присносущную силу указываетъ и св. Писаніе. *Сотворилъ есть*, говоритъ о Богѣ ап. Павелъ, *отъ единыя крове весь языкъ человѣчь жити по всему лицу земному, уставивъ предучиненная времена и предѣлы селенія ихъ: взыскати Господа, да поне осяжутъ Его* (*ψηλαφῆσαι*) *и обрящутъ, яко не далеке отъ единого коегождо насъ суща. О Немъ бо живемъ, и движемся и есмы... сего бо и родъ* (*γένος*) *есмы* (Дѣян. 17, 26—28). По мысли апостола, назначеніе каждаго человѣка, какъ созданнаго Богомъ, и состоятъ въ томъ, чтобы искать и находить Господа; средствомъ къ тому служатъ ему осязаніе, но, конечно, не чувственное, для котораго неумовимо присутствіе Божества, а душевное. И этому Богъ, Котораго мы *родъ есмы*, всячески способствуетъ. Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ, и не только не далекъ, но и близокъ къ намъ, такъ близокъ, какъ ничто другое не близко намъ: *о Немъ* (*ἐν ᾧ*) *бо живемъ, и движемся и есмы*. Итакъ, насколько мы чувствуемъ въ себѣ свою собственную жизнь, силу движенія, блага бытія, настолько не можемъ не чувствовать присутствія и близости къ себѣ Того, отъ Кого она истекаетъ, Кѣмъ поддерживается, и къ Кому она по закону своего сродства непременно устремляется: *никтоже бо насъ себѣ живетъ* (для себя)... *аще бо живемъ, Господи живемъ* (Рим. 14, 7—8). Богъ, говоритъ сынъ Сираховъ, *исполнилъ ихъ* (людей) *проницательностію разума и показалъ имъ добро и зло. Онъ положилъ око Свое на сердца ихъ, чтобы показать имъ величіе дѣлъ Своихъ, да прославляютъ они святое имя Его и возвѣщаютъ о величій дѣлъ Его... Вѣчный заветъ поставилъ съ ними и показалъ имъ суды Свои. Величіе славы видѣли глаза ихъ, и славу голоса Его слышало ухо ихъ* (Сир. 17, 6—11; сн. Втор. 30, 12—14; Рим. 10, 6—10).

Всеобщая непосредственная увѣренность въ бытіи Божіемъ, основываясь на присущей нашему духу идеѣ о Богѣ, находитъ для себя оправданіе предъ судомъ разума въ т. н. *доказательствахъ бытія Божія*. Сами по себѣ эти доказательства, безъ

предшествующей имъ вѣры въ бытіе Божіе, какъ показала философская критика ихъ Кантомъ, не могутъ приводить человѣка къ признанію бытія Божія съ принудительной очевидностію. Вѣра въ бытіе Божіе и исторически, въ религіозномъ сознаніи человѣчества, и психологически, въ личномъ опытѣ каждаго, предшествуетъ какимъ бы то ни было разсудочнымъ доказательствамъ ея истины; въ дѣйствительности она, какъ основанная на религіозномъ опытѣ, служитъ болѣе надежнымъ основаніемъ истины бытія Божія, чѣмъ эти доказательства, не для всѣхъ доступныя и не свободныя отъ возраженій. Безъ предварительнаго признанія этой истины не было бы и самыхъ доказательствъ, ибо нельзя доказывать, т. е. приводить рядъ разнаго рода соображеній для обоснованія чего-либо, если это что либо предварительно не существуетъ въ мысли, хотя бы только въ видѣ предчувствія ¹⁾. Однако эти доказательства имѣютъ свое значеніе и при непосредственной и предшествующей имъ увѣренности въ бытіи Божіемъ, подобно тому, какъ при непосредственной же увѣренности въ существованіи внѣшнихъ предметовъ и въ томъ видѣ, какъ они намъ кажутся, имѣетъ свое значеніе анализъ чувственного познанія. Въ доказательствахъ бытія Божія дается обоснованіе потребности и разумности религіозной вѣры въ бытіе Божіе. И если они не приводятъ къ вѣрѣ невѣрующихъ, то вѣрующимъ они разъясняютъ, что ихъ вѣра можетъ быть оправдана съ точки зрѣнія разума. Имѣютъ они значеніе и для установленія яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ. При всеобщности убѣжденія въ бытіи Божіемъ, однако самыя религіозныя представленія о Богѣ у разныхъ народовъ и отдѣльныхъ лицъ разнообразны, у многихъ спутанны и несостоятельны. Но въ доказательствахъ бытія Божія,—въ каждомъ въ отдѣльности выясняется съ той или другой стороны са-

1) Подробный обзоръ доказательствъ бытія Божія см. у В. Д. Кудрявцева въ „Собр. сочин.“ II т. „Если къ доказательствамъ бытія Божія, говорить ояъ, прилагать строго-логическую мѣрку апіорно-раціональнаго доказательства, то они не выдерживаютъ критики, такъ какъ въ нихъ, съ одной стороны, истина, выводимая въ заключеніи, предполагается въ посылакахъ, съ другой—самыя послылки не имѣютъ той аксіоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимаго изъ нихъ заключенія“ (497 стр.). Это приложимо по всемъ существующимъ доказательствамъ бытія Божія. См. еще: *Михаила* (Грибановскаго) еп. Бытіе Божіе. Спб. 1891 г.

мое понятіе о Богѣ, очищается отъ неправильныхъ и ложныхъ представленій. Наконецъ, они могутъ располагать и будить къ вѣрѣ тѣхъ, у кого она таится или дремлетъ на днѣ души, оживлять, возбуждать и вызывать наружу религіозное чувство.

Что же касается того явленія, что и при всеобщемъ внутреннемъ свидѣтельствѣ о Божіемъ бытіи существуютъ *атеисты*, то оно не можетъ служить опроверженіемъ дѣйствительности такого свидѣтельства. Дѣло въ томъ, что человѣкъ есть нравственно-свободное существо, и въ силу этой свободы онъ можетъ отвергать самыя очевидныя и необходимыя истины нашего сознанія (напр., существованіе чувственнаго міра, свободу воли), самыя ясныя факты опыта. Иудеи, напр., отвергали явныя дѣйствія силы Божіей въ чудесахъ І. Христа, объясняя ихъ силою вельзевула. даже дѣйствительность чудесъ, самыхъ событій, въ которыхъ видимо проявилась сила Божія (исцѣленіе, напр., слѣпорожденного—Іоан. 9 гл.), божественность посланничества и ученія І. Христа. І. Христосъ говорилъ о нихъ, что они *видяще не видятъ, и слышаще не слышатъ и не разумѣютъ, ибо огрубѣло сердце ихъ* (Мѡ. 13, 13—15; см. Іоан. 12, 40). Для такихъ не могутъ быть слышны внутреннія, сокровенныя вѣщанія о Богѣ, какъ для глухихъ—звуки, для слѣпыхъ—свѣтъ и цвѣта. Не слыша внутренняго свидѣтельства о Богѣ, однако и къ отрицанію Его бытія они приходятъ не вслѣдствіе какихъ-либо принудительныхъ основаній. Атеизмъ—доктрина *отрицательная*. Убѣжденіе въ атеизмѣ не можетъ быть пріобрѣтено путемъ научныхъ изслѣдованій и доказательствъ: небытія Бога доказать нельзя. Поборникъ атеизма можетъ имѣть право сказать, что онъ не знаетъ ничего о Богѣ, что онъ искалъ и не нашелъ Бога, а вовсе не то, что онъ прямо знаетъ, что Бога нѣтъ. Онъ свое рѣшительное *незнаніе* о Богѣ выдаетъ за *полное знаніе* того, что Бога не существуетъ. Дѣйствительныя корни атеизма лежатъ не въ логическомъ мышленіи и научномъ знаніи, а въ общемъ психическомъ настроеніи человѣка, въ тѣхъ или другихъ практическихъ соображеніяхъ, чаще же отрицаніе бытія Божія исходитъ изъ вражды грѣшника на Бога. Представленіе о карающемъ правосудіи Божіемъ мѣшаетъ грѣшнику жить, какъ ему хочется. Чтобы грѣшить свободно, для него и есть побужденіе для своего

успокоенія сказать въ сердцѣ своемъ: *нѣтъ Бога*. Однако, такъ какъ простой идеи о Богѣ онъ не можетъ не имѣть въ себѣ,—она необходимая составная часть его самосознанія, то вполне справедливо говорить, что не было и нѣтъ атеистовъ въ точномъ смыслѣ слова, такихъ, которые всегда оставались бы вѣрными своему отрицанію Бога и которые не соглашались бы даже въ глубинѣ своей душѣ съ истиною бытія Божія. „Туманъ, который пемрачаетъ во мнѣ сознаніе бытія Божія, писалъ Дидро Вольтеру (въ 1749 г.), возникаетъ обыкновенно въ ночное время, а восходъ солнца всегда разгоняетъ его“ ¹⁾.

§ 13. Возможность и характеръ нашего познанія о Богѣ.

1. *Богъ никтоже видѣ нигдѣже* (*πῶποτε*—никогда; Иоан. 1, 18; см. 6, 46; 1 Иоан. 4, 12). Богъ *во свѣтъ* живетъ *неприступнымъ*, *Его же никтоже видѣлъ есть отъ чловѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Но если для людей невозможно видѣть Бога подобно тому, какъ мы видимъ предметы внѣшняго міра и чрезъ то познаемъ ихъ, если Онъ обитаетъ *во свѣтъ неприступнымъ*, т. е. въ такого рода области бытія и жизни, которая стоитъ далеко выше предѣловъ человѣческаго разума, куда, поэтому, не въ силахъ проникнуть взоръ его, подобно тому, какъ зрѣніе глаза не въ состояніи проникнуть во внутреннюю область солнечнаго свѣта, то можетъ ли быть Богъ познаваемъ чловѣкомъ? Въ Богѣ по отношенію къ познаваемости Его сотвореннымъ духомъ, и не только чловѣческимъ, но и ангельскимъ, по неизмѣнному и постоянному ученію православной церкви, должно различать двѣ стороны: сторону не постижимую или непознаваемую и сторону познаваемую. Непостижимымъ является самое внутреннее существо Божіе, или то, что такое Богъ Самъ въ Себѣ, въ полномъ отрѣшеніи отъ Его проявленій въ мірѣ: „что есть Богъ въ существѣ Своемъ“, учить „Православное исповѣданіе“, „того не можетъ знать ни одна тварь, не только видимая, но и невидимая, то есть, ни самыя

¹⁾ Кудрявцева В. Д. Атеизмъ. Собр. соч. II т. III в. Геттингера, Апол. христ. I ч. I чт. Несмѣлова В. Наука о чловѣкѣ Каз. 1905 г. I т. VIII гл. Глаголева С. С. Атеизмъ. Ст. въ Бог. энци. II т.

ангелы: поелику совершенно нѣтъ никакого сравненія между Творцемъ и тварію“ (отв. на вопр. 8; см. Катих. I чл.). Но Богъ не оставилъ насъ и въ совершенномъ невѣдѣніи о Себѣ. Все, что полезно и необходимо намъ знать о Богѣ, и что мы можемъ вмѣстить, Онъ открылъ намъ въ дѣлахъ Своего творенія и промысленія, чрезъ законъ и пророковъ и чрезъ едиnorodнаго Своего Сына. Непостижимый Самъ въ Себѣ, въ Его внутренней природѣ и существѣ, Онъ познаваемъ для насъ тою стороною Своего существа, которую открываетъ въ Своихъ дѣйствіяхъ и обнаруженіяхъ въ мірѣ. Поэтому человѣкъ можетъ приобрѣтать такое познаніе о Богѣ, которое достаточно для его слабыхъ силъ при условіяхъ земной жизни.

II. Мысль о непостижимости Бога въ Его внутреннемъ существѣ нераздѣльно и непосредственно связана съ вѣрою въ Его бытіе. „Прирожденное нашему духу чувство Божества, переходя въ разумное сознаніе и проникаясь имъ, всегда является, по выраженію св. *Иустина*, „мыслию о чемъ-то неизяснимомъ“¹⁾, иначе говоря, мыслию о Богѣ, какъ Существѣ безмѣрно возвышающемся надъ всѣми конечными существами, а потому необъятномъ для нашего разума. Мы потому и вѣруемъ въ Бога, какъ Бога, что съ этою вѣрою нераздѣльно всегда соединяется сознаніе о Немъ, какъ Существѣ не похожемъ на всѣ конечныя существа и стоящемъ безконечно выше ихъ, а, слѣдовательно, и нашего собственнаго разума,—и такое сознаніе наше всегда бываетъ тѣмъ сильнѣе и глубже, чѣмъ глубже и живѣе наша вѣра въ бытіе Божіе“²⁾.

Откровеніе и ветхаго и новаго завѣта ясно учитъ о непостижимости для насъ Бога, указывая причину этого въ несоизмѣримомъ величіи существа Божія сравнительно съ существомъ нашего духа.

Моисею, молившему Бога: *яви ми Тебе Самаго, да разумно вижду Тя*, Богъ, не смотря на его необычайную близость къ Себѣ, говорилъ: *не возможеши видѣти лица Моего: не бо узритъ человекъ лице Мое, и живъ будетъ* (Исх. 33,

¹⁾ *Иуст.* Апол. II, 6.

²⁾ *Сильв.* еп. Оп. Догм. Бог. § 37.

13. 20). Причиною, слѣдовательно, невозможности для человѣка зрѣть непосредственно безпредѣльное величіе лица, т. е. существа Божія, служить узкость и ограниченность его природы; если бы человѣкъ возмечталъ, во что бы то ни стало, познать сущность Божію, то всѣ усилія его, кромѣ бесплодности, должны были бы кончиться одною смертоюсною разрушительностію его собственной природы. И Моисею Богъ поэтому обѣщалъ показать не самое лицо Свое, но лишь задняя Своя, т. е. отраженіе славы Своей (22—23 ст.; см. 3 Цар. 19, 11—12). И этою мыслию, мыслию о невозможности познанія тайны внутреннего существа Божія, проникнуто все ветхозавѣтное ученіе о Богѣ. Не только самое существо, но и пути и дѣйствія Божіи оно изображаетъ неизслѣдимыми. Одинъ изъ друзей Іова (Софаръ) спрашиваетъ праведнаго страдальца, предполагая, конечно, отрицательный отвѣтъ на свой вопросъ: *можешь ли ты изслѣдованіемъ найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя? Онъ превыше небесъ, — что можешь сдѣлать? глубже преисподней, — что можешь узнать? Длиннѣе земли мѣра Его и шире моря* (Іов. 11, 7—8). Другой изъ друзей (Еліуй) исповѣдуетъ: *Богъ великъ, и мы не можемъ познать Его; число лѣтъ Его неизслѣдимо* (36, 26; см. 37, 23). По изображеніемъ другихъ священныхъ писателей, разумъ Его *неизслѣдимъ* (Ис. 40, 28) и *неизмѣримъ* (Пс. 146, 5), дѣла Его *непостижимы* (Еккл. 3, 11; 8, 17; Прем. 9, 13; Сир. 18, 2—6; см. Римл. 11, 33—34) ¹⁾.

¹⁾ „Если судьбы Божіи—бездна многа (Пс. 35, 7), какъ говорить пророкъ, и пути Его, какъ говорить апостолъ, неизслѣдованы, а потому и вовсе неиспытаны (Рим. 11, 33), то сколько болѣе неизслѣдимъ Тотъ, Чьи суды и пути таковы. И неудивительно, что таковъ Самъ Богъ, если таково и Божіе“, пишетъ *Василій В.* противъ аномеевъ (въ V кн. III т. 171 стр.).

Сирахъ изображаетъ непостижимость Божію въ такихъ чертахъ: *многое мы можемъ сказать* (разумѣется, о дѣлахъ Божіихъ во вселенной), *и однакоже не постигнемъ Его, и конецъ словъ: Онъ есть все* (т. е. постигнемъ лишь одно: Онъ есть все и Творецъ и неуспяющий Промыслитель міра). *Гдѣ возьмемъ силу, чтобы прославить Его? ибо Онъ превыше всего дѣлъ Своихъ... Прославляя Господа, возносите Его, сколько можете, но и затѣмъ Онъ будетъ превосходнѣе; и величая Его, прибавьте силы: но не трудитесь, ибо не постигнете. Кто видѣлъ Его, и объяснитъ? и кто про-*

Новозавѣтное откровеніе, утверждая невозможность зрѣть Бога, какъ обитающаго *во свѣтъ неприступнѣмъ*, и слѣдовательно, тѣмъ болѣе — невозможность познать сокровенное существо Божіе ¹⁾, учить, что полная постижимость Бога свойственна лишь Ему Самому. По словамъ Спасителя, *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѡ. 11, 27; Іоан. 6, 46). Ап. Павелъ также говоритъ: *кто бо вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка живущій въ немъ; такжеде и Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). *Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (10 ст.). Отсюда слѣдуетъ, что не только для человѣка, но и для всѣхъ сотворенныхъ существъ невѣдомо существо Божіе. Бога мы нынѣ, учить ап. Павелъ, познаетъ не всецѣло, а только *отчасти*, какъ и видимъ Его не *лицемъ къ лицу*, а *якоже зеркаломъ* (*ὡς ἐν ὀφλτρῶν*) въ гаданіи (*ἐν αἰνίματι*;—1 Кор. 13, 12). Другими словами,—мы видимъ Бога нынѣ не непосредственно (*лицемъ къ лицу*), какъ видимъ предметы міра физическаго, а только какъ въ зеркалѣ, т. е. видимъ лишь отраженіе образа Божія въ дѣлахъ міра и откровеніи, этого мало: и при пособіи зеркала можно еще достаточно познавать предметы, если образы ихъ будутъ отражаться въ немъ ясно и раздѣльно. Апостолъ присовокупляетъ, что образъ Божій представляется намъ въ зеркалѣ міра и откровеніи примачно, *въ гаданіи* (какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно), такъ что нужно дѣлать соображенія, чтобы составить возможно ясное понятіе о свойствахъ являющагося высокаго предмета. Поэтому наше

славить Его, какъ Онъ есть? Много сокрыто, что гораздо больше сего; ибо мы видимъ малую часть дѣлъ Его (Сир. 43, 29—35).

¹⁾ Св. І. Златоустъ, объясняя 1 Тим. 6, 16 пишетъ: „обрати вниманіе на точность выраженій Павла. Не сказалъ онъ: „сущій свѣтомъ неприступнѣмъ“, но: *во свѣтъ живой неприступнѣмъ*, дабы ты зналъ, что если жилище неприступно, то гораздо болѣе живущій въ немъ Богъ. Это сказалъ онъ не для того, чтобы ты подразумѣвалъ жилище и мѣсто у Бога, но чтобы ты съ большимъ убѣжденіемъ призналъ непостижимость Его. Притомъ не сказалъ: „во свѣтъ живой непостижимомъ“, но: *неприступнѣмъ*, что гораздо болѣе непостижимости. Непостижимымъ называется то, что хотя изслѣдовано и найдено, но остается непонятнымъ для ищущихъ его; а неприступное—то, что не допускаетъ и начала изслѣдованія и къ чему никто не можетъ приблизиться“. Прот. аном. Вес. III, 2.

познаніе о Богѣ является только познаніемъ *отчасти*, а не всецѣлымъ, по сравненію съ тѣмъ, когда *еже отчасти упразднится*, и мы *узримъ Его, якоже есть* (Іоан. 3, 2). Отсюда, и наше настоящее познаніе о Богѣ есть собственно *вѣра* въ то, что открываетъ намъ Богъ о Себѣ, а не видѣніе. *Вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. 5, 7). *Вѣрою разумѣваемъ*, говоритъ апостолъ (Евр. 11, 3). *Аще же не увѣруете, не имате разумѣти* (Ис. 7, 9). Поэтому-то и все ученіе православной церкви о Богѣ, выраженное въ символѣ вѣры, начинается словомъ „*вѣрую*“.

Прямую противоположность откровенному ученію о непостижимости существа Божія представляетъ воззрѣніе, которымъ допускается полная познаваемость Бога человѣческимъ разумомъ. Такое воззрѣніе возникло еще въ языческой древности. Язычникъ, мыслившій въ своихъ богахъ самого себя въ разныхъ состояніяхъ и положеніяхъ своей жизни, съ полнымъ правомъ могъ сказать, что онъ знаетъ своихъ боговъ такъ же хорошо, какъ и самого себя ¹⁾. Въ христіанство оно силилось проникнуть посредствомъ разнаго рода лжеученій и ересей. Такъ, уже во II вѣкѣ оно распространялось тѣми изъ гностическихъ системъ, въ основѣ которыхъ лежало пантеистическое представленіе о Богѣ ²⁾. Позднѣе, въ IV вѣкѣ, особенно отстаивали мысль о полной (адекватной) познаваемости Бога послѣдователи Арія—Аэтія и еще болѣе Евномій ³⁾. Основаніемъ для мнѣнія послѣднихъ, въ своихъ раз-

¹⁾ Въ языческомъ мірѣ такое представленіе было впрочемъ по преимуществу представленіемъ простаго народа, а не убѣжденіемъ его мудрецовъ. Извѣстенъ отвѣтъ философа Симонида царю Герову, спрашивавшему, что есть Богъ. „Чѣмъ болѣе я размышляю о существѣ Божіемъ, говорилъ философъ, тѣмъ менѣе понимаю Его. Существо Его непостижимо“ (Cicer. De natur. deor. п 22). Платонъ говорилъ: „трудно уразумѣть Бога, а изречь Его невозможно“. Св. Григорій Б. по поводу этого сужденія „эллинскаго богослова“ замѣчаетъ, что сказано такъ имъ „не безъ хитрой мысли: чтобы почитали его постигшимъ, сказали онъ *трудно*, и чтобы избѣжать обличенія, наименовалъ сіе неизреченнымъ. Но, какъ я разсуждаю, изречь невозможно, а уразумѣть еще болѣе невозможно“. Сл. 28, о богосл. 2 (III т. 19 стр. по изд. въ рус. перев. 1844 г.).

²⁾ Напр., „Валентинъ, Итоломей, Василидъ,“ по словамъ св. *Иринѣя*, хвалились „тѣмъ, что изслѣдовали глубины Божія“. Прот. ерес. II кн., XXVIII, 9.

³⁾ Аэтія, по словамъ св. Епифанія (Ер. LXXVI, въ концѣ;—V т. 167 стр.

сужденіяхъ о предметахъ вѣры вообще руководившихся умозрѣніемъ и правилами діалектики (Аристотеля), служила очень распространенная въ богословскихъ спорахъ IV в. *теорія именъ*, какъ выразителей объективной сущности предметовъ. По этой теоріи, кто знаетъ имя, тотъ знаетъ и сущность, потому что сущность будто бы вполне выражается въ усвояемомъ ей имени. Какъ на такое имя, которое будто бы обнимаетъ собою и совершенно исчерпываетъ все существо Божіе, они указывали на имя *Ἀγέννητος* — Нерожденный, какъ свойственное исключительно Богу и никому другому. Въ новѣйшее время ученія о совершенной познаваемости Божества было повторено въ философіи—представителями идеалистическаго пантеизма (Спинозою, Фихте, Шеллингомъ, Гегелемъ). У нихъ оно является прямымъ выводомъ изъ общихъ началъ пантеизма, съ точки зрѣнія котораго самый умъ или сознание человѣка есть лишь проявленіе (модусъ) Божественнаго ума и сознанія, иначе—сознание человѣческое есть самосознание Бога.

Очевидна односторонность и даже, съ точки зрѣнія вѣрующаго религіознаго сознанія, прямо богохульный характеръ воззрѣнія, будто ограниченною человѣческою мыслию можетъ быть объято необъятное величіе Божіе. Церковь, въ лицѣ отцевъ и учителей, рѣшительно осуждала столь крайнее ученіе ¹⁾. Опровергая само-

въ рус. пер.) говорилъ: „я знаю Бога такъ, какъ себя самого, и не на столько знаю себя самого, какъ Бога“. *Евномій*, по свидѣтельству Сократа, точно также утверждалъ: „Богъ знаетъ о своей сущности не болѣе насъ; она извѣстна Ему не болѣе, а намъ не менѣе; но что знаемъ о ней мы, это именно и Онъ знаетъ, и наоборотъ, что Онъ знаетъ, это безразлично найдеть и въ насъ (Церк. ист. IV, 7; см. *Θεόδωρ. Naeret fabul. lib. IV, c. 3 de Eunom. et Aet*). Необходимо имѣть въ виду, что тотъ и другой такъ говорили съ точки зрѣнія аріанской *теоріи именъ*, а не съ той точки зрѣнія, что имена суть только простые знаки для обозначенія извѣстныхъ идей, не выражающія самой сущности предмета.

¹⁾ Лжеученіе еретиковъ II в. о познаваемости существа Божія было опровергаемо *св. Иринеємъ* въ кн. „Противъ ересей“ (II кн. гл. 25 и 28; IV кн. гл. 19—20 и др.).—Противъ Евномія и единомысленныхъ съ нимъ писали: *св. Григорій нисскій*—Двѣнадцать книгъ противъ *евноміанъ* (V и VI т. по изд. его твореній въ рус. пер.), *св. Григорій Богословъ*—Пять словъ о богословіи противъ *евноміанъ*—(III т. его твореній въ рус. пер.), *св. Василій В.*—Опроверженіе—въ 5 книгахъ—на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія (III т. въ рус. пер.), *св. Златоустъ*—О непостижимости

увѣренное утвержденіе о возможности всецѣло и разсудочнымъ путемъ знать Бога, не исключая Его существа, они,—сами ставшіеся постигать истины откровенія болѣе внутреннимъ чувствомъ, чувствомъ *вѣры*, чѣмъ разсудкомъ,—и изслѣдователямъ существа Божія указывали: „безопаснѣе, по совѣту мудрости (Еккл. 5, 1), не изслѣдовать глубочайшаго, но сохранять для себя ненарушимымъ *залогъ вѣры*... Благочестивѣе вѣровать, что величіе Божіе выше разумнѣя, нежели, опредѣляя границы славы Его какими нибудь предположеніями, думать, что не существуетъ ничего выше постигаемаго разумомъ“... „Естество Божіе, само по себѣ, по своей сущности, выше всякаго постигающаго мышленія: оно недоступно и неуловимо ни для какихъ разсудочныхъ пріемовъ мысли, и въ людяхъ не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое, и не придумано никакого средства уразумѣть неизяснимое“ ¹⁾. Причина такой недоступности для разума существа Божія заключается не въ какихъ либо, недостойныхъ Бога, побужденіяхъ нарочито сокрывать Свою природу отъ людей, а съ одной стороны—въ ограниченности разума, по которой мы можемъ познавать Божество только „малыми мѣрами“, съ другой—въ самой безграничности божественной природы, которая не можетъ быть обнята никакимъ ограниченнымъ разумомъ ²⁾. Какъ „стоящій превыше всякой сущности, Онъ превыше всякаго разумнѣя“, почему если бы Богъ былъ познанъ по Своему внутреннему существу, то не былъ бы Богомъ. ³⁾ А по словамъ св. Григорія Богослова, „Божество необходимо будетъ ограничено, если оно постигнется мыслию. Ибо и понятіе есть видъ ограниченія“ ⁴⁾. Потому-то, разъясняли вселенскіе учителя, „постиженіе сущности Божіей выше не только людей, но и всякой сотворенной

естества Божія въ бесѣдахъ противъ аномеевъ (Твор. св. І. Злат. въ рус. пер. I т. Спб. 1895 г.). Сводъ святоотеческихъ разъясненій см. у *І. Дамаскина*. Точн. изд. пр. вѣры. I кв., 2, 4 и 12 гл.

¹⁾ *Григор. нис.* Прот. аном. XII кв. 2 ч. (VI ч. 304—305 стр. въ рус. пер.). О блаженствахъ (II ч. 440 стр.). Св. *Васил. В.* Инс. 227 (235), къ Амфилохію (въ VII т.).

²⁾ *Григор. Б.* Сл. 28, о богосл. 2 (III ч. 27 стр. по изд. 1846 г.).

³⁾ *Аван.* Сл. на язычн. 2; Quæst. ad. Antioch. resp. ad quæst. 1. Св. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. I т. § 39.

⁴⁾ *Григор. Б.* Сл. 28 (III ч. 26 стр.).

разумной природы, если подъ разумною природою разумѣть природу тварную“. И горнія силы, даже серафимы и херувимы не постигаютъ существа Божія; напротивъ, они еще болѣе, чѣмъ мы, сознають его непостижимость, подобно тому, какъ зрячіе гораздо болѣе, чѣмъ слѣпые, чувствуютъ нестерпимость солнечнаго свѣта! ¹⁾ Въ силу своей ограниченности духъ человѣческій не можетъ проникнуть въ сущность даже многихъ конечныхъ существъ и предметовъ, не постигаетъ сущности матеріи и стихій, дѣйствующихъ въ природѣ, сущности нашей души и образа соединенія ея съ тѣломъ, естества ангеловъ, архангеловъ и прочихъ безплотныхъ силъ; тѣмъ болѣе, слѣдовательно, непостижимо для него существо Божіе ²⁾. Ограниченный духъ нашъ соединенъ еще съ вещественнымъ тѣломъ; оно, какъ туманъ, лежитъ между нами и чисто невещественнымъ Божествомъ, „подобно тому, какъ древле стояло облако между египтянами и евреями“, и препятствуетъ духовному оку въ полной ясности принимать лучи божественнаго свѣта; общая же грѣховность людей дѣлаетъ человѣка еще менѣе способнымъ возвышаться до чистаго созерцанія Божества ³⁾. Самые святые Божіи, получавшіе на землѣ откровенія, напр., пророки и апостолы, не усвоили себѣ совершеннаго познанія о Богѣ и ожидали познанія, высшаго по сравненію съ настоящимъ, только въ вѣчности ⁴⁾.

Какъ непостижимый въ Своемъ существѣ, Богъ не можетъ быть опредѣляемъ никакимъ словомъ или именемъ. Изъ усвоенныхъ Ему откровеніемъ или придуманныхъ людьми именъ не только ни одно въ отдѣльности, но и всѣ вмѣстѣ не выражаютъ существа Божія. Ими обозначается не то, что такое Богъ Самъ въ Себѣ, „не естество Его, но только то, что относится къ естеству (*τὰ περὶ τὴν φύσιν*)“, или то, что Онъ не есть, или ка-

¹⁾ *Васил. В.* Прот. Евном. 1 кн. (III ч. 33 стр. по изд. 1891 г.). *Григор. Б.* Сл. 28 (III ч. 20 стр.). *Злат. Прот. анан.* Бес. III, 3. 5—6; IV; 2.

²⁾ *Григор. Б.* Сл. 28 (III ч. 38—49 стр.) *Васил. В.* Прот. анан. 1 кн. (III ч. 31—32 стр.). Пис. 16, прот. Евномія (VI ч. 51 стр.). *Григор. нис.* Прот. Евном. XII кн. (VI т. 295—298; 308—312 стр.).

³⁾ *Григор. Б.* Сл. 28 (III ч. 28 стр.). Сл. 27, о богосл. 1 (III ч. 7 стр.) Сл. 20 (II ч. 162—166 стр.).

⁴⁾ *Григор. Б.* Сл. 28 (III ч. 19 33—36 стр.). *Васил. В.* Прот. анан. 1 кн. (32—33 стр.).

кое либо Его дѣйствіе или отношеніе къ міру и человѣку (аріанская теорія именъ, несостоятельная и сама по себѣ, слѣдовательно, особенно неприменима къ Богу). Таково же и наименованіе Его—„Нерожденный“; въ немъ указывается только на то, чего въ Богѣ нѣтъ, а вовсе не то, что такое сущность Божія сама въ себѣ ¹⁾. Для выраженія этой сущности даже и нельзя найти вполне соответствующаго имени. Имя Божіе *чуждо* (Пс. 8, 1). „Божество неизменуемо... Какъ никто и никогда не вдыхалъ въ себя всего воздуха, такъ ни умъ не вмѣщалъ совершенно, ни голосъ не обнималъ Божіей сущности“ въ какомъ либо имени, говоритъ св. *Григорій Богословъ* ²⁾. Бога поэтому они называли неизменнымъ, неизглаголаннымъ, неизреченнымъ, неописуемымъ. „Это „бессиліе выразить неизреченное, облачая естественную нашу скудость, замѣчаетъ св. *Григорій нисскій*, тѣмъ болѣе доказываетъ славу Божію, научая насъ, что одно есть, какъ говоритъ апостолъ, соответственное Богу имя,—увѣренность, что Онъ выше всякаго имени (Евр. 11, 6). Ибо то, что Онъ превосходитъ всякое движеніе мысли и находится внѣ (всякаго) постиженія при помощи имени, служить для людей свидѣтельствомъ Его неизреченнаго величія“ ³⁾. Въ этой-то невозможности объять Бога однимъ именемъ заключается и причина той Его многоименности, какую мы Ему приписываемъ.

Примѣчаніе.—Утверждая невозможность для человѣка *видѣть*, т. е. то же, что совершенно познать Бога, откровеніе въ то же время указываетъ, что нѣкоторые изъ избранныхъ Божіихъ удостоивались *видѣній* Бога. Іаковъ, по собственному его выраженію, *видѣлъ Бога лицомъ къ лицу* (Быт. 32, 30). О Моисѣй Самъ Богъ сказалъ: *устами къ устами говорю я съ нимъ* (Моисеемъ) и *явно, а не въ гаданіяхъ*

¹⁾ *Дамаск.* Точн. изд. пр. в. I кн., 4 и 9 гл. По выраженію св. *Григорія нисскаго*, „всякое имя, какъ придуманное людьми, такъ и преподаваемое въ свящ. книгахъ, имѣетъ силу обозначать нѣчто лишь изъ того, что мыслится касательно божественнаго естества (περὶ τὴν θεῖαν φύσιν νοούμενον), а не выражаютъ самаго естества (Къ Авлалію, бес. о томъ, что не три бога—IV ч. 117 стр.), а по выраженію *Григорія Б.* нѣчто „изъ того, что *окрестъ Бога*“ (Сл. 30, о богосл. 4.—III ч. 96 стр.). См. еще: *Григор. нис.* Прот. аним. 12 кн. 2 ч. (VI ч. 316 стр. и слѣд.). *Васил. В.* Прот. аним. 1 кн. (III ч. 27—28 стр.).

²⁾ *Григор. Б.* Сл. 30, о богосл. 4 (III ч. 96 стр.).

³⁾ *Григор. нис.* Прот. аним. 12 кн. (VI ч. 494 стр.; см. II кн., 3 гл.).

(какъ другимъ пророкамъ во дни Моисея); и образъ Господа онъ видитъ (Числ. 12, 8) Пр. Исаія, описывая бывшее ему видѣніе Господа на престолѣ высокомъ и превознесенномъ, (6 гл.), говоритъ: *глаза мои видѣли Царя, Господа Саваова* (6, 5). Пр. Даніилъ также видѣлъ *Ветхаго деньми* (Дан. 7 гл.). Подобное же видѣніе—*видѣніе подобія славы Господней* было пр. Іезекіилю (Іез. 1—2 гл.). Кромѣ того Писаніе передаетъ о многихъ явленіяхъ Бога людямъ въ образѣ человѣка, ангела. Какого-либо противорѣчія всѣхъ этихъ и подобныхъ свидѣтельствъ съ яснымъ ученіемъ того же Писанія о невозможности для человѣка зрѣть самое существо Божіе, конечно, нѣтъ. Описываемыя видѣнія это суть только образныя откровенія Бога людямъ, соотвѣтственныя обстоятельствамъ и способности пріемлющихъ оныя. Удостоивавшіеся видѣній созерцали не самую сущность Божію, но „созерцаемое было“, какъ говоритъ св. *І. Златоустъ*, „только *снисхожденіе*“ Божіе, подъ которымъ, по словамъ св. отца, должно разумѣть „то, когда Богъ является не такъ, какъ Онъ есть, но показываетъ Себя столько, сколько имѣющій созерцать Его способенъ къ этому, приспособляя явленіе лица къ немощи созерцающихъ... Посему слыша слова пророка: *видѣхъ Господа*, научаетъ св. отецъ, не предполагай, что онъ видѣлъ самое существо Его, но только снисхожденіе, и при томъ темнѣе, нежели горнія силы; ибо онъ не могъ видѣть столько, сколько херувимы“, хотя и херувимы не дерзаютъ пристально смотрѣть не только „на чистую и непримѣсную сущность Его, но и на самое снисхожденіе“. По словамъ тайнозрителя, они покрываютъ лица свои и ограждаются крыльями (Ис. 6. 1—2), не будучи въ состояніи выносить блеска и лучей отъ престола Божія. ¹⁾ Въ этомъ же смыслѣ должно понимать и слова Спасителя о чистыхъ сердцемъ, что они *Бога узрятъ* (Мѡ. 5, 8), равно и слова апостола о видѣніи Бога въ будущей жизни *лицемъ къ лицу* (1 Кор. 13, 12). Что же касается собственно богоявленій, особенно въ человѣческомъ образѣ, то общее ихъ основаніе есть воочеловѣченіе Сына Божія; чрезъ нихъ Господь приготовлялъ родъ человѣческій къ принятію Сына Божія, имѣющаго подъ конецъ временъ открыться тѣлесно на землѣ и всѣмъ людямъ. Повѣствованіями о видѣніяхъ и явленіяхъ Бога, слѣдовательно, ни мало не колеблется истина: „Бога человѣкомъ невозможно видѣти, на Него же не смѣютъ чини ангельстїи

) *Злат* Прот. аном. Бес. III, 3 Св. *Ирин* Прот ерес. IV кн 20 гл.

взирати“ (церк. пѣснь), т. е. истина о непостижимости существа Божія.

III. Будучи непостижимымъ въ Своемъ существѣ, Богъ однако не безусловно недоступенъ для человѣческаго познанія. Воззрѣніе, которымъ утверждается совершенная непостижимость Бога, всегда признавалось церковію крайнимъ, противнымъ ученію слова Божія и здравому мышленію. Появилось такое воззрѣніе еще въ языческой философіи, вытекающая въ ней изъ ученія о совершенной противоположности между Богомъ и міромъ и невозможности какого-либо соприкосновенія между ними (дуализма). Въ христіанской древности нѣкоторые изъ гностиковъ учили, что Богъ непознаваемъ, почему и называли Его „Богомъ невѣдомымъ“ ¹⁾, въ IV в.—Арій, отдѣлявшій Бога отъ міра до отрицанія возможности какого-либо непосредственного отношенія Бога къ міру ²⁾. И въ послѣдующія времена это воззрѣніе совершенно не исчезало въ христіанскомъ мірѣ. Мистики всегда утверждали, что Божество недоступно познанію разумомъ, что все познаніе о Немъ ограничивается лишь вѣрою, теплымъ чувствомъ Божества, а стремленія облекать впечатлѣнія религіознаго чувства въ разсудочныя формы не должно имѣть мѣста. Но съ особенною настойчивостію доказывается непознаваемость Божества и вообще міра сверхчувственного въ новѣйшее время философіею,—тѣмъ направленіемъ ея въ рѣшеніи вопроса о познаніи, которое извѣстно подъ именемъ *агностицизма* (*ἀγνοια*—незнаніе, невѣдѣніе; *αἶ*—не и *γινώσκειν*—знаю, *γνώσις*—познаніе) ³⁾. Агностицизмъ исходитъ изъ предпо-

¹⁾ Таковы были, по свидѣтельству св. *Иринія*, Кердонъ и Маркіонъ. Прот. ерес. I кн., XXVII, 1—2

²⁾ Filostorg Hist eccles. Lib. II, с. 3.

³⁾ Агностицизмъ въ качествѣ примѣси или дополненія соединяется съ разными философскими направленіями: критическою философіею Канта и новѣйшими—позитивизмомъ, съ которымъ особенно родственъ, *неокантіанствомъ*, релятивизмомъ и эволюціонизмомъ, но собственно представителями агностицизма являются *Дж. Ст. Милль* и *Герб. Спенсеръ*. Въ современномъ умственномъ движеніи человѣчества агностицизмъ является переходною ступенью отъ матеріализма къ высшему и истинному міровоззрѣнію (теизму). Но не всѣ имѣютъ мужество, отвергнувъ грубыя начала (принципы) матеріализма, прямо и откровенно склониться къ міросозерцанію, освящаемому христіанствомъ.

Литература—Введенскаго *А. И.* Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. Отд. I, гл. V; отд. III, гл. II *Тихомирова П. В.* Изложеніе и

ложенія, что человѣкъ по своей ограниченности не можетъ знать сущности вещей и все его знаніе ограничивается лишь внѣшней стороною вещей, насколько онѣ даются нашимъ чувствамъ, какъ явленія. Въ виду такой ограниченности человѣкъ долженъ отказаться отъ всякихъ попытокъ, какъ совершенно напрасныхъ и непосильныхъ для него, постигнуть сущность вещей и всего окружающаго міра; а такъ какъ къ этой же области принадлежать идеи Бога, души и всѣ вообще явленія духовнаго міра, то всѣ онѣ, какъ лежація внѣ возможности чувственного ихъ воспріятія, а потому и познанія ихъ человѣкомъ, должны быть оставлены и заниматься познаніемъ ихъ значить предаваться даже болѣе бесплодному дѣлу, чѣмъ ложкой вычерпывать безбрежный океанъ. Такое рѣшеніе вопроса о познаніи міра сверхчувственного можетъ служить оправданіемъ, хотя и мнимымъ, холоднаго, равнодушнаго отношенія къ религіи и прямого невѣрія въ бытіе Божіе, почему агностицизмъ является въ настоящее время широко распространеннымъ и не только среди философовъ.

Крайность ученія о совершенной непознаваемости Божества очевидна для вѣрующаго сознанія. Существованіе религіи, невозможной безъ познанія о Богѣ, показываетъ, что здравый смыслъ человечества никогда не сомнѣвался въ возможности богопознанія. Если бы познаніе Бога было для насъ совершенно невозможно, то напрасна была бы и евангельская проповѣдь, суетна вѣра наша, и этимъ открывался бы прямой поводъ къ безбожію со всѣми его разрушительными послѣдствіями для жизни и духовнаго совершенствованія человечества. Богъ благоволилъ открыть Себя въ твореніи и промышленіи, въ природѣ видимой и богоподобной душѣ человѣческой, а особенно въ сверхъестественномъ откровеніи,—чрезъ законъ и пророковъ, и, наконецъ, чрезъ Самого воплотившагося Сына Божія. А потому человѣкъ, одаренный спо-

критическій разборъ основаній Спенсера релятивизма (Вѣра и Раз. 1894 г. II т. 1 и 2 ч.). Вознесенскаго А. Познаваемъ ли Богъ, какъ абсолютное и безконечное? (Вѣра и Раз. 1895 г. II т. 1 ч.). Митякина А. Агностицизмъ, какъ міросозерцаніе, по отзыву Макса Мюллера (Хр. Чт. 1895 г. II ч.). Челпанова Г. проф. Введеніе въ философію. Кіевъ. 1907 г. 252—269 стр. А. Д. Бальфура. Основанія вѣры Пер. съ англ. В. С. Соловьева. Москва. 1900 г.

собностію знать Бога, можетъ и долженъ познавать Его по мѣрѣ своихъ силъ. Это его первѣйшій и священнѣйшій долгъ. Богъ есть Творецъ, Господь, Промыслитель и высочайшій Благодѣтель человѣка; *о Немъ живемъ, движемся и есмь*, по слову апостола, (Дѣян. 17, 28); было бы поэтому даже противоестественнымъ, если бы человѣкъ не стремился къ познанію Бога. Но въ этомъ познаніи—и высочайшее благо для человѣка. *Се есть животъ вѣчный: да знаютъ Тебе единого истиннаго Бога, и Его же послалъ еси Иисусъ Христа*, говоритъ Спаситель намъ (Іоан. 17, 3). Словомъ *животъ* означаетъ здѣсь всецѣлое удовлетвореніе всѣхъ высшихъ потребностей и стремленій души человѣческой: жизнь для ума, жизнь для воли, жизнь для сердца. Безъ познанія Бога нѣтъ этой жизни для души, ибо нѣтъ истины для ума, нѣтъ добра для воли, нѣтъ блаженства для сердца. Богъ есть *источникъ живота* для нашего духа (Пс. 35, 10).

Что же касается новѣйшаго философскаго агностицизма, признающаго единственно истиннымъ Богомъ человѣчества „невѣдомаго Бога“, то онъ исходитъ изъ ложныхъ основаній. Утверждать совершенную непознаваемость Бога возможно лишь стоя на деистической точкѣ зрѣнія, представляя Его пребывающимъ уединенно, вдали отъ міра и человѣка, не имѣющимъ къ нему никакого существеннаго отношенія (только трансцендентнымъ міру, но и не имманентнымъ вмѣстѣ). Естественнымъ выводомъ изъ такихъ представленій является отрицаніе самооткровенія Бога человѣку, а отсюда—и возможности богопознанія; міръ съ этой точки зрѣнія является не открывающимъ, а скрывающимъ Бога. На этой точкѣ зрѣнія и стоитъ агностицизмъ съ своимъ вольнымъ невѣдѣніемъ Бога, съ своимъ вольнымъ безбожіемъ. Но нельзя отрицать возможность богопознанія при признаніи, что Богъ присутствуетъ въ мірѣ, *имманентенъ* ему, а міръ *причастенъ* Божеству, т. е. существуетъ поскольку пріемлетъ (беретъ свою часть) отъ полноты божественнаго бытія, истины и совершенства,—при убѣжденіи, что, какъ говоритъ Писаніе, *все изъ Него, Имъ и къ Нему* (Рим. 11, 37), что Онъ особенно близокъ къ человѣку. Изъ невѣрныхъ основаній исходитъ агностицизмъ въ своемъ утвержденіи непознаваемости Бога и въ гносеологическомъ отношеніи. Имъ предполагается, что религіозное

знаніе не можетъ быть эмпирическимъ (опытнымъ), т. е. имѣть въ своей основѣ спеціальное чувственное воспріятіе, что оно лишено матеріальнаго момента. Безусловное, разсуждаютъ агностики, лежитъ внѣ области чувственного воспріятія, не можетъ давать ощущеніе о Себѣ или производить на насъ впечатлѣніе, а потому мы не можемъ ни убѣдиться въ реальномъ бытіи Божества, ни тѣмъ болѣе—познавать Его. Но мысль объ отсутствіи опытной основы или чувственного воспріятія въ религіозномъ знаніи—мысль ошибочная. Конечно, невозможно ощущеніе Божества внѣшними чувствами, открывающими намъ вещи, ограниченныя пространствомъ и временемъ, но возможно и дѣйствительно бываетъ воздѣйствіе Божества на человѣка не только лишь внѣшнее, посредствуемое природою, но и внутреннее—на душу, воспринимаемое внутреннимъ чувствомъ. Вотъ это-то благодатное воздѣйствіе Божества на душу, таинственное прикосновеніе Его къ человѣческой душѣ и служить опытною основою богопознанія. Конечно, такія ощущенія еще не есть самое познаніе Божества, но они, становясь предметомъ дальнѣйшей работы нашей познавательной силы, преобразуются въ представленія и понятія, подобно тому, какъ преобразуются въ представленія и понятія и впечатлѣнія изъ міра конечнаго, получаемыя при помощи внѣшнихъ чувствъ. Такимъ образомъ, и въ основѣ богопознанія лежатъ такъ же опытъ, какъ и въ основѣ познанія о мірѣ конечномъ. Разница между тѣмъ и другимъ есть разница только качественная, въ характерѣ опыта ¹⁾. Могутъ, конечно, сказать, что никакого такого опыта вовсе нѣтъ,—тѣ, которые не имѣютъ такого опыта. Но отрицать религіозный опытъ потому, что предполагается возможнымъ и общеизвѣстенъ только одинъ опытъ внѣшняго знанія,—не значить ли сводить доказательство къ простому заявленію: „чего я не вижу, того и нѣтъ?“ Когда же о существованіи особаго религіознаго опыта свидѣлствуютъ цѣлые роды и поколѣнія людей, то отвергать его нельзя на основаніи предположенія о возможности только одного опыта внѣшняго знанія. И какъ отвергать въ частности христіанскій опытъ, когда въ определенное историческое время въ лицѣ І. Христа Само Слово

¹⁾ См. выше, § 5, стр 58, примѣчаніе

плоть бысть и вселися въ ны (обитало съ нами), и видѣхомъ славу Его, яко единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины (Іоан. 1, 14), когда самовидцы Слова удостовѣряють, что когда они возвѣщаютъ о Немъ, то возвѣщаютъ о томъ, что слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки ихъ (1 Іоан. 1, 1—3) и это свидѣтельство ихъ подтверждается живымъ опытомъ церкви христіанской въ теченіе тысячелѣтій.

§ 14. Способы богопознанія.

Главныхъ и существенныхъ способовъ богопознанія два: *естественный и сверхъестественный*.

I. Естественнымъ способомъ богопознанія называется познаніе Бога изъ естественнаго откровенія Божія; подъ именемъ же этого послѣдняго разумѣется все то, что Богъ открываетъ о Самомъ Себѣ, о Своихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ въ природѣ видимой и неразумной, въ богоподобной природѣ самого человѣка и въ историческихъ судьбахъ его. Видимая природа, или, какъ говорить св. Григорій Богословъ, „небо, земля, море, словомъ—весь міръ есть великая и преславная книга Божія“, краснорѣчиво проповѣдующая всѣмъ людямъ, говорящимъ на всѣхъ языкахъ, о всемогуществѣ, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего—Бога ¹⁾.

Въ св. Писаніи находится много величественныхъ изображеній того, какъ природа возвѣщаетъ явленную въ ней славу своего Творца (напр. Псал. 103 и 148; въ кн. Іова 26. 28. 36—41 гл.). *Небеса*, говорится въ немъ, *повѣдаютъ славу Божию* (Пс. 18, 2); *исполнь вся земля славы Господа Саваоа* (Ис. 6, 3). Душа человѣческая, созданная по образу Божію, одаренная безсмертіемъ и способностію къ безграничному совершенствованію, съ врожденными стремленіями къ Божеству, къ истинѣ, добру и красотѣ, еще яснѣе можетъ свидѣтельствовать человѣку о бытіи и совершенствахъ своего Творца ²⁾. Наконецъ, слышится голосъ Божій и

¹⁾ Григор. Б. Сл. 6 (1 т. 231 стр. по изд. 1843 г.)

²⁾ „Къ познанію Бога, говоритъ св. Василій В. не столько ведетъ небо и земля, сколько собственное наше устройство, если кто благоразумно испытаетъ самъ себя, какъ говоритъ пророкъ *удивися разумъ Твой отъ*

видимы бывают пути Божіи и въ исторіи царствъ и народовъ и жизни отдѣльных лицъ, ибо исторія человѣчества, какъ и жизнь отдѣльных лицъ, не есть сцѣпленіе простыхъ случайностей, а управляется промысломъ Божиимъ и ведется къ опредѣленной цѣли (Дѣян. 17, 26; Пс. 66, 4—5; Втор. 4, 34—35 и др.). Наблюдая и размышляя о дѣлахъ творенія и промысленія Божія, человѣкъ можетъ собирать въ мірѣ раздробленные слѣды божественныхъ совершенствъ и, совокупляя ихъ во едино, образовать изъ нихъ въ глубинѣ своего духа нѣкоторымъ таинственнымъ и непостижимымъ образомъ идею божественной личности, давать *обличеніе* (обликъ) *вещи невидимыя* (Евр. 11, 1). О возможности познанія Бога этимъ способомъ, доступнымъ для всѣхъ людей, ап. Павелъ свидѣтельствуетъ такъ: *разумное Божіе* (*γνωστόν τοῦ Θεοῦ*, т. е. что можно знать о Богѣ) *явѣ есть въ нихъ* (т. е. язычникахъ): *Богъ бо явилъ* (*ἐφάνηκεν*) *есть имъ. Невидимая бо Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1, 19—20). Руководителемъ человѣка въ такомъ познаніи служить заключающаяся во внутреннемъ существѣ человѣка, въ его богоподобіи, идея о Существоѣ высочайшемъ и все-совершеннѣйшемъ или врожденное стремленіе къ Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Дѣян. 17, 2, —28), когда Онъ благоволитъ коснуться души человѣческой Своимъ благодатнымъ воздѣйствіемъ, постучать въ двери сердца человѣческаго (Апок. 3, 20). При исканіи человѣкомъ слѣдовъ Божества въ мірѣ, врожденная идея о Богѣ подсказываетъ разуму человѣка, гдѣ видны эти слѣды, гдѣ нѣтъ, что можно относить къ Богу, чего нельзя. Если бы не было въ человѣкѣ такой идеи, видимое и конечное не могло бы приводить къ мысли о невидимомъ и безконечномъ. Безъ таинственнаго же воздѣйствія Божіей благодати (благодати Бога, какъ Творца и Промыслителя) какъ бы могъ и искренно ищущій познанія единого Бога образовать изъ разсѣянныхъ въ мірѣ отображеній Божества образъ вышемірнаго (трансцендентнаго) личнаго Бога, не до-

млене (Пс. 138, 6), т. е. разсмотрѣвъ самого себя, позналъ я превосходство Твоей премудрости". На Шестодн. Бес. IX (I т. 142 стр. по изд. 1891 г.).

вольствуясь признаніемъ космическихъ и имманентныхъ міру началъ? Св. *Григорій Богословъ*, имѣя въ виду естественное богопознаніе, пишетъ: „Богъ всегда былъ, есть и будетъ, или лучше сказать, всегда есть,... потому что сосредоточиваетъ въ Себѣ Самомъ всецѣлое бытіе, которое не начиналось и не прекратится. Какъ нѣкое море сущности не опредѣленное и безконечное, простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ, однимъ умомъ (и то весьма неясно и недостаточно—не въ разсужденіи того, что есть въ Немъ Самомъ, но въ разсужденіи того, что окрестъ Его), *черезъ набрасываніе нѣкоторыхъ очертаній, оттъняется Онъ въ одинъ какой-то обликъ дѣйствительности, убѣгающій прежде, нежели будетъ уловленъ, и ускользящій прежде, нежели умопредставленъ, столько же осіявающій владычественное въ насъ* (т. е. умъ), *если оно очищено, сколько быстрота летящей молніи осіяваетъ взоръ. И сіе, кажется мнѣ, для того, чтобы постигаемымъ привлекать къ Себѣ (ибо совершенно непостижимое безнадежно и недоступно), а непостижимымъ приводить въ удивленіе, черезъ удивленіе же возбуждать большее желаніе и черезъ желаніе очищать, а черезъ очищеніе содѣлывать богоподобными; и когда содѣлаемся такими, уже бесѣдовать, какъ съ присными (дерзнетъ слово изречь нѣчто смѣлое)—бесѣдовать Богу, вступившему въ единеніе съ богами и познанному ими, можетъ быть столько же, сколько Онъ знаетъ познанныхъ Имъ (1 Кор. 13, 12)“¹⁾. Такимъ образомъ, хотя Богъ открываетъ Себя въ дѣлахъ Своего творенія и промышленности, и недалеко находится отъ каждаго изъ насъ, а міръ не призрачно, но дѣйствительно свидѣтельствуетъ о Богѣ, однако познаніе истиннаго Бога изъ естественнаго откровенія возможно не иначе, какъ лишь при таинственномъ и непостижимомъ оза-*

¹⁾ *Григор. Б.* Сл. 45, на пасху (IV т. 154—155 стр.). Въ приведенныхъ словахъ св. отца съ ясностію указано, во первыхъ, *условіе* естественнаго богопознанія (богоуподобленіе путемъ очищенія), и во вторыхъ, самый *путь* или процессъ богопознанія въ его основныхъ моментахъ: „оттъненіе очертаній въ одинъ обликъ“,—обличеніе; влеченіе къ этому облику и изумленіе предъ его непостижимостію; желаніе большего, возводящее къ полному боговѣднію или бесѣдѣ съ Богомъ.

реніи духа человѣческаго въ его естественныхъ исканіяхъ Божества со стороны Духа Божія, Который *идѣже хочетъ, дышетъ* (Іоан. 3, 8).

Само собой понятно, что при этомъ не устраняется и не насилуется и естественная дѣятельность познавательныхъ силъ человѣка. Разумъ дѣйствуетъ въ естественномъ богопознаніи по своимъ естественнымъ ему законамъ. Пути, которыми онъ можетъ слѣдовать при составленіи повятія о Богѣ на основаніи самооткровенія Божества въ мірѣ, суть слѣдующіе: 1) путь *отрицанія* (via negationis) или исключенія изъ представленія о Богѣ, какъ существѣ безконечномъ, всѣхъ замѣчаемыхъ въ мірѣ чертъ конечности и ограниченности, какъ несоотвѣтствующихъ врожденной идеѣ о Богѣ (напр. Числ. 23, 19). Этимъ путемъ разумъ можетъ приходить къ заключеніямъ о Богѣ, что Онъ безконеченъ, вѣченъ, безсмертенъ и пр. 2) Путь *причинности* (via causalitatis) или заключенія отъ дѣйствія къ первой причинѣ, когда, напр., отъ независимости и условности міра дѣлается заключеніе о самосущей и безусловной причинѣ его (какъ въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія), отъ цѣлесообразности и порядка въ твореніи къ премудрости Творца (въ физико-телеологическомъ доказательствѣ), отъ связи между грѣхомъ и зломъ, какъ наказаніемъ грѣха,—къ правосудію Божию и т. п. 3) Путь *аналогіи* (via analogiae), состоящій въ познаніи Бога чрезъ познаніе человѣка, сотвореннаго по Его образу и подобію, или чрезъ самосознаніе. Слѣдуя этимъ путемъ дѣлаютъ заключеніе, напр., отъ существованія въ нашей душѣ идеи о Богѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ, къ самому Его бытію (какъ въ онтологическомъ, или иначе—психологическомъ доказательствѣ бытія Божія), отъ совѣсти или нравственнаго закона къ бытію виновника его—Бога (нравственное доказательство), отъ существованія въ нашемъ нравственномъ сознаніи идеи правды т. е. воздаянія за добродѣтель и наказанія за грѣхъ—къ бытію всемогущаго и правосуднаго Бога (этико-телеологическое доказательство. 4) Путь *превосходства* (via eminentiae), когда совершенства, приписываемыя Богу, возвышаются въ безконечную степень. Такъ человѣкъ можетъ приходить къ признанію въ Богѣ свойствъ всевѣдѣнія, всемогущества, премудрости, всеблагости и

проч. 1). Естественнымъ способомъ многіе изъ языческихъ мудрецовъ дѣйствительно и приобрѣтали нѣкоторыя познанія о Богѣ, согласныя съ истиною, а не познавшіе этимъ способомъ Бога, по словамъ апостола, *безответны* (Рим. 1, 20) 2).

Естественный способъ богопознанія, при извѣстныхъ нравственныхъ условіяхъ со стороны человѣка, могъ бы приводить къ опредѣленнымъ и вѣрнымъ представленіямъ о Богѣ, но въ дѣйствительности этотъ способъ богопознанія сдѣлался недостаточнымъ съ самаго времени паденія человѣка. Въ этомъ несомнѣнно удостовѣряетъ насъ исторія. Понятія о Божествѣ, какія были у людей, предоставленныхъ однимъ собственнымъ силамъ въ дѣлѣ богопознанія, двухъ родовъ: народныя и философскія. Народныя понятія были во все времена, съ одной стороны, крайне разнообразны до противорѣчія, а съ другой—крайне недостаточны и нелѣпы. Мысль о единствѣ Божиѣмъ почти совсѣмъ была потеряна у древнихъ народовъ и замѣнена вѣрованіемъ въ боговъ многихъ (политеизмъ); слава *Бога нетлѣннаго* и безконечнаго измѣнена въ подобіе образа *тлѣнна* *человѣка*, *и птицъ*, *и четвероногихъ* *и гадъ* (Рим. 1, 23). Люди обоготворили всякаго рода сотворенныя существа, такъ что, какъ прекрасно сказалъ нѣкто

1) Такіе пути познанія Бога отъ вещей сотворенныхъ указаны были еще средневѣковымъ р.-католическимъ богословіемъ. Естественно разуму двигаться въ богопознаніи этими путями, но они могутъ приводить къ познанію личнаго Бога лишь при условіи таинственнаго божественнаго озаренія человѣческаго сердца. Но нельзя признать правильнымъ того воззрѣнія р.-католическаго богословія, что умъ естественнаго человѣка самъ по себѣ, путемъ однихъ своихъ умозаключеній изъ разсмотрѣнія тварныхъ вещей, можетъ приходиться къ познанію Бога. См. объ этомъ подробнѣе у проф. *Введенскаго*. Вѣра въ Бога и пр. III отд. I гл.

2) Въ кв. *Премудр. Солом.* XIII, 1—9 о томъ же говорится: „подлинно суетны по природѣ все люди, у которыхъ не было вѣдѣній о Богѣ, которые изъ видимыхъ совершенствъ не могли познать Сущаго и, взирая на дѣла, не познали Виночника, а почитали за боговъ, правящихъ міромъ, или огонь, или вѣтеръ, или движущійся воздухъ, или звѣздный кругъ, или бурную воду, или небесныя свѣтила. Если, плѣняясь ихъ красотою, они почитали ихъ за боговъ, то должны были бы познать, сколько лучше ихъ Господь, ибо Онъ, Виножникъ красоты, создалъ ихъ... Отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виножникъ бытія ихъ... Они неизгнимальны: если они столько могли разумѣть, что въ состояніи были изслѣдывать временный міръ, то почему они тотчасъ не обрѣли Господя его?“

(Боскетъ), все у нихъ было богомъ, кромѣ одного Бога; проповѣди монотеизма въ языческомъ мірѣ не было. Образованнѣйшими народами древности признаются греки и римляне: но и у нихъ видимъ частію смѣсъ всѣхъ родовъ идолопоклонства, а господствующій былъ обожаніе людей—Зевса и Юпитера съ подчиненными богами: эти боги были олицетвореніемъ не только чело-вѣческихъ совершенствъ и добродѣтели, но и страстей и пороковъ, какъ изображаютъ ихъ сами языческіе писатели (Гезіодъ, Гомеръ, Овидій въ своихъ „Превращеніяхъ“). Понятія о Богѣ мудрецовъ и философовъ, хотя въ нѣкоторой мѣрѣ были лучше, однакоже далеко несовершенны, несогласны между собою и часто погрѣшительны. Исторія философіи рѣшительно подтверждаетъ то, что сказалъ Цицеронъ: „нѣтъ ни одной нелѣпости, которой бы не учили философы“¹⁾. Языческіе мудрецы древности частію со-держали тѣ самыя вѣрованія, какія были у народа, частію при-бавляли къ нимъ новыя заблужденія. Иные впадали въ панте-измъ, признававшій все за Бога, другіе въ матеріализмъ, отвер-гавшій бытіе всего духовнаго, иные въ дуализмъ, допускавшій два начала—доброе и злое, иные въ сомнѣніе обо всемъ, и да-же въ безбожіе. Лучшіе изъ мудрецовъ хотя приходили къ луч-шимъ понятіямъ, но сами колебались и сомнѣвались и обнаружи-вали ясно недостаточность собственныхъ силъ въ дѣлѣ богопозна-нія и необходимость высшей помощи. Вообще человѣчество, имѣя лишь естественное откровеніе, не осуществило идеи истинной ре-лигіи²⁾. Новѣйшіе мудрецы хвалятся, что разумъ теперь усо-

¹⁾ Cicero. De divin. II, 58.

²⁾ О недостаточности естественнаго способа богопознанія см.: *Глаголева С. С.* Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе въ истинной церкви. Харьковъ. 1900 г. (и въ ж. Вѣра и Раз. за 1900 г.). *Геттингера*. Апологія христіанства. I ч. 2 отд. XI чт. *Воздвиженскаго М.* свящ. Стремленіе чело- природы къ божеств. истинѣ и недостижимость ея чело- силами (Пр. Об. 1884, II). N. Необходимость сверхъест. открово-венія (Хр. Чт. 1846, III).—До какихъ предѣловъ дѣйствительно могла воз-выситься мысль чело- (философія) въ дѣлѣ богопознанія, объ этомъ, кромѣ курсовъ исторіи древней философіи, см. въ сочиненіяхъ: проф. *И. Н. Корсунскаго*. Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религ.-филос. міросозер-цанія древней Греціи. Харьковъ, 1890 (тоже въ Вѣр. и Раз. 1884—1890 г.). *Его же*. Религіозное міросозерцаніе историковъ Греціи и пр. (Вѣра и Р. 1892 г.) Проф. *Остроумова М. А.* Исторія философіи въ отнош. къ открово-венію. Проф. *П. Линицаго*. Нравств. и религ. понятія у древнихъ греч.

вершенствовался и может самъ собою удовлетворительно познать Бога. Но это совершенно несправедливо. Только тѣ изъ нихъ лучше философствуютъ, которые заимствуютъ свои понятія изъ христіанскаго откровенія, а другіе, и самые знаменитые, повторяютъ тѣ же заблужденія, только въ новомъ видѣ, какія были въ древности (особенно пантеизмъ, матеріализмъ). Отсюда ясно, какъ недостаточно одного естественнаго откровенія къ тому, чтобы сообщать людямъ истинное богопознаніе. Главная причина этого—глубокое поврежденіе природы человѣка вслѣдствіе грѣхопаденія, ниспаденіе въ чувственность до *уподобленія скотомъ несмысленнымъ*, помраченіе въ немъ образа Божія виѣстѣ съ богоначертанною въ немъ идеею о Богѣ (Рим. 1, 21—25). Развращенное сердце не можетъ быть вѣрнымъ руководителемъ разума въ распознаваніи дѣлъ Божіихъ въ мірѣ и отличеніи ихъ отъ Творца, а омраченный страстію умъ—дѣлать согласныя съ истиною умозаключенія и быть озаряемымъ свыше. *Въ лукавую душу, говорить Премудрый, не войдетъ премудрость и не будетъ обитать въ тѣлѣ, поработенномъ грѣху, ибо Святый Духъ премудрости удалится отъ лукавства и уклонится отъ неразумныхъ умствованій и устыдится приближающейся неправды* (Прем. 1, 4—5). Съ грѣхопаденіемъ человѣка за-

философовъ (Тр. К. Ак. 1870, 11—12; 1871, 3; 1872, 4). *Его же*. Уч. Платона о Божествѣ (ib. 1875, 9—12; 1876, 2).—Сознаніе недостаточности естественныхъ силъ и необходимости высшей помощи (проявленія боговъ) для богопознанія было выражаемо многими изъ языческихъ мудрецовъ и поэтовъ, особенно же Платономъ: „мы подождемъ“, говорится въ одномъ его діалогѣ (Alcibiad. II, 150; сн. Tim. p. 23). „того, будь это Богъ или богоодушевленный человѣкъ, который научитъ насъ нашимъ религиознымъ обязанностямъ и, какъ говоритъ Аѳина у Гомера Діомиду, отниметъ мракъ отъ нашихъ глазъ“. Выразительнѣйшимъ свидѣтельствомъ этого сознанія можетъ служить и надпись, найденная ап. Павломъ въ Аѳинахъ на одномъ изъ жертвенниковъ: *незданному Богу* (Дѣян. 17, 23). Всѣ усилія естественнаго разума познать Бога кончились въ древнемъ мірѣ безотраднымъ сомнѣніемъ. Насмѣшливый вопросъ Пилата: *что есть истина?* (Іоан. 18, 38) характеризуетъ собою вообще состояніе современнаго ему языческаго міра. Поучительный примѣръ стремящагося къ истинѣ язычества и не находящаго его въ немъ (языческой религіи и философіи) представляетъ св. Іустинъ, философъ и мученикъ, обрѣтшій ее наконецъ въ христіанствѣ.—И вообще, когда языческіе искатели истины убѣждались въ неистинности религиозныхъ вѣрованій на родинѣ, отправлялись къ другимъ народамъ искать—не находится ли истина у нихъ.

раза грѣха въ видѣ явленій физическаго зла проникла и въ видимый міръ, который пересталъ быть такимъ же отраженіемъ славы Божіей, какимъ былъ тотчасъ по сотвореніи,—до грѣхопаденія: *нынѣ міръ весь во злѣ лежитъ* (1 Іоан. 5, 19). Дуалистическія, напр., представленія о Божествѣ, безъ сомнѣнія, исходили изъ наблюденій надъ двумя противоположными порядками явленій въ мірѣ—добрыхъ и злыхъ ¹⁾. Наконецъ, съ развитіемъ зла въ челоѣчествѣ и голосъ Божій въ исторіи народовъ былъ нерѣдко заглушаемъ и заглушается голосомъ страстей челоѣческихъ.

Недостаточность естественнаго откровенія, при врожденномъ стремленіи челоѣка къ познанію Бога и Его святой воли и безсиліи достигнуть этого собственными силами, указываетъ на необходимость для челоѣчества особаго откровенія Божія. Одно естественное откровеніе томило бы чувствомъ духовной жажды, не давая удовлетворенія. Поэтому-то, какъ говорить апостоль, *когда міръ своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу яродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ* (1 Кор. 1, 21).

II. Возможность несомѣнно истиннаго познанія о Богѣ дарована челоѣку только въ откровеніи Божіемъ сверхъестественномъ (*ἀποκάλυψις*, *revelatio specialis*),—сперва чрезъ законъ и пророковъ, а потомъ чрезъ Самого воплотившагося Сына Божія и Духа Святаго. Сверхъестественное откровеніе Божіе, отвращая разумъ челоѣка отъ уклоненій по пути къ истинѣ въ дѣлѣ естественнаго богопознанія, въ тоже время сообщаетъ познаніе о такихъ предметахъ, до которыхъ собственными силами челоѣкъ никогда бы не могъ возвыситься (напр., тайны о Св. Троицѣ, о міротвореніи, происхожденіе зла, искупленіи, освященіи, о послѣднихъ судьбахъ міра и челоѣка). Какъ дающее отвѣтъ на всѣ высшіе вопросы бытія и жизни, это откровеніе

¹⁾ „Если бы зло (нравственное), говоритъ св. *Златоустъ*, не существовало и не обнаруживалось, то кто сталъ бы отыскивать причину зла и этимъ изысканіемъ производить ереси? Такъ и Маркіонъ, и Манесъ и Валентинъ, и большая часть язычниковъ отсюда получили начало“. Если бы не это зло, подобное „великой мглѣ, которая распространилась по всей вселенной“, то „промыслъ Божій открылся бы предъ всѣми, какъ въ свѣтлый полдень и въ ясную погоду“. Къ вѣрующему отцу. III, 10 (1 т.).

способно удовлетворить всѣмъ высшимъ потребностямъ нашего духа: разуму доставить свѣтъ, волѣ—силу, сердцу—покой, а какъ исходящее отъ самаго источника истины—Сына Божія (Іоан. 14, 16) и Духа истины (Іоан. 14, 17), глаголавшаго чрезъ пророковъ и апостоловъ, оно представляетъ собою такую истину, относительно которой не должно быть мѣста никакимъ сомнѣніямъ, неувѣренности, столь естественнымъ въ отношеніи къ ученіямъ человѣческимъ, хотя бы и истиннымъ.

Откровеніе сверхъестественное дано не для отдѣльныхъ какихъ либо лицъ или народовъ, а для всего человѣчества, ибо Богъ *всѣмъ человѣкомъ хочетъ спастися и въ разумъ* (познаніе) *истины пріити* (1 Тим. 2, 4). Что таково именно откровеніе новозавѣтное, это признается всѣми. Спаситель есть *Свѣтъ міру* (Іоан. 1, 5; 12, 46; Лук. 2, 32); апостоламъ Онъ далъ повелѣніе проповѣдывать евангеліе *всей твари* (Марк. 16, 15),—*даже до послѣднихъ земли* (Дѣян. 1, 8), *всѣмъ языкомъ* (Мѡ. 28, 19; 24, 14). Но и въ ветхозавѣтныя времена хотя іудеямъ *възвѣщена быша словеса Божія* (Рим. 3, 2), но даровано было откровеніе не для одного этого народа, а „для всѣхъ человѣковъ, какъ для всѣхъ нужное и спасительное“. „По грѣховной нечистотѣ и немощи духа и тѣла“ не всѣ являются „способными непосредственно принять откровеніе отъ Бога“. Поэтому Богъ „употребилъ особенныхъ правозавѣстниковъ откровенія Своего, которые бы передали оное всѣмъ человѣкамъ, желающимъ принять оное“ ¹⁾. Въ средѣ боговзбраннаго народа всегда были мужи, которые являлись достойными и способными быть органами откровенія для сообщенія его всему своему народу и всѣмъ язычникамъ. Этотъ народъ призванъ былъ быть и хранителемъ дарованнаго откровенія. Но чрезъ него и языческіе народы имѣли возможность познавать богооткровенную истину и искренно искавшіе ее дѣйствительно познавали, какъ это открывается изъ библейскихъ свидѣтельствъ и данныхъ древней исторіи. Если однако среди древнихъ народовъ, за исключеніемъ Израиля, господство-

¹⁾ Простр. катих. Объ откров. божеств. Подробное обоснованіе этого положенія см. у проф. *Глаголева* въ указ. кн. „Сверхъестественное откровеніе“ и пр. Сн. ниже, Пр.-Догм. Богосл. II т. § „О приготовленіи языческаго міра къ принятію Искунителя“.

вали ложныя представленія о Божествѣ, то не потому, что Богъ скрывался отъ нихъ, но потому, что они, подобно первому сыну Адама, сами спѣшили уходить отъ лица Божія, и ихъ потомки въ теченіе столѣтій умирали, не зная ничего о проповѣди пророковъ и о Мессіи, какъ умирають многіе милліоны и теперь, не зная ничего о Его ученіи и теперь.

Дарованіе людямъ сверхъестественнаго откровенія Божія не устраняетъ значенія и надобности богопознанія естественнаго, подобно тому, какъ сохраняетъ свое значеніе естественный нравственный законъ и совѣсть и при положительномъ или откровенномъ нравственномъ законѣ. Естественное богопознаніе, возбуждая вопросы о предметахъ религіи и не давая на нихъ удовлетворительнаго отвѣта, рождаетъ въ душѣ жажду высшаго религіознаго знанія и, такимъ образомъ, располагаетъ людей къ слѣпанію и принятію откровеннаго слова Божія; подѣ влияніемъ же этого послѣдняго въ свою очередь оживляется и направляется врожденное религіозное чувство, какъ оживляются нравственное чувство и совѣсть естественнаго (не возрожденнаго благодатію) человѣка при освѣщеніи его поведенія закономъ Божиимъ, возбѣщаемымъ въ откровеніи. Имѣетъ важное значеніе естественное богопознаніе и въ томъ отношеніи, что помогаетъ усвоенію истинъ откровенія, представляя для нихъ поясненія изъ внутренняго религіознаго опыта и видимой природы. Естественный религіозный опытъ или движенія религіознаго чувства, пережитыя при естественныхъ исканіяхъ Божества, приближаютъ къ душѣ истины откровеннаго слова Божія, почему онѣ могутъ быть принимаемы не путемъ одного подчиненія разума откровенію (2 Кор. 10, 5) или внѣшнюю вѣрою, подобно тому, какъ и нравственные требованія положительнаго закона Божія получаютъ особенную жизненную силу и значеніе вслѣдствіе того, что сознаются вмѣстѣ и требованіями нравственной природы человѣка (Рим. 2, 14—15; 10, 8; Втор. 30, 14). И въ видимой природѣ много такого, что можетъ служить оправданіемъ и поясненіемъ истинъ откровенія. Спаситель, говоря, напр., о промыслѣ Божиимъ, указываетъ на птицъ и полевые лиліи (Мѣ. 6, 26 и сл.), и такимъ образомъ ученіе сверхъестественнаго откровенія объясняетъ примѣрами, взятыми изъ области откровенія естественнаго. Подобнымъ

образомъ ап. Павелъ, говоря о воскресеніи мертвыхъ, указываетъ на посѣянное и умирающее зерно (1 Кор. 15, 36—38).

§ 15. Нравственныя условія богопознанія.

Немногіе изъ язычниковъ, имѣя предъ своими глазами природу, зная исторію и вникая въ свою душу, могли познать истиннаго Бога, и при томъ познать только какъ единаго и какъ Художника (но не Творца) и Промыслителя міра; возвыситься до евангельскаго понятія о Богѣ безъ слышанія слова евангельскаго и невозможно. И нынѣ далеко не для всѣхъ міръ—открытая книга, говорящая о Богѣ (матеріалистическое естествознаніе). Точно также далеко не всѣ и изъ имѣющихъ откровеніе Божіе сверхъестественное дѣйствительно познають Бога. Іудеямъ Богъ открылъ славу Свою во Христѣ Спасителѣ такъ, какъ дотолѣ не открывалъ, но они не познали Его. *Не отъ Бога этотъ человекъ*, заявляли нѣкоторые изъ нихъ (Іоан. 9, 16); *Онъ обольщаетъ народъ* (7, 12); *Онъ имѣетъ бѣса* (8, 48). *Вы видѣли Меня, и не вѣруете!* говорилъ іудеямъ І. Христосъ (6, 16). *И видѣли,—и возненавидѣли и Меня и Отца Моего* (15, 24). То же наблюдается и въ мірѣ христіанскомъ. Было и есть не мало людей, обладающихъ иногда даже широкимъ теоретическимъ знакомствомъ съ источниками откровенія Божія, но въ душѣ остающимися не только невѣрующими, но и враждебно настроенными по отношенію къ христіанству (раціонализмъ). Ясно отсюда, что для пріобрѣтенія живого богопознанія и убѣжденія въ немъ недостаточно обладанія извѣстными умственными способностями и одной разсудочной дѣятельности. Откровеніе—не предметъ любознательности, не отвлеченное ученіе, а живое и дѣйственное слово Божіе (Евр. 4, 12), возражающее человеку въ жизнь вѣчную (1 Петр. 1, 23—25), спасающее его душу (Іак. 1, 21). Для усвоенія и пониманія его нужно и нѣчто другое, кромѣ умственной воспримчивости. Конечно, необходима и эта воспримчивость, ибо *отра отъ слышанія, а слышаніе отъ слова Божія* (Рим. 10, 17) или *отъ проповѣдающаго* (14 ст.), и, слѣдовательно, начинается съ воспріятія умомъ откровенной истины. Но кромѣ этого и прежде всего требуются для

живого релігійознаго познанія, очевидно, *особыя нравственныя условія*. При усиліяхъ же однимъ лишь разумомъ усвоятъ слово Божіе, особливо христіанское, оно всегда было и останется тайною, которую Богъ *утаилъ отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ* (Мѡ. 11, 25), чтобы *невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы* (Іоан. 9, 39). Мудрецы древнеклассическаго міра, хотѣвшіе однимъ разумомъ познать евангеліе, *не познали Бога въ премудрости Божіей* (1 Кор. 1, 21), а простые, не книжные галилейскіе рыбаки усвоили и возвѣстили міру высокія тайны христіанскаго ученія.

Познаніе вообще не есть дѣло одного разсудка. На него всегда явно или скрытно оказываютъ вліяніе чувство, склонности, воля и вкусы познающаго, вообще весь складъ его душевной жизни. И такая зависимость нашего познанія отъ нашихъ чувства и воли, отъ всего нашего „я“, тѣмъ значительнѣе и существеннѣе, чѣмъ важнѣе для насъ самый предметъ познанія. Понятно отсюда, что въ особенной зависимости отъ нихъ находится знаніе релігійное, имѣющее существенное жизненно-практическое значеніе. Релігійныя истины всѣ отвѣчаютъ релігійно-нравственнымъ стремленіямъ и запросамъ нашей природы, а потому и усвоеніе ихъ возможно на этой нравственно-практической почвѣ. Такъ учить и само откровеніе объ условіяхъ живаго релігійознаго познанія ¹⁾.

Какъ на первѣйшее и необходимѣйшее условіе такого познанія оно указываетъ на необходимость нравственной подготовленности человѣка къ усвоенію истинъ откровенія, именно—чистоты сердца

¹⁾ Литература.—Введенскаго А. И. Вѣра, ея происхожденіе и основанія. Отд. III. гл. 2. *Глаголева С. С.* Объ условіяхъ возникновенія релігійознаго вѣры (Богосл. Вѣстн. 1892 г. 11 кн.). *Свѣтлова П.* прот. Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ противоположности знанія (Стран. 1895 и 1896 г. я въ отд. изд.). *Геттингера*. Аполог. христ. I. ч. 1 и 2 отд. *Добротворскаго В.* О релігійномъ органѣ въ душѣ человѣка (Дух. Бес. XII т.). *А. Г.* О святости жизни, какъ необходимомъ условіи для богопознанія (Дух. Бес. 1871 г. № 25). *Голосова*. Нравственныя условія со стороны человѣка для принятія откровенія. Рига. 1894 г. *Виссаріона* еп. Нравственная жизнь, какъ условіе въ познаніи Бога (Вѣра и Церк. 1900 г. 7 кн.). *Вогдашевскаго Д. И.* О причинахъ современнаго невѣрія (Тр. Кіев. Ак. 1910 г. янв.-февр.). *Юркевича М.* Сердце и его значеніе въ дух. жизни человѣка (Тр. К. Ак. 1860, 1). Участіе сердца въ познаніи истинъ вѣры (Хр. Чт. 1861 г. I). Релігійное чувство, вѣра и знаніе (Стран. 1863 г. II). Чувство и разумъ въ дѣлѣ вѣры и невѣрія (тамъ же, 1872 г. II т.).

(чувства) и добраго направленія воли (добродѣтели). Въ чело-
вѣкѣ, искренно ищущемъ богопознанія, долженъ пробудиться че-
ловѣкъ внутренний, истинный, созданный по образу Божію, кото-
рый долженъ осудить въ себѣ челоуѣка ветхаго, отречься отъ
страстей, движущихъ его умомъ и волею, отъ рабства чувстви-
тельности, отъ міра съ дѣйствующею въ немъ троякою похотію—
похотію плоти, похотію очесъ и гордостію житейскою
(1 Іоан. 2, 16), вообще—отъ грѣха. Грѣхъ разъединяетъ че-
ловѣка съ Богомъ, ослабляетъ и духовное зрѣніе, впечатлитель-
ность къ высшему міру. Еще Премудрый сказалъ: *въ злохудож-*
ную душу не внидетъ премудрость, ниже обитаетъ въ
тѣлеси, повиннымъ грѣху (Прем. Сол. 1, 4). Самъ Спаси-
тель учитъ, что только чистые сердцемъ узрятъ Бога (Мѡ.
5, 8). Ап. Іоаннъ, сказывая намъ, что теперь еще не открылось,
что мы будемъ, но что нѣкогда мы будемъ подобны Ему, ибо
узримъ Его, какъ Онъ есть, продолжаетъ: *и всякъ, имѣй на-*
дежду сію Нанъ, очищаетъ себе, якоже Онъ чистъ есть...
всякъ согрѣшай не видѣтъ Его, ни позна Его (1 Іоан. 3,
2—3. 6). Такая важность въ дѣлѣ богопознанія нравственной чи-
стоты, чистоты нравственнаго настроенія и поведенія (сердца—
на библейскомъ языкѣ) челоуѣка объясняется изъ слѣдующаго.
Существеннѣйшее значеніе въ дѣлѣ богопознанія имѣетъ то, что-
бы было живо и чисто въ челоуѣкѣ религіозное чувство—при-
родное влеченіе и тяготѣніе къ Богу богоподобной души челоуѣ-
ческой и способность къ воспріятію воздѣйствій изъ міра сверх-
чувственнаго. Но если духъ челоуѣка, его сердце (чувство) и
воля заполнены влеченіями къ твари, что и бываетъ въ состоя-
ніи грѣховной нечистоты, въ немъ не остается мѣста влеченіямъ
къ Богу. Все это, естественно, должно болѣзненно отзываться на
высшихъ сторонахъ духа, которыми онъ ближе поставленъ къ
Богу, въ частности — и на религіозномъ чувствѣ. Послѣднее
слабѣетъ и мертвѣетъ для воспріятій изъ міра сверхчувствен-
наго, подобно тому, напр., какъ совѣсть при глубокомъ нрав-
ственномъ ниспаденіи челоуѣка перестаетъ быть „голосомъ Бо-
жіимъ“ въ челоуѣкѣ. Сердце имѣетъ весьма сильное вліяніе и на
характеръ и направленіе мышленія и всего поведенія челоуѣка.
Отъ сердца, по словамъ Спасителя, исходятъ помышленія

злая (Мѣ. 15, 19; ср. Лук. 6, 45). Это подтверждаетъ и опытъ. Замѣчено, что „система нашего мышленія очень часто представляетъ исторію нашего сердца“ (Фихте), „каковы наши наклонности, таковы и мнѣнія“ (Гете). Любовь, напр., побуждаетъ идеализировать свой предметъ, злоба, напротивъ, заставляетъ во врагѣ видѣть одно дурное; отчаяніе и горестъ окрашиваютъ все въ мрачное, а радость, напротивъ, въ свѣтлое. И это проявляется не въ обыденномъ только мышленіи, но и въ научномъ. Въ тѣснѣйшей зависимости находится мышленіе и отъ воли. Воля приводитъ въ дѣйствіе самую способность мышленія, направляетъ ее на опредѣленные предметы и на извѣстныя стороны въ предметѣ, поддерживаетъ ее въ извѣстномъ направленіи или приостанавливаетъ дѣйствіе мышленія. Волею намѣчается и тотъ или иной выводъ и цѣль мышленія; она хочетъ, чтобы умъ пришелъ къ излюбленнымъ заключеніямъ. Отсюда понятно, что отъ такого или иного настроенія сердца и направленія воли зависитъ и предрасположеніе человѣка къ тому или другому міровоззрѣнію. Поэтому, если сердце живетъ нормально и здоровою жизнію, если влеченіе къ Богу и вообще всему безусловному, доброму и прекрасному въ немъ не омрачено страстями и пороками, то такая настроенность и направленіе его воли *располагаютъ* и умъ къ принятію соответствующаго міровоззрѣнія; для такого сердца христіанское ученіе о Богѣ не можетъ не казаться высшимъ и совершеннѣйшимъ всѣхъ другихъ ученій; наоборотъ, сердце, настроенное противоположнымъ образомъ, въ состояніи *отвращать* и умъ отъ принятія такого ученія, склонять его къ колебаніямъ и сомнѣніямъ и *влечетъ* къ признанію за истину ученій, сообразныхъ съ направленіемъ сердца. *Дѣлаяй злая не приходитъ къ свѣту* (Іоан. 3, 20), говорилъ Спаситель. „Нечистая жизнь, по словамъ *Златоуста*, препятствуетъ познанію высокихъ истинъ... Какъ невозможно, чтобы заблуждающійся, но живущій хорошо, навсегда остался въ заблужденіи, такъ, напротивъ, ве-
дущему жизнь порочную не легко возвыситься до познанія нашихъ догматовъ; но должно очиститься отъ всѣхъ страстей желающему постигнуть истину. Кто очистится отъ нихъ, тотъ избавится и отъ заблужденія и познаетъ истину“. И еще: „порочная жизнь унижаетъ догматы о воскресеніи, о безсмертіи души

о судѣ, и принимаетъ много противнаго, судьбу, необходимость, невѣріе въ промыслъ. Душа, погрязающая въ многочисленныхъ порокахъ, старается изобрѣтать для себя подобнаго рода утѣшенія, чтобы не скорбѣть при мысли, что есть судъ и что насъ ожидаетъ воздаяніе за добро и зло... Я не думаю, чтобы можно было изъ живущихъ порочно найти хотя одного человѣка, который бы не держался какой-либо изъ сатанинскихъ мыслей, что есть судьба, что все происходитъ случайно и устроится безъ порядка и разсужденія“¹⁾. Подобнымъ же образомъ одинъ изъ древнихъ апологетовъ христіанства (Теофилъ) говорилъ: „покажи мнѣ твоего человѣка, и я покажу тебѣ моего Бога“²⁾. И это глубокая истина: каковъ человѣкъ, таковъ и его Богъ, такова и его вѣра³⁾. Человѣкъ съ развращеннымъ сердцемъ и худой жизни не только отвращается отъ богооткровенной истины, но неспособенъ и *понять* ее. Это потому, что въ немъ нѣтъ ничего сроднаго съ нею. „Подобное познается подобнымъ“, справедливо сказано было еще въ древности (Эмпедокломъ). Какъ всѣ усилія

¹⁾ *Злат.* На 1 Кор. Вес. VIII, 2; на Дѣян. Вес. XLVII, 4. „Отъ чего, пишетъ преосв. еп. *Теофанъ*, Эпикуръ устранилъ Бога отъ міроуправленія?—Отъ того, что судилъ о Немъ по своему настроенію, что любилъ самъ предаваться сладкому бездѣйствію и покою.—Отъ чего Оригенъ дошелъ до мысли о несовмѣстимости вѣчныхъ мученій съ благостію Божіею?—Отъ того, что судилъ о Немъ по своему мягкосердію... Подобнымъ образомъ и другіе могутъ представлять себѣ и представляютъ Бога только грознымъ и неразборчивымъ деспотомъ... Всякій судить по себѣ, по своимъ наличнымъ познаніямъ и по своему настроенію“. Прибавл. къ „Письмамъ о христ. жизни“. 242 стр.

²⁾ *Теофил.* Къ Автолику, I, 2

³⁾ „Въ комъ, пишетъ проф. *А. И. Введенскій*, ясны черты его богоподобія, для того его Богъ есть вмѣстѣ и верховный образецъ совершенства, и безусловная истина, и податель истинно-человѣческой, нравственно-разумной жизни. Для безсердечнаго, сухаго и разсудочнаго мыслителя его Богъ есть лишь безастрасная и равнодушная къ живымъ запросамъ духа Мудрость. Для человѣка, у котораго еще не пробудилась (какъ у младенцествующихъ народовъ или дикарей), или уже смолкли высшія нравственные и разумныя стремленія, Богъ есть лишь „Сильный“, всемогущій податель матеріальныхъ вѣщныхъ благъ. Наконецъ, для человѣка, который, „унизившись до неразумія вьючныхъ скотовъ“, утратилъ послѣднее отличие отъ животнаго—способность выступать за дробность явленій къ ихъ единому основанію (каковы поклонники фетишей, анимисты, феноменисты и т. д.) существуетъ уже не Богъ единый и всемогущій, а боги взаимоограниченные: словомъ—подобное познается подобнымъ“. Вѣра въ Бога и пр. Пр. Об. 1891 г. I т. 451 стр.

самаго дѣятельнаго ума не могутъ дать понятія о вкусѣ плода, котораго мы никогда не вкушали, о запахѣ цвѣтка, котораго не обоняли, а еще менѣе—о чувствѣ, котораго никогда не испытали, такъ безъ приближенія къ откровенію жизни и дѣлами останутся чуждыми для души истины откровенія. Мы больше разумѣемъ то, что отвѣчаетъ обычному содержанію нашей души, ея складу, а особенно то, что нами пережито. Всѣ мы знаемъ, что люди смертны, и однако вполне мы начинаемъ знать это только тогда, когда смерть подкрадывается къ намъ самимъ или похищаетъ дорогихъ и близкихъ намъ людей,—тогда-то мы начинаемъ понимать, что значитъ умереть.

Итакъ, для истиннаго богопознанія требуется прежде всего очищеніе человѣка отъ грѣха, освобожденіе отъ страстей и пороковъ—чистота сердца (чувства и воли). „Надобно очистить сперва самихъ себя, а потомъ уже бесѣдовать съ Чистымъ“, говоритъ св. Григорій Богословъ ¹⁾. Язычники, по словамъ апостола, потому не познали истиннаго Бога, что *осуеишишася помышленіи своими и омрачися неразумное ихъ сердце* (Рим. 1, 21). Невѣріе іудеевъ произошло отъ *огрубенія сердца ихъ* (Мѡ.

¹⁾ Григор. В. Сл. 20 (II ч. 165 стр.). Онъ же пишетъ: „любомудрствовать о Богѣ можно не всѣмъ, потому что способны къ этому люди, испытавшіе себя, которые провели жизнь въ созерцаніи, а прежде всего *очистили, по крайней мѣрѣ очищаютъ, и душу и тѣло*. Для нечистаго же, можетъ быть, небезопасно и прикоснуться къ чистому, какъ для слабаго зрѣніемъ къ солнечному лучу. Когда же это можно? — Когда бываемъ свободны отъ вѣишной тины (т. е. не порабощемся плоти) и мятежа, когда владычественное въ насъ (умъ) не сливается съ негодными и блуждающими образами“ (Сл. 27, о богосл. I, III ч. 7 стр.). Необходимость нравственной чистоты для богопознанія,—это такая истина, которая ясно сознавалась и высказывалась и лучшими изъ языческихъ мудрецовъ. Платонъ, напр., говоритъ, что только тогда видящій можетъ наслаждаться видомъ вещей вѣчныхъ, если онъ сдѣлается сроднымъ и сходнымъ съ тѣмъ, что онъ видитъ. Никогда глазъ не видалъ бы солнца, если бы не былъ устроенъ солнцееобразно. Такъ и душа никогда не увидитъ прекраснаго, если она уже не стала прекрасною. Поэтому пусть всякій сдѣлается прежде богоподобнымъ и прекраснымъ, если хочетъ видѣть прекрасное (Епнеад. I, 6), очистить душу отъ страстей, отрѣшиться отъ чувственности и всего земнаго (Phed. p. 16, 23). Одинъ изъ представителей французскаго вольномыслія XVIII в.—Руссо говорилъ своему сыну: „сынъ мой, сохрани свою душу всегда въ томъ состояніи, которое позволяетъ тебѣ желать, чтобы былъ Богъ, и ты никогда не будешь сомнѣваться въ Его бытіи“.

13, 15). *Вы по плоти судите*, говорилъ имъ І. Христосъ, т. е. судите и о лицѣ Его и ученіи по требованіямъ своей испорченной природы. Вообще *душевенъ человекъ не пріемлетъ, яже Духа Божія: юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнъ востязуется* (1 Кор. 2, 14).

Но борьба съ страстями, какъ выраженіемъ привязанности къ чувственному міру, есть еще преддверіе духовнаго вѣдѣнія. Необходимо для истиннаго богопознанія еще положительное преуспѣяніе въ добродѣтели, особенно же въ любви. Спаситель говорилъ: *кто хочетъ волю Его (Бога) творити, разумѣетъ о ученіи, кое отъ Бога есть, или Азъ отъ Себе глаголю* (Іоан. 7, 17). По словамъ ап. Іоанна: *глаголюй, яко познахъ Его (Бога), и заповѣди Его не соблюдаетъ, ложь есть, и въ семъ истины нѣсть* (1 Іоан. 2, 4). *Всякъ любяй... знаетъ Бога; а не любяй, не позна Бога, яко Богъ любви есть* (4, 7—8). О необходимости добродѣтели для богопознанія св. Аванасій пишетъ: „для изслѣдованія и истиннаго уразумѣнія сказаннаго въ Писаніи потребны хорошая жизнь, чистая душа, и христоподражательная добродѣтель, чтобы умъ, преуспѣвъ въ этомъ, былъ въ состояніи достигать желаемаго и пріобрѣтать оное, въ какой только мѣрѣ естеству человѣческому возможно познаніе о Божіемъ Словѣ. Ибо безъ чистаго ума и безъ подражанія жизни святыхъ никто не возможетъ уразумѣвать словеса святыхъ. Кто пожелаетъ видѣть солнечный свѣтъ, тотъ, безъ сомнѣнія, протретъ и яснымъ сдѣлаетъ глазъ свой, доведя себя почти до одинаковой чистоты съ тѣмъ, что желаетъ видѣть, чтобы такимъ образомъ глазъ самъ сталъ свѣтомъ и увидѣлъ солнечный свѣтъ... Такъ и желающему постигнуть мысль богослововъ должно предочистить и убѣлить душу жизнью, и уподобленіемъ въ дѣлахъ святымъ приблизиться къ нимъ, чтобы, ведя одинаковый съ ними образъ жизни, уразумѣвать и откровенное имъ Богомъ“ ¹⁾. Зна-

¹⁾ Аванас. Сл. о воплощ. Бога-Слова, 57. Препод. Макарій египетскій въ разъясненіе той же истины, т. е. необходимости *дѣятельнаго познанія* истины, говоритъ: „тѣхъ, которые возвѣщаютъ духовное ученіе, не вкусивъ и не испытавъ онаго, почитаю я подобными человѣку, лѣтомъ въ жаркій полдень идущему по пустой безводной странѣ; потомъ отъ сильной и палящей жажды представляющему, будто близъ него находится прохладный источникъ, имѣющій сладкую и прозрачную воду и будто

ченіе же любви для богопознанію *авва Дорофей* объясняетъ такимъ сравненіемъ: „представьте себѣ, говоритъ онъ, кругъ на землѣ. Предположите, что кругъ этотъ есть міръ, самая середина круга—Богъ; а прямая линія, идущія отъ окружности къ центру, суть пути, т. е. жизни людей... Итакъ, насколько святыя входятъ внутрь круга къ срединѣ оного, желая приблизиться къ Богу, настолько по мѣрѣ вхожденія они становятся ближе и къ Богу и другъ къ другу и сколько приближаются другъ къ другу, столько приближаются и къ Богу. Такъ рассуждай и объ удаленіи: сколько удаляются другъ отъ друга, столько удаляются и отъ Бога. Таково естество любви: сколько соединяемся съ ближнимъ, столько соединяемся и съ Богомъ“ ¹⁾).

Итакъ, чѣмъ болѣе человѣкъ очищаетъ свое сердце отъ грѣха, чѣмъ болѣе старается раскрывать и усовершенять свои нравственныя силы, особенно преуспѣвать въ любви, тѣмъ болѣе онъ уподобляется Богу, тѣмъ болѣе способенъ и къ познанію Его. Тогда недоступное для его разума дѣлается доступнымъ для его сердца.

Нравственная чистота и добрая жизнь, располагая человѣка къ принятію откровенной истины и дѣлая его способнымъ къ ея уразумѣнію, имѣютъ въ дѣлѣ богопознанія великое значеніе и въ томъ отношеніи, что открываетъ доступъ въ его сердце дарамъ Духа Святаго—*духу познанія и уразумѣнія* (Ис. 11, 2). Богооткровенная истина—истина сверхъестественнаго характера; для усвоенія ея поэтому необходимо сверхъестественное, благодатное воздѣйствіе; однихъ естественныхъ усилій человѣка для этого недостаточно. Откровеніе учитъ: Богъ *отверзаетъ умъ къ уразумѣнію Писанія* (Лук. 24, 45); Онъ *наставляетъ на всякую истину* (Іоан. 16, 13); Онъ открываетъ Свои тайны по Своему благоизволенію людямъ достойнымъ (Мѡ. XI, 25—27; Лук. 10, 21—24). Когда Петръ, одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Спасителя, отъ лица всѣхъ дванадесяти, исповѣдалъ Его: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*, Онъ ему сказалъ:

онъ пьетъ изъ него,—или человѣку, который говоритъ о медѣ, что онъ сладокъ, но не вкушалъ его самъ и не знаетъ силы его сладости“. Сл. о возвышеніи ума, 18 гл. Сн Добротолубіе. Москва 1883 г. I т. 225 стр. Вопросъ о дѣятельномъ познаніи хорошо и на основаніи опыта раскрытъ у аскетовъ.

¹⁾ Добротолубіе. Москва 1884 г. II т 659 стр

блаженъ еси Симоне, варъ Иона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, иже на небесахъ (Мѡ. 16, 16—17). Св. Павелъ писалъ коринтянамъ: *никтоже можетъ реши* (разумѣется съ живою вѣрою) *Господа Иисуса точію Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3). Стремленіе къ нравственной чистотѣ дѣлаетъ душу особенно воспримчивою къ благодатнымъ впечатлѣніямъ, отъ благодатнаго же воздѣйствія и озаренія и богопознаніе становится болѣе чистымъ и совершеннымъ.

Съ умственною и нравственною восприимлемостію истинъ открытія отъ ищущаго христіанскаго вѣдѣнія требуется еще усердная и постоянная *молитва*. Необходимая вообще, молитва особенно необходима для достиженія успѣховъ въ богопознаніи. На это указываетъ уже самая невозможность безъ благодатнаго просвѣщенія живаго усвоенія истинъ вѣры, какъ и то, что Богъ не отъказываетъ въ дарахъ Своей благодати съ вѣрою обращающимся къ Нему (Іак. 1, 5). Этому научаетъ насъ и примѣръ Самого Спасителя и всѣхъ богопросвѣщенныхъ мужей. Спаситель молился Отцу Небесному объ ученикахъ Своихъ, чтобы они были *освящены истиною* (Іоан. 17, 17—20). Апостолы также молились и о самихъ себѣ (Дѣян. 4, 29), и о вѣрующихъ, чтобы Богъ просвѣтилъ ихъ познаніемъ истины и далъ имъ возрастать въ познаніи Его (Еф. 1, 16—23; 3, 14—21 и др.). Псаломѣвецъ зывалъ: *открый (Господи) очи мои, и уразумѣю чудеса отъ закона Твоего* (Пс. 118, 18). Іустину философу, искавшему божественной истины, научавшій его старецъ, указавъ, гдѣ находится эта истина (т. е. на св. Писаніи), внушалъ: „но ты прежде всего молись, чтобы открылись тебѣ двери свѣта, ибо этихъ вещей (т. е. возвѣщаемаго въ словѣ Божіемъ) никому нельзя видѣть или понять, если Богъ и Христосъ Его не дадутъ разумѣнія“ ¹⁾. Такъ и церковь для пріобрѣтенія богопознанія призываетъ прежде всего къ молитвѣ Богу объ отверженіи очей ума и сердца къ уразумѣнію Его слова.

§ 16. Раздѣленіе ученія о Богѣ въ Самомъ Себѣ.

Въ вѣроизложеніяхъ церкви всѣхъ временъ первое опредѣленіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ есть такое: „Богъ есть единъ въ Св.

¹⁾ *Іуст.* Разгов. съ Трифон. 7 гл.

Троицѣ“; частнѣе то же выражается такъ: „Богъ единъ по естеству и существу, а по лицамъ Онъ троиченъ“ (Прав. исп. ч. 1. отв. на вопр. 8 и 9). Все ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, такимъ образомъ, раздѣляется на два главныхъ отдѣла: I отд.—ученіе о Богѣ единомъ въ существѣ; II отд.—ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ. Въ такомъ порядкѣ и изложимъ это ученіе.

О т дѣ л ъ п е р в ы й.

О БОГѢ ЕДИНОМЪ ВЪ СУЩЕСТВѢ.

При изложеніи ученія о Богѣ единомъ въ существѣ требуется раскрытіе православнаго ученія: 1) о существѣ Божіемъ и II) о единствѣ Божіемъ по существу.

Г л а в а I.

Существо Божіе.

§ 17. Содержаніе ученія о существѣ Божіемъ. Понятіе о существенныхъ свойствахъ Божіихъ и ихъ раздѣленіе.

I. Богъ во внутреннемъ существѣ Своемъ не можетъ быть постигнутъ никакимъ ограниченнымъ разумомъ. Только безконечный Богъ можетъ объять и понять Самого Себя. Поэтому не можетъ быть дано и точнаго логическаго понятія о существѣ Божіемъ; безпредѣльное не можетъ быть опредѣлено. Познаваемою въ существѣ Божіемъ является та Его сторона, которою Онъ проявляетъ Себя въ мірѣ, отображая здѣсь въ конечныхъ формахъ безконечныя свойства Своего существа. Эти-то свойства, отображенныя въ мірѣ и изображенныя въ откровеніи, и составляютъ то, что доступно въ мѣру нашихъ познавательныхъ силъ нашему разумѣнію въ представленіи о существѣ Божіемъ. Отсюда, ученіе *о свойствахъ существа Божія* собственно и составляютъ содержаніе ученія о существѣ

Божіємъ. На основаніи лишь этихъ свойствъ человѣкъ и можетъ составить нѣкоторое понятіе о Богѣ съ цѣлю приблизить къ своему разумнѣю непостижимое существо Божіе.

II. Свойствами существа Божія, иначе — *существенными* свойствами Божіими (*τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα*) называются такіа свойства, которыя принадлежатъ самому существу Божію и отличаютъ его отъ всѣхъ прочихъ существъ; иначе они называются свойствами *общими* (*ἰδιώματα κοινὰ*) всѣмъ лицамъ Св. Троицы, составляющими едино по существу. Принадлежность этихъ свойствъ всѣмъ лицамъ Св. Троицы отличаетъ ихъ отъ свойствъ лицъ Божіихъ, или *личныхъ* (*τὰ προσωπικὰ ἰδιώματα*), принадлежащихъ каждому лицу Божества порознь и различаютъ ихъ между собою. Всесовершенство, самобытность, вѣчность, всевѣдѣніе, святость и пр. суть общія всѣмъ лицамъ Св. Троицы свойства или *существенныя*, и принадлежатъ какъ Отцу, такъ и Сыну и Св. Духу. Нерожденность, рожденность, исхожденіе — это личныя свойства Божіи, отличающія одно лицо Св. Троицы отъ другаго. Содержаніе ученія о существѣ Божіемъ составляетъ ученіе именно объ *общихъ* всѣмъ лицамъ Св. Троицы свойствахъ.

III. Богъ есть существо *всесовершеннѣйшее* и по свидѣтельству общечеловѣческаго религіознаго сознанія и по свидѣтельству откровенія. Существу всесовершеннѣйшему, конечно, принадлежитъ и бытіе всесовершеннѣйшее, т. е. такое, которое свободно отъ недостатковъ и ограниченій, свойственныхъ бытію менѣе совершенному, ограниченному. Всесовершеннѣйшее же „Бытіе“ можетъ быть мыслимо не иначе, какъ безусловно духовнымъ, обладающимъ самосознаніемъ и свободою; бытіе матеріальное, лишенное сознанія и свободы, ниже, менѣе совершенно, чѣмъ бытіе духовное. Безграничная *полнота бытія* (безпредѣльность или безконечность) и *духовность* суть наиболѣе общіе и основныя признаки въ понятіи о Богѣ. Всѣ другія изъ усвояемыхъ Богу свойствъ только частіе опредѣляютъ или мысль о бытіи „Сущаго“ (таковы, напр., самобытность, вѣчность и пр.), или духовность Божества (напр., всевѣдѣніе, святость, благодѣтельность и пр.), заключаются въ этихъ послѣднихъ, какъ частное въ общемъ, служатъ частнѣйшимъ ихъ разъясненіемъ. Свойства Бога, относящіяся къ совершенствамъ Его бытія вообще, обычно называются

онтологическими свойствами Божиими, а свойства Бога, какъ всесовершеннѣйшаго Духа—*духовными*.

Въ сообразномъ съ этимъ порядкѣ и изложимъ ученіе о свойствахъ существа Божія.

§ 18. Богъ есть „Сый“. Свойства существа Божія, какъ „Бытія“ всесовершеннѣйшаго.

І. Богъ обладаетъ полнотою всесовершеннѣйшаго бытія. Это прямо и необходимо предполагается идеею совершенства Божія ¹⁾. Богъ есть существо всесовершеннѣйшее, выше Котораго ничего не можетъ быть. Если не будетъ усвоенъ этотъ признакъ Существу высочайшему, то умъ принужденъ будетъ искать другаго существа, которое было бы выше и лучше Его по бытію, превосходитъ Его по совершенствамъ; въ такомъ случаѣ это высшее и превосходитѣйшее будетъ Божествомъ и поэтому умъ обратился бы къ Нему. Съ представленіемъ же или понятіемъ о совершенствѣ Божию необходимо соединяется въ нашемъ сознаніи мысль о дѣйствительномъ (реальномъ) бытіи Его, о не о бытіи лишь только въ нашей мысли (субъективномъ). Эта мысль содержится уже въ самомъ понятіи совершенства, ибо реальное бытіе совершеннѣе небытія или бытія въ возможности, въ одномъ лишь представленіи ²⁾. Мы не можемъ представить себѣ, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ Бога, когда вынуждаемся мыслить Его существующимъ; странно и психологически невозможно такое состояніе нашей познавательной силы, которое обязывало бы насъ мыслить существующимъ предметъ, котораго на самомъ дѣлѣ, можетъ быть, и нѣтъ. Такъ и съ глубокимъ и яснымъ сознаніемъ идеи о Богѣ

¹⁾ Эта мысль лежитъ въ основѣ т. н. онтологическаго доказательства бытія Божія, принадлежащаго Ансельму, архіеп. кентерберійскому, которое дополнено и усовершенствовано было Декартомъ и Лейбницемъ.

²⁾ „Если Гартманъ, пишетъ В. Д. Кудрявцевъ, повидимому, вопреки этому положенію, составляетъ свою формулу: *небытіе лучше бытія*, то онъ имѣетъ въ виду не бытіе въ абсолютномъ значеніи, но опредѣленное, *міровое бытіе*, которое онъ считаетъ исполненнымъ страданій и потому обреченнымъ на уничтоженіе. Его формула имѣетъ значеніе при сравненіи бытія міроваго съ *бытіемъ абсолютнымъ* (безсознательнымъ) и ею собственно указывается превосходство послѣдняго предъ первымъ, а не абсолютное превосходство небытія предъ бытіемъ“. Собр. сочин. II т. 3 вып. 192 стр. въ ст. „Тензъмъ“.

несовмѣстимо отрицаніе объективнаго ея значенія. Это тѣмъ очевидно, что идея о Богѣ не есть случайное или вымышленное представленіе,—отъ такихъ представленій заключать къ дѣйствительности, конечно, нельзя,—а идея *всеобщая* въ человѣческомъ родѣ, по происхожденію же своему—*независимая* отъ нашихъ познавательныхъ силъ и опыта, имѣющая свой источникъ въ Богѣ ¹⁾. Идея всесовершенства Божія, властно понуждая наше сознаніе признавать дѣйствительнымъ бытіе Божіе, понуждаетъ вмѣстѣ съ этимъ представлять и самое это бытіе бытіемъ всесовершеннѣйшимъ, чуждымъ всѣхъ недостатковъ и ограниченій, присущихъ міровому бытію, напротивъ, обладающимъ полнотою противоположныхъ имъ совершенствъ по бытію.

Въ откровеніи мысль о полнотѣ истиннѣйшаго и совершеннѣйшаго бытія въ Богѣ особенно выражается въ наименованіи Бога именемъ *Сый*, каковое Свое имя возвѣстилъ Моисею Самъ Богъ. *Азъ есмь Сый* (Iehovah или Iaveh, 'O ѿν). *И рече: тако речеши сыномъ Израилевымъ: Сый посла мя къ вамъ* (Исх. 3, 14). „Симъ именемъ, объясняетъ св. Григорій Богословъ, именуетъ Онъ (Богъ) Самъ Себя, бесѣдуя съ Моисеемъ на горѣ, потому что сосредоточиваетъ въ Себѣ Самомъ *всецѣлое бытіе*, которое не начиналось и не прекратится“,—„есть какъ бы нѣкоторое море сущности (*πéλαγος οὐσίας*), неопредѣлимое и безконечное, простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ“ ²⁾.

¹⁾ Обоснованіе всеобщности идеи Божества дается въ т. н. *историческомъ* доказательствѣ бытія Божія, а сверхъопытнаго происхожденія ея, отъ самаго Бога,—въ доказательствѣ *психологическомъ*, впервые и съ особенною отчетливостію раскрытомъ Декартомъ.

²⁾ Григор. В. Сл. 38 (III ч. 238 стр.) и сл. 45 (IV ч. 154 стр.). Климентъ алек. точно также говорилъ, что имя *Сый* означаетъ въ Богѣ то, что „Онъ одинъ постигнѣнъ существуетъ“, какъ обладающій бытіемъ по самому естеству Своему, что Онъ всегда былъ, есть и будетъ (Педаг. I, 8). Древнимъ учителямъ церкви имя *Сый* изъ всѣхъ другихъ именъ Божіихъ казалось наиболѣе свойственнымъ Богу, и не потому только, что Онъ Самъ Себѣ далъ это имя. „Мы ищемъ имени“, говоритъ Григорій В. „которымъ бы выражалось естество Божіе, или самобытность, и бытіе ни съ чѣмъ другимъ не связанное. А имя *Сый* дѣйствительно принадлежитъ собственно Богу, и всецѣло Ему одному, а не кому либо прежде или послѣ Него“ (Сл. 30; III ч. 97 стр.). „Изъ всѣхъ именъ, усвояемыхъ Богу“, говоритъ І. Дамаскинъ, „кажется, самое собственное есть *Сый*. Потому что Богъ въ Себѣ Самомъ заключаетъ всецѣлое бытіе, какъ бы нѣкоторое безпредѣльное и безграничное море сущности“ (Изл. вѣры, I, 9).

Болѣ раздѣльное понятіе о всесовершенствѣ бытія Божія можно составить чрезъ разсмотрѣніе частныхъ свойствъ существа Божія, какъ „Бытія“ безпредѣльнаго.

II. Богъ, какъ „Бытіе“ всесовершенное, чуждъ недостатковъ и ограниченій, свойственныхъ бытію конечному. Бытіе же конечное—всѣ существа и предметы видимаго міра—ограничены какъ по началу и причинѣ своего бытія, такъ и по условіямъ своего существованія: по началу и причинѣ своего бытія всѣ они являются зависимыми отъ сторонней причины или не самобытными, а вслѣдствіе не самобытности и подверженными, помимо своей воли, постояннымъ видоизмѣненіямъ; по условіямъ же своего проявленія всѣ они зависимы отъ условій пространства и времени. Богъ же, какъ всесовершеннѣйшій по Своему бытію, слѣдовательно, свободный отъ всѣхъ этихъ ограниченій, есть Существо самобытное, ни отъ кого и ни отъ чего независимое по Своему бытію, а потому независимое отъ случайныхъ перемѣнъ или неизмѣняемое, а вмѣстѣ—и отъ всѣхъ условій времени и пространства, иначе—вѣчное, неизмѣримое и вездѣсущее. Главныя свойства существа Божія, какъ Бытія всесовершеннаго, слѣдовательно, суть: 1) *самобытность*, 2) *неизмѣняемость*, 3) *вѣчность*, 4) *неизмѣримость и вездѣприсутствіе*.

1. Самобытность.

Самобытность это есть такое свойство, которое означаетъ, что Богъ не происходитъ ни отъ чего другаго, и не зависитъ ни отъ какого другаго бытія по Своему бытію, но причину и необходимыя условія Своего бытія имѣетъ въ Себѣ Самомъ. Какъ такое существо, Богъ есть существо *необходимо* существующее, т. е. такое, которое не можетъ не быть. Всякое ограниченное бытіе случайно (т. е. можетъ быть и не быть), такъ какъ обязано своимъ существованіемъ нѣкоторой посторонней причинѣ. Но что существуетъ само по себѣ, по самой своей природѣ *не можетъ не существовать*. Для разума это свойство представляется столь необходимымъ въ Богѣ, что безъ него онъ и не можетъ мыслить Бога. Богъ не независимый по бытію не есть Богъ. Самобытность Бога необходимо предполагается и условностію конечнаго бытія. Въ мірѣ все условно и случайно; всѣ вещи и

существа, составляющія міръ, основаніе и причину своего бытія имѣютъ не въ самихъ себѣ, а въ условливающей ихъ причинѣ; каждая условливающая причина въ мірѣ предполагаетъ для себя новую причину, эта послѣдняя—дальнѣйшую и т. д. Но рядъ условностей и причинъ простирается въ безконечность не можетъ. Необходимо признать *первую* причину всего существующаго, и причину *единую*, которая бы ни отъ кого не получала своего бытія, а имѣла его отъ самой себя, была бы и самопричиною и причиною всего, внѣ ея существующаго. Безъ признанія ея существованія рядъ существъ и предметовъ держался бы ни на чемъ. Такою причиною можетъ быть только Богъ—существо *вышемірное*; такой причины въ самой вселенной нѣтъ, ибо всякая конечная причина есть частію причина, частію произведеніе другой (космологическое доказательство бытія Божія). Такъ потребность разума находить всему достаточную причину (по закону достаточнаго основанія) вынуждаетъ признать самобытность Божию. Философы выражаютъ это признаніе въ ученіи о субстанціи въ собственномъ смыслѣ (абсолютной), которая совпадаетъ у нихъ съ понятіемъ Божества. Абсолютная субстанція, по ихъ опредѣленію, есть такое бытіе, которое для своего существованія не нуждается ни въ какомъ другомъ бытіи, а, напротивъ, сама обуславливаетъ всякое возможное бытіе (не абсолютное), почему, какъ таковое бытіе, субстанція есть *causa sui*—самобытна, самопричина.

Св. Писаніе самобытность Божию изображаетъ ясно. *Азъ есмь Сый*, такъ Самъ Богъ опредѣляетъ Себя, какъ существо самобытное. Какъ бы поясненіемъ этихъ словъ въ новомъ завітѣ служатъ слова: *Азъ есмь Алфа и Омега, начатокъ и конецъ, глаголетъ Господь, сый, и уже бы, и грядый, Вседержитель* (Апок. 1, 8). Особенно же прямо и сильно изображается мысль о самобытности Божіей въ словахъ Спасителя: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. 5, 26). Какъ такое существо, Богъ въ св. Писаніи изображается дающимъ *всѣмъ животъ, и дыханіе, и вся* (Дѣян. 17, 25; Пс. 35, 9—10); говорится, что Имъ все *стоитъ* (Кол. 1, 17; Рим. 11, 36 и др.), Ему же никто ничего не можетъ дать, никто ни въ чемъ не подаетъ наставленія или совѣта (Ис. 40, 13—14; Рим. 11, 34—35).

Через пр. Исаію Онъ Самъ говоритъ: *да увѣсте и вѣруете Ми, и уразумѣете, яко Азъ есмь: прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ* (43, 10; ср. 41, 4; 44, 6—7; 48, 12).

Древніе учителя самобытность простирали не только на существо Божіе, но и на всѣ Его свойства, почему усвоили Ему такіа выразительныя наименованія, какъ „самобогъ“ (*αυτοθεός*), „саможизнь“, „самосила“, „самоблагодѣтель“, „самомудрость“, „самосвятость“ и др. „Вѣруемъ, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, во единого Бога..., въ силу, которая есть самый свѣтъ (*αυτόφως*), самая благодѣтельность (*αυτοαγαθότης*), самая сущность (*αυτοουσία*), такъ какъ она ни бытіемъ, ни своими свойствами не одолжена ничему другому, но сама есть источникъ бытія для всего существующаго, источникъ жизни для всего живущаго, источникъ разума для имѣющихъ разумъ, для всѣхъ причина всѣхъ благъ“ ¹⁾.

2. Неизмѣняемость.

1. Неизмѣняемость въ Богѣ есть такое свойство, по которому Онъ всегда пребываетъ одинъ и тотъ же и въ существѣ Своемъ, и въ Своихъ силахъ и совершенствахъ, и въ Своихъ опредѣленіяхъ, не подлежа никакому рода перемѣнамъ или случайнымъ переходамъ изъ одного состоянія—лучшаго или худшаго въ другое—худшее или лучшее. Это свойство нераздѣльно соединено въ Богѣ съ свойствомъ Его самобытности и необходимо имъ предполагается. Конечныя существа подлежатъ непрерывной измѣняемости въ своемъ бытіи, и это потому, что они не самобытны и зависимы по бытію отъ стороннихъ причинъ и условій. Въ Богѣ же потому самому и не мыслимы никакія случайныя видоизмѣненія въ бытіи, что Онъ независимъ ни отъ кого и ни отъ чего по бытію; какъ Самъ причина Своего бытія, Онъ всегда и всецѣло обладаетъ Своею сущностію, такъ что въ каждое данное мгновеніе Его жизнь должна являться полнымъ и всецѣлымъ выраженіемъ Его сущности, быть всегда равною по своему внутреннему содержанію.

Таковымъ откровеніе и изображаетъ Бога. Самъ Онъ о Себѣ

¹⁾ *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. I, 8. Сн. *Макарія* митр. Догм. Бог. I т. § 19.

свидѣтельствуеть: *Азъ Господь Богъ вашъ, и не измѣняюся* (Мал. 3, 6). Свещ. писатели утверждаютъ, что у *Отца свѣтлѣнъ нѣсть премѣненія, или преложенія стѣнь* (ни тѣни перемѣны—Іак. 1, 17; ср. Евр. 6, 16—11). Они отвергають въ Немъ измѣняемость, замѣчаемую и въ видимой природѣ, и въ человѣкѣ. Первая мысль особенно ясно выражена Псалмопѣвцемъ: *въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же пребываеши: и вся, яко риза обеташахъ, и яко одежду свѣиши я, измѣнятся, Ты же тойжде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). Противопоставляя измѣняемость тварей, зависящую отъ ихъ созданности, неизмѣняемости Бога, какъ Творца и Господа всего, Псалмопѣвецъ тѣмъ ясно выражаетъ, что Богъ потому и неизмѣняемъ, что не обязанъ никому Своимъ бытіемъ. Отвергается откровеніемъ въ Богѣ и измѣняемость, замѣчаемая въ человѣкѣ. *Въренъ [Господь во всѣхъ словесехъ Своихъ* (Пс. 144, 13; ср. Марк. 13, 31). *Не яко человекъ, Богъ колеблется, ниже яко сынъ человеческій измѣняется: Той глаголаше, не сотворитъ ли* (Числ. 23, 19)?

Неизмѣняемость Бога не слѣдуетъ понимать какъ неизмѣняемость какого-то оцѣпенѣлаго, неподвижнаго бытія. Его бытіе есть жизнь, полная при своемъ единствѣ разнообразныхъ силъ и разнообразной дѣятельности, безъ нарушенія однако Его неизмѣняемости. Неизмѣняемость Его при этомъ сохраняется потому, что вся жизнь въ Богѣ со всѣми ея свойствами не есть что-либо случайное, или случайно соединенное съ Его существомъ, какъ, напр., соединяется съ тѣломъ его цвѣтъ, или съ воздухомъ—свѣтъ и теплота, или съ душою—мудрость и пр., а такъ же существенно принадлежитъ Его существу, какъ и самое бытіе. Поэтому-то существо Божіе чрезъ проявленіе Себя въ жизни ничего не утрачиваетъ изъ того, что имѣетъ, и ничего не пріобрѣтаетъ для себя такого, чего бы еще не имѣло, равно какъ ни понижается или упадаетъ, ни совершенствуется или возрастаетъ въ своемъ бытіи.

Такъ какъ Богъ есть причина міровыхъ вещей, то эти послѣднія становятся въ существенныя отношенія къ Нему, и съ уничтоженіемъ ихъ исчезаетъ также и это ихъ отношеніе къ Богу. Если существуетъ перемѣна внѣшнихъ отношеній къ Богу, то

возможна и *внѣшняя измѣняемость* Бога, однако она не можетъ нарушать внутренней Его неизмѣняемости, ибо разнообразныя внѣшнія дѣйствія Божіи не суть что-либо случайное и непредвидѣнное Имъ.—Съ точки зрѣнія этихъ положеній легко разрѣшаются и тѣ недоумѣнія и трудности, какія встрѣчаются для разума и для толкователей св. Писанія при мысли о неизмѣняемости Божіей. Нѣкоторыя изъ нихъ требуютъ впрочемъ и особаго разсмотрѣнія.

II. Главнѣйшими изъ трудностей въ понятіи о неизмѣняемости Божіей являются слѣдующія.

Какъ согласить съ неизмѣняемостію въ Богѣ *рожденіе въ Немъ Сына* и *исхожденіе Духа Св.*, когда то и другое необходимо предполагаетъ своего рода движеніе и переходъ изъ одного состоянія въ другое? Отвѣтъ на это даетъ св. *И. Дамаскинъ*, и сущность его можно выразить такъ: Богъ Отецъ, раждая изъ собственной сущности одинаковое съ Собою по естеству, раждаетъ внутри своей сущности, а не внѣ, Самъ Собою, не имѣя нужды ни въ чьемъ содѣйствіи, раждаетъ вѣчно, нескончаемо и непрестанно, такъ что Сынъ всегда былъ съ Отцемъ и въ Отцѣ, и потому раждаетъ безъ ущерба Своей неизмѣняемости. Тогда бы только Онъ подвергся измѣненію, когда бы во времени раждалъ Сына, сдѣлавшись Отцемъ послѣ и не бывъ Имъ прежде, когда бы раждалъ не Самъ Собою, а при содѣйствіи со внѣ и когда бы происходило отдѣленіе существа Сына отъ существа Отца. Подобное разсужденіе приложимо и по отношенію къ исхожденію Св. Духа. Въ существѣ самобытномъ и вѣчномъ это рожденіе и изведеніе являются самобытными и вѣчными, а потому ни въ какомъ случаѣ не могутъ служить въ Немъ признаками Его измѣняемости ¹⁾.

Какъ согласить съ неизмѣняемостію Божіею *воплощеніе Бога Слова* въ лицѣ *И. Христа*? Высказывавшимъ такое недоумѣніе казалось невозможнымъ мыслить Божество послѣ воплощенія тѣмъ же, какимъ Оно было до воплощенія. Отвѣтъ на это недоумѣніе содержится въ ученіи церкви о томъ, что два естества въ *И. Христѣ*, при единствѣ вѣпостаси, соединились не только нераздѣльно и неразлучно, но и *несліянно* и *неизмѣнно* или не-

¹⁾ *Дамаск.* Точн. изл. прав. в. I, 8. Сн. *Григ. В.* Сл. 29, о богосл. 3.

преложно (вѣроопред. IV всел. соб.). Божество въ I. Христѣ приняло только въ Свою упостась человѣчество, но не соединилось съ нимъ такъ, чтобы чрезъ соединеніе составилось во Христѣ нѣкоторое новое—третье существо (не слилось такъ, какъ сливаются, напр., два вмѣстѣ расплавленные металла); напротивъ, они соединились неизмѣнно или непреложно, такъ что ни Божество не измѣнилось въ человѣчество, ни человѣчество—въ Божество, но каждое изъ нихъ сохранило свои свойства, Божество—Свою безконечность, человѣчество—свою ограниченность. Поэтому чрезъ воплощеніе никакого измѣненія въ существѣ Божіемъ не послѣдовало; оно произошло бы лишь въ томъ случаѣ, если Божество, какъ учили монофизиты, смѣшалось бы съ человѣчествомъ, образовавъ изъ Себя и человѣческой природы одно новое, смѣшанное естество.

Какъ можетъ сохраняться неизмѣняемость Божія, когда Богъ во времени, безъ всякаго посредства, какъ бы изъ Себя Самого *сотворилъ міръ*? На это недоумѣніе отцами церкви давался такой отвѣтъ. Твореніе міра въ отношеніи къ Богу не есть что-либо случайное, неожиданное и непредвидѣнное Богомъ; мысль о мірѣ существовала въ умѣ Божіемъ отъ вѣчности, и при томъ, какъ мысль о мірѣ, имѣющемъ быть созданнымъ во времени: *разумна* (т. е. вѣдомы) *отъ вѣка Богови вся дѣла Его* (Дѣян. 15, 18). Твореніе міра, слѣдовательно, есть не что иное, какъ осуществленіе одной вѣчной и неизмѣнной мысли Божіей. Съ другой стороны, твореніе есть вѣншній процессъ Его дѣятельности, а не то же, что рожденіе,—процессъ внутренній, происходящій въ глубинѣ самаго существа Божія. Богъ не изъ Своего собственнаго существа произвелъ міръ, а создалъ его чрезъ вѣншнее творческое дѣйствіе Своей воли, которое не произвело никакой перемѣны въ Его существѣ ¹⁾).

Не противорѣчитъ ли ученію о неизмѣняемости Божіей *промышленіе Божіе о мірѣ*? Нѣтъ. Оно совершается по предопредѣленію Божію (Дѣян. 15, 18; Дан. 13, 42; Сир. 23, 29), а слѣдовательно, не представляетъ ничего новаго для жизни божественной, а тѣмъ болѣе не составляетъ никакого прибавленія

¹⁾ *Августина*, О градѣ Бож XI, 4; *Дамаскина*, Изл. вѣры, I, 8.

къ существу Божію. Богъ отъ вѣчности провидѣлъ весь ходъ міровыхъ событій и отъ вѣчности предопредѣлилъ весь рядъ дѣлъ Своего промыслительнаго воздѣйствія на міровой порядокъ. Тогда бы вносились измѣняемость въ существо Божіе, если бы дѣйствія промышленности Божія не были предусмотрѣны, а были случайнымъ дѣломъ, вымогаемымъ у Бога непредвидѣнными обстоятельствами.

Что касается, наконецъ, тѣхъ изреченій Писанія, въ которыхъ Богъ представляется съ *переменчивыми чувствами*—то гнѣва (Исх. 32, 9—10; Числ. 16, 46; 4 Цар. 24, 15 и др.), то раскаянія въ Своихъ милостяхъ (Быт. 6, 6; 1 Цар. 15, 11. 35; Суд. 2, 20 и пр.) по отношенію къ людямъ и под., то Писаніе во всѣхъ этихъ случаяхъ говоритъ только приспособительно къ намъ, языкомъ нашимъ, но понимать его нужно въ смыслъ богоприличномъ.

3. Вѣчность.

Богъ, какъ существо неизмѣняемое, не зависитъ отъ условій времени, какъ формы всякаго измѣнчиваго бытія, или *вѣченъ*. Время не есть что-либо само по себѣ существующее; оно есть форма бытія условнаго и конечнаго, такъ какъ въ немъ происходятъ постоянныя измѣненія въ вещахъ, вслѣдствіе которыхъ онѣ то появляются, то исчезаютъ, переходя изъ одного состоянія въ другое и въ каждое опредѣленное мгновеніе являются не тѣмъ, чѣмъ были прежде. Этими-то измѣненіями и опредѣляются въ преемственномъ бытіи конечномъ прежде и послѣ, начало и конецъ, настоящее, прошедшее и будущее. Если бы въ бытіи конечномъ не происходило такихъ постоянныхъ измѣненій, а было бы оно всегда одинаково равнымъ самому себѣ, тогда не было бы измѣренія продолжительности бытія, не было бы мѣста и для времени. Таково именно и есть бытіе неизмѣняемаго существа Божія. Оно всецѣло и всегда одинаково владѣетъ своимъ бытіемъ безъ всякаго возрастанія или уменьшенія, безъ всякой преемственности или переменъ. а потому для Него нѣтъ ни начала, ни конца, ни прошедшаго, ни будущаго, а есть только всегда одинаковое, присущее или вѣчное бытіе. Съ *отрицательной* стороны вѣчность Божія, такимъ образомъ, состоитъ въ томъ, что для Бога нѣтъ тѣхъ измѣреній времени (*прежде, послѣ, теперь*), какія прилагаются къ бытію конечному, съ по-

ложительной—въ томъ, что Богъ во всѣ времена существуетъ одинаковымъ образомъ, въ Немъ все всегда—тоже и въ томъ же видѣ ¹⁾).

Откровеніе изображаетъ вѣчность Бога со всею раздѣльностію. Внутренняя зависимость вѣчности Божіей отъ Его неизмѣняемости ясно выражена въ вышеприведенныхъ словахъ Псалмопѣвца: *въ началѣхъ Ты, Господи, основалъ еси землю... Ты же той-жде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). О степени продолжительности бытія Божія, приспособительно къ нашимъ обозначеніямъ времени, оно представляетъ свидѣтельствующимъ Самого Бога: *Азъ есмь первый, и Азъ есмь въ вѣкъ* (Ис. 48, 12; сн. 41, 4; 44, 6). *Азъ есмь Алфа и Омега, начатокъ и конецъ* (Апок. 1, 8). *Азъ есмь первый и послѣдній* (—17 ст.). Мысль этихъ изреченій та, что человѣкъ, куда бы ни простирался своимъ умомъ при измѣреніяхъ времени—къ началу или концу, онъ вездѣ встрѣчаетъ Бога, Который, слѣдовательно, выше самыхъ большихъ измѣреній времени. Та же мысль выражается откровеніемъ, когда оно отвергаетъ, чтобы могло существовать болѣе продолжительное время, чѣмъ Богъ, что-либо изъ сотвореннаго: *прежде даже горамъ не быти и создатися земли и вселенный, и отъ вѣка и до вѣка Ты еси* (Пс. 89, 2), или чтобы могло существовать прежде и послѣ Его како-либо подобное Ему несозданное существо: *прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ* (Ис. 43, 10). Са-

¹⁾ Такъ объясняли вѣчность Божію и отцы церкви, научая понимать ее не какъ какое то безконечное время, слагающееся изъ безчисленнаго множества частей, преемственно слѣдующихъ одна за другою, а какъ одно постоянное, неизмѣнно пребывающее настоящее. „Богъ всегда былъ, есть и будетъ, или лучше сказать, *всегда есть*,—говоритъ св Григорій Богословъ,—ибо слова: былъ и будетъ, означаютъ дѣленія нашего времени и свойственны естеству преходящему: а *Сый* всегда“ (Сл. 45,—IV ч. 154 стр; сл. 38—III ч. 238 стр.). Св. Исидоръ *пелуситъ* опредѣляетъ это свойство такъ: „вѣчность есть какъ бы присносущіе, почему понятие это прилагается обыкновенно къ одному безначальному естеству, въ которомъ *все всегда—тоже и въ той же мѣрѣ*. Понятіе безсмертія можетъ быть приписываемо и тому, что приведено въ бытіе и не умираетъ, напр , ангелу, душѣ... А вѣчность въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ божественной сущности, почему и приписывается обыкновенно только достопоклоняемой и царственной Троицѣ, Которая не терпитъ выражений: *прежде и послѣ*, не допускаетъ понятій: второе и третье, потому что Божество превышаетъ числа и первоначальныя времена“. Кн. II, пис. 239 (III, 149).

мый образъ вѣчнаго бытія Божія Писаніе представляетъ отличнымъ отъ образа бытія конечнаго и возвышеннымъ надъ существующими у насъ измѣреніями времени. Псалмопѣвецъ говоритъ о Немъ: *тысяща лѣтъ предъ очима Твоима, Господи, яко день вчерашній* (Пс. 89, 5), а ап. Петръ, повторивши эти слова, присовокупляетъ, что *и единъ день предъ Господемъ, яко тысяща лѣтъ* (2 Петр. 3, 8). Сообразно съ этимъ Богъ называется *Царемъ вѣковъ* (1 Тим. 1, 17), т. е. Царемъ надъ временами и, конечно, Самъ не подчиненнымъ имъ, *живущимъ во вѣки* (Втор. 32, 40), остающимся всегда одинаковымъ или тѣмъ же (Пс. 101, 28), чѣмъ показывается, что Богъ не только всегда существуетъ, но существуетъ всегда одинаково.

4 Неизмѣримость и вездѣприсутствіе

I. Находясь выше условій времени, Богъ неограниченъ и никакими предѣлами пространства,—Онъ *неизмѣримъ и вездѣсущъ*. Подобно времени пространство не есть что-либо существующее независимо отъ вещей, а есть также форма существованія конечныхъ вещей, такъ какъ имъ свойственны пространственныя опредѣленія и отношенія. Опредѣленная пространственность (длина, широта, высота, глубина) вещей конечныхъ происходитъ отъ недостатка въ нихъ самобытности и зависимости ихъ по бытію отъ внѣшнихъ условій, полагающихъ пространственныя предѣлы или границы ихъ бытія. Наблюденіе показываетъ, что чѣмъ болѣе въ существѣ или предметѣ независимости по бытію отъ стороннихъ условій и способности къ внутреннему и самостоятельному существованію, тѣмъ болѣе оно способно овладѣвать пространствомъ, соотвѣтственно потребностямъ своей природы: растеніе, напр., болѣе можетъ овладѣвать имъ (корнями въ землѣ, вѣтвями въ воздухѣ), чѣмъ камень; существа, одаренныя самопроизвольною силою—еще болѣе, чѣмъ растенія (черезъ перемѣну мѣста), душа человѣческая (мыслями и стремленіями)—болѣе этихъ послѣднихъ, а чистые духи, не связанные съ тѣломъ, и еще болѣе свободны отъ пространственныхъ ограниченій. Понятно отсюда, какимъ долженъ быть и есть Богъ по отношенію къ пространству. Какъ существо самобытное и независимое ни въ чемъ и ни отъ чего сторонняго или внѣшняго, Онъ не можетъ быть ничѣмъ со внѣ стѣс-

няемъ или ограждаемъ, ничѣмъ исключаемъ или заключаемъ; Онъ—существо, стоящее внѣ и выше всякой пространственности или измѣримой протяжимости,—существо необъятное, неограниченное и неизмѣримое.—Разсматриваемый же *въ отношеніи къ міру*, Онъ есть существо вездѣсущее, т. е. Онъ пребываетъ не въ одномъ какомъ-либо мѣстѣ или въ одно время—въ одномъ, въ другое—въ другомъ, но пребываетъ вездѣ, всегда и всецѣло. Въ мірѣ какъ физическомъ, такъ и нравственномъ нѣтъ ни одного мѣста, ни одного существа, и во всѣхъ существахъ нѣтъ никакого малѣйшаго, такъ сказать, частичнаго состоянія и дѣйствія силъ, гдѣ бы Богъ не присутствовалъ.

Откровеніе во всѣ времена возвѣщало о неизмѣримости и вездѣприсутствіи существа Божія. Самъ Богъ говоритъ о Себѣ въ ветхомъ завѣтѣ: *еда небо и землю не Азъ наполняю* (Іер. 23, 24)? *Небо престолъ Мой, земля же подножіе ногъ Моихъ; кій домъ созиждите Ми, и кое мѣсто покоища Моего* (Ис. 66, 1)? Вѣру въ вездѣприсутствіе Божіе ясно высказываютъ Іаковъ и Лаванъ, когда, утверждая завѣтъ между собою безъ свидѣтелей со стороны людей, говорятъ: *виждь, Богъ свидѣтель между мною и тобою* (Быт. 31, 44). Давидъ исповѣдуетъ вездѣприсутствіе Божіе въ такихъ словахъ: *камо пойду отъ Духа Твоего? И отъ лица Твоего камо бѣжу? Аще възду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во адъ, тамо еси: аще возьму криле мои рано* (возьму ли крылья зари), *и вселюся въ послѣднихъ моря, и тамо бо ружа Твоя наставитъ мя, и удержитъ мя десница Твоя* (Пс. 138, 7—10). Соломонъ, при убѣжденіи, что Богъ въ храмѣ его благоволитъ являть Свое присутствіе по Своей благодати, не заключаетъ Его въ храмъ, какъ язычники, а исповѣдуетъ: *аще небо и небо небесе не довлеютъ Ти, кольми паче храмъ сей, его же создахъ имени Твоему* (3 Цар. 8, 27).

Въ новомъ завѣтѣ мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ необходимо предполагается ученіемъ Спасителя, что поклоненіе Богу духомъ и истиною не можетъ быть привязано къ какому нибудь опредѣленному мѣсту, а должно совершаться повсюду (Іоан. 4, 21—23). Апостолъ учитъ, что Богъ недалеко отъ каждаго изъ насъ: *о Немъ бо живемъ, движемся и есмы* (Дѣян. 17, 27—28),

и что Онъ *надъ всеми, и чрезъ всехъ, и во всехъ насъ* (Еф. 4, 6).

II. Мысль человѣческая, вынуждаясь и законами здраваго мышления и свидѣтельствомъ слова Божія, представлять Бога существомъ неизмѣримымъ и вездѣсущимъ, встрѣчается въ тоже время съ нѣкоторыми недоумѣніями при такомъ представленіи Бога. Укажемъ главнѣйшія изъ нихъ съ возможнымъ ихъ разрѣшеніемъ.

Какимъ образомъ Богъ можетъ быть неограниченнымъ предѣлами пространства, когда при Немъ существуетъ ограниченный мѣстомъ міръ? Общій отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть таковъ: бытіе міра или чего-либо въ мірѣ не могутъ полагать какихъ либо границъ существу Божію и Его проявленіямъ, потому что міръ есть твореніе Самого Бога,—т. е. самоположеніе во вѣдъ Его собственной воли и мысли и потому ни міръ, какъ твореніе Божіе, не можетъ полагать какія либо границы для Бога, ни Богъ, создавшій міръ, не могъ Своимъ твореніемъ положить Себѣ какіе-либо предѣлы.

Какъ должно представлять вездѣприсутствіе Божіе въ мірѣ? Для насъ, заключенныхъ въ предѣлахъ пространства, образъ вездѣприсутствія Божія въ мірѣ составляетъ тайну. Впрочемъ, само собою понятно, что нельзя представлять его такъ, будто Богъ *разлитъ* по всему пространству міра, подобно воздуху или свѣту, или что Онъ проникаетъ Собою все какъ бы нѣкоторымъ расширеніемъ или *растяженіемъ* Своего оства (пантеистическое представленіе), какъ, напр., вода проникаетъ плавающую въ ней губку, или что Онъ находится въ различныхъ частяхъ міра различными частями Своего оства, въ большихъ—болѣе, въ меньшихъ—менѣе. Грубо чувственнымъ представленіемъ оства Божія было бы уподобленіе его тончайшей какой-либо стихіи, способной проникать болѣе грубыя тѣла. Такими представленіями отрицалось бы вездѣсущіе въ смыслѣ неизмѣримости и пространственной неограниченности Божества. Отцы церкви, когда употребляли такія выраженія о Богѣ, что Онъ проникаетъ Собою все, распростертъ всюду, проходитъ чрезъ все, за трудностію иначе выразить мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ, въ тоже время предостерегали отъ чувственнаго ихъ пониманія. Нельзя представ-

лять вездѣсущимъ Бога и только *дѣйствіями* Его всевѣднія, всемогущества, правосудія (потенціально, а не субстанціально), какъ нѣкоторые представляли въ древнія времена и въ новѣйшія. Отдѣлять въ Богѣ дѣйствія и силы отъ Его существа нельзя (какъ и свойства отъ предмета). Гдѣ дѣйствія Бога, тамъ Онъ пребываетъ и Своимъ существомъ; если бы можно было представлять въ Богѣ такія дѣйствія, гдѣ нѣтъ Его существа, то сущность Божія подчинялась бы ограниченіямъ пространства и Бога пришлось бы мыслить находящимся въ какомъ нибудь мѣстѣ, откуда бы Онъ дѣйствовалъ на всѣ части міра Своимъ разумомъ и всемогуществомъ, подобно, напр., тому, какъ земные правители дѣйствуютъ чрезъ посредство законовъ. Предотвращая отъ указанного рода неправильныхъ представлений объ этомъ свойствѣ, отцы церкви учили понимать его такъ, что Богъ не заключенъ ни въ какомъ мѣстѣ, но и не исключенъ ни изъ какого, что „Онъ есть *весь во всемъ, но и внѣ и выше всего*“, что, слѣдовательно, въ мірѣ Онъ присутствуетъ не только Своими дѣйствіями и силами, но и самымъ Своимъ существомъ ¹⁾. При объясненіи же дивнаго сочетанія такихъ противоположностей въ бытіи Божіемъ, какъ *вездѣ* и *нигдѣ* (нигдѣ въ томъ смыслѣ, что Онъ не заключенъ пространствомъ), *во всемъ* и *внѣ и выше всего*, нѣкоторые изъ нихъ дѣлали въ бытіи Божіемъ различіе между образомъ существованія Бога внутри Его собственнаго естества и образомъ существованія Его въ мірѣ. Иначе, по ихъ ученію, существуетъ Богъ Самъ въ Себѣ, иначе въ мірѣ. „Богъ Самъ Собою имѣетъ бытіе, все объемлетъ и ничѣмъ не объемлется, говоритъ св. Аѳанасій. Онъ *во всемъ пребываетъ Своею благостію и могуществомъ*, и также *внѣ всего* (т. е. Самъ въ Себѣ, внутри Себя) *собственнымъ Своимъ естествомъ*„ (*κατὰ τὴν ἰδίαν*

¹⁾ „Надобно знать“, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, „что Богъ не имѣетъ частей, весь находится вездѣ и всецѣло,—не частию какою въ известной части пребываетъ, раздѣляясь подобно тѣламъ, но *весь во всемъ, и весь выше всего*“ „Онъ Самъ для Себя мѣсто, Онъ все наполняетъ и внѣ всего существуетъ“ (Изд. вѣры, I, 13 гл.). Св. *Кириллъ іерус.*: „неограниченъ мѣстомъ, но Творецъ мѣстъ, во всякомъ изъ нихъ находится, и ни въ одномъ не заключается“ (Огл. поуч. VI, 8). „Онъ во всемъ и внѣ всего“ (IV, 5). По словамъ св. *Аѳанасія*, „Сынъ, во Отцѣ сущій, есть вездѣ, и внѣ всего“ пребываетъ (Къ Серапіону, III, 4). См. еще у *Август.* О градѣ Бож. VII, 30.

φύσιν)¹⁾. Въ связи съ основоположеніями богословія св. Афанасія мысль его многосодержательной формулы такова: въ мірѣ Богъ существуетъ или присутствуетъ какъ во внѣ дѣйствующая причина, производящая и сохраняющая его бытіе. Сила Его все содержитъ и все наполняетъ въ немъ. Но такъ какъ въ Богѣ не могутъ быть отдѣляемы Его дѣйствія отъ Его существа (*οὐσία*, что по терминологіи св. Афанасія значитъ не то же, что *φύσις*), то гдѣ Онъ присутствуетъ Своими дѣйствіями и силою, тамъ Онъ присутствуетъ и Своимъ существомъ (*οὐσία*)²⁾. Внѣ же всего Онъ существуетъ тѣмъ, что въ самомъ Его существѣ составляетъ Его естество (*φύσις*)—бытіе и жизнь только внутри Самого Себя. Объ этой сторонѣ существа Божія нельзя сказать ни того, что она гдѣ нибудь, ни того, что она вездѣ, потому что она въ дѣйствительности выше всякихъ пространственныхъ условій, а посему нельзя примѣнять къ ея бытію наше обычное гдѣ³⁾. Древнеотеческимъ различеніемъ въ суще-

¹⁾ Посл. о опредѣл. ник. собора XI гл. (I т. 413 стр. по изд. 1902 г.). По мысли св. Григорія Б.—то, что является Богомъ въ мірѣ, по отношенію къ тому, что есть въ Немъ Самомъ, есть нѣчто находящееся какъ бы окрестъ Его (*περὶ Ἀγίου*), или на окружности Его естества (сл. 38, III, 238), а по Дамаскину, оно есть нѣчто только сопутствующее естеству, или за нимъ слѣдующее (Изм. вѣры, I, 9). Такое же отличіе присутствія Божія въ мірѣ отъ образа Его существованія въ Самомъ Себѣ дѣлаетъ и Григорій нисскій въ соч. „О душѣ и воскресеніи“ (IV т. 226 стр.). Объясненіе его воззрѣнія см. у Несмѣлова. Догм. сист. Григор. нис. 159—161 стр.

²⁾ Афан. Объ опред. никейс. соб. XXII.

³⁾ Подробнѣе выясненіе вездѣприсутствія въ этомъ смыслѣ см. въ Догм. Богословіи еп. Сильвестра (II т. § 69). Слабое и несовершенное подобіе указаннаго двоякаго существованія Божія—въ Самомъ Себѣ и въ мірѣ преосв. богословъ видитъ въ „двоякомъ существованіи нашего духа, который иначе существуетъ внутри собственного естества, и иначе выражаетъ себя, какъ дѣйствующая причина во внѣ, напр., въ словахъ и дѣйствіяхъ, хотя нельзя сказать, чтобы и во всемъ этомъ онъ не присутствовалъ существенно. подобно тому, какъ присутствуетъ въ себѣ самомъ, по крайней мѣрѣ во время акта обнаруженія своихъ мыслей или рѣшеній воли“. Таже мысль преосв. Филаретомъ, митр. московскимъ, уясняется подобіемъ „благоотворно возсіяющаго солнца“ (Мал. 4, 2). „Какъ есть первоначальное и существенное присутствіе солнца на небѣ, въ свѣтоносномъ кругѣ оного,—пишетъ этотъ великій русскій богословъ,—такъ есть первоначальное и существенное присутствіе Божества на небесахъ, въ неприступномъ свѣтѣ.. Какъ солнце, не оставляя мѣста своего на небѣ, дѣятельно присутствуетъ во всей подсолнечной, по-колику всюду свѣтитъ, грѣетъ, движетъ: такъ Богъ, живя въ неприступ-

ствѣ Божіемъ внутреннѣйшаго (имманентнаго) существованія и существованія, обращеннаго во внѣ, дается, такимъ образомъ, основаніе къ пониманію вездѣприсутствія Божія въ мірѣ не въ томъ смыслѣ, чтобы въ каждой точкѣ пространства представлять всецѣлое существо Божіе, а въ смыслѣ признанія въ мірѣ имманентной Богу и міру божественной силы, являющей себя, напр., въ мірѣ физическомъ тою зиждительною его силою, отнятіе которой отъ міра превратило бы міръ въ ничто, въ мірѣ нравственномъ—прирожденнымъ людямъ нравственнымъ закономъ или голосомъ Божіимъ, сказывающимся въ совѣсти и другихъ дѣйствіяхъ. Но такъ какъ эта сила, какъ бы наша мысль ни представляла себѣ эту силу, должна быть признаваема существенною силою Божіею, то съ имманентностію ея Богу и міру долженъ быть признаваемъ и Богъ имманентнымъ міру ¹⁾. Должно впрочемъ помнить, что при всѣхъ попыткахъ къ уразумѣнію образа вездѣприсутствія Божія въ мірѣ, для насъ особенно непостижимо это свойство Божіе. „Что Богъ вездѣ присутствуетъ, говоритъ св. *І. Златоустъ*, мы знаемъ, но какимъ образомъ, этого не разумѣемъ“, потому что намъ извѣстно только присутствіе чувственное и не дано разумѣть вполне естества Божія ²⁾.

Если Богъ вездѣсущъ, то какъ понимать тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ говорится объ особенномъ Его присутствіи,

номъ свѣтъ на небесахъ небесъ, тѣмъ не менѣе истинно и дѣйствительно присутствуетъ во всемъ мірѣ—и невидимомъ и видимомъ, поелику *носитъ всяческая глаголомъ силы Своея* (Евр. 1, 3).“ Свѣтъ Божества непрестанно свѣтитъ „въ происхожденіи, возрастаніи, совершеніи, сохраненіи, управленіи, возобновленіи тварей, особенно въ дивномъ для внимательныхъ наблюдателей провидѣніи о человѣкѣ. Какъ есть нѣкоторое внутреннее присутствіе солнца въ земномъ плодѣ, въ который оно входитъ своею силою, и сообщаетъ ему нѣжность, питательность, вкусъ, зрѣлость: подобнымъ сему образомъ есть внутреннее присутствіе Божіе въ человѣкѣ, котораго... Богъ посѣщаетъ Своею благодатною силою“. См. *А. Городкова*. Догм. Бог. по сочиненіямъ м. Филарета. 57 стр.

¹⁾ Замѣчательно, что новѣйшая западная философія (начиная съ Шопенгауера) признаетъ силу Божію сущностію міра, опредѣляя эту силу то какъ волю, то какъ представленіе, то какъ стремленіе къ красотѣ. Выводы этой философіи см. въ ж. Вѣра и Разумъ (1886, II, 2; 1887, II, 1,—Филос. письма *В. Болтиной*).

²⁾ *Злат.* На Евр. Бес. II, 1. Ся. разсужденіе св. *Григорія Б.* о трудностяхъ, превышающихъ человеческое разумѣніе, объяснить вездѣприсутствіе Божіе въ сл. 28, о богосл. 2 (III ч. 25—26 стр.).

напр., на небесахъ (Пс. 113, 24), въ храмѣ (3 Цар. 9, 3), въ человѣкѣ (2 Кор. 6, 16), или явленіяхъ Его людямъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ? Согласно съ общимъ смысломъ и духомъ откровеннаго ученія о Богѣ и Его отношеніи къ людямъ отвѣтомъ на это недоумѣніе можетъ служить слѣдующее. Богъ присутствуетъ во всемъ мірѣ; нѣтъ мѣста, въ которомъ бы Его не было. Если же указываются мѣста особеннаго присутствія Божія, то это говорится или примѣнительно къ нашей ограниченности, или потому, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ бываетъ особенное проявленіе присутствія Божія, сообразное съ пріемлемостію тварей. „Богъ вездѣ, учить „Катихизисъ“, но на небесахъ есть особенное присутствіе Его, въ вѣчной славѣ являемое блаженнымъ духамъ, а во храмахъ есть особенное присутствіе Его благодатное и таинственное (Мѣ. 8, 20), благоговѣнно познаваемое, и ощущаемое вѣрующими, и являемое иногда въ особенныхъ знаменіяхъ“ (1 чл.; ср. Прав. испов. отв. на вопр. 15). Въ души вѣрующихъ Онъ снисходитъ и вселяется Своею благоданію—черезъ слово евангельское и таинства. Особенныя же чудесныя богоявленія человѣку въ разныхъ образахъ—все имѣли цѣлю приблизить человѣка къ Богу, напомнить ему о Немъ и руководить его въ восстановленіи отъ грѣха къ святости. Въ этихъ случаяхъ Богъ „для конечнаго и плотоноснаго духа сокращаетъ, такъ сказать, Свое духовное вездѣсущіе въ чувственные знаменія и явленія преходящія,“ „примѣняетъ Себя къ мѣрѣмъ человѣка ограниченаго, снисходитъ (не существомъ, а дѣйствіемъ) отъ вѣчности во время, отъ вездѣсущія въ мѣсто“ (м. Филаретъ).

Присутствуетъ ли Богъ въ томъ, что противно въ мірѣ Его совершенствамъ, напр., тамъ, гдѣ совершаются мрачныя злодѣйскіе замыслы, дѣйствуютъ страсти и пороки и т. п.? Нельзя думать, чтобы злая воля какъ бы строила тайные углы, которые исключали бы присутствіе Божіе. И при самыхъ злодѣйскихъ замыслахъ Богъ присутствуетъ, какъ Сохранитель, Судія и Воздаятель. Та самая сила свободы, которою совершаются злодѣйскіе замыслы, сама собою не могла бы существовать ни одно мгновеніе. Если бы Богъ отвлекъ Свою всесохраняющую, вседержащую силу отъ какого либо существа и его силы, то они тотчасъ бы

разрушились и обратились въ ничто. У Псалмопѣвца читаемъ: *аще скиду во адъ, Ты тамо еси* (Пс. 138, 8); адъ—мѣсто, въ которомъ сильнѣйшимъ образомъ раскрывается зло и гдѣ однако Богъ присутствуетъ. Слѣдовательно, нельзя представить ни одного мѣста, дѣйствія или состоянія въ физическомъ или нравственномъ мірѣ, гдѣ бы Богъ не присутствовалъ. И святость Божія чрезъ присутствіе даже и въ порочныхъ дѣйствіяхъ нисколько не омрачается, подобно тому, какъ, напр., свѣтъ нисколько не теряетъ своей чистоты, когда проходитъ и чрезъ загрязненную среду. Проникая все, Самъ Онъ ни съ чѣмъ не смѣшивается ¹⁾).

§ 19. Духовность существа Божія.

Богъ, при полнотѣ всесовершеннѣйшаго бытія, обладаетъ и всѣми другими совершенствами, какія наблюдаются въ мірѣ—отображеніи Его свойствъ, конечно, въ самой безпредѣльной степени. Но такъ какъ въ мірѣ самыя высшія совершенства суть тѣ, которыми обладаютъ духовно-разумныя существа, то возвышающаяся отъ творенія къ Творцу мысль человѣческая вынуждается представлять Бога безконечнымъ Духомъ, со всѣми существенными свойствами духовнаго бытія: сознаніемъ, разумомъ, волею. Если не усвоятъ Богу духовности, а лишь только свойства, выражающія совершенства бытія вообще, то Богъ являлся бы менѣе совершеннымъ, чѣмъ нѣкоторыя происшедшія отъ Него ограниченныя существа. Вѣчность, неизмѣняемость, безусловность и др. могутъ быть приписаны и самосущей матеріи; на нихъ можетъ согласиться даже и отрицающій бытіе Бога матеріализмъ при опредѣленіи своей первоосновы міроваго бытія. Откровеніе, дѣйствительно, и учитъ, что Богъ есть чистѣйшій и всесовершеннѣйшій личный Духъ. Оно одинаково отвергаетъ какъ грубо-чувственныя языческія представленія о Божествѣ: *измѣненіе славы нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка, и птицъ, и четвероногихъ, и гадовъ* (Рим. 1, 21—23; Дѣян. 17, 29), такъ и понятіе о Немъ, какъ о какой-либо сокрытой

¹⁾ Григор. нис. Сн. прот. Арія и Савелія, XIII (въ VII ч.). Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 13.

въ природѣ силѣ, о какой-либо душѣ міра въ смыслѣ пантеистическомъ.

Ученіе ветхаго завета.—Со всею возможною возвышенностію истина о духовности Божества выражена лишь въ откровеніи новаго заветѣ, но съ самаго начала она проповѣдывалась и въ ветхомъ заветѣ. Не называя Бога нигдѣ прямо Духомъ и даже часто изображая Его природу подъ покровомъ антропоморфическихъ образовъ, ветхозавѣтное откровеніе тѣмъ не менѣе съ ясностію усволяетъ Богу все то, что входитъ въ понятіе о духѣ. Такъ, Богъ изображается въ ветхомъ заветѣ какъ существо, обладающее высочайшимъ сознаніемъ (Втор. 32, 39; Исх. 20, 2—3; Ис. 41, 4 и др.), разумомъ (1 Цар. 2, 3; Пс. 146, 5 и др.) и волею (Пс. 113, 11; Дан. 4, 14), со всѣми ихъ многоразличными свойствами. Ему усвоятся: всевѣдѣніе (Быт. 16, 13; Іов. 26, 6; 28, 24; Пс. 146 4 и др.), премудрость (Іов. 12, 13; Пс. 103, 24), всемогущество (Іов. 42, 2), святость (Лев. 19, 2), благость (Пс. 144, 9), правосудіе (Пс. 144, 17) и другія свойства духовно-личнаго бытія, свидѣтельствующія о духовности Его природы. Моисей дважды называетъ Его *Богомъ духовъ всякой плоти* (Числ. 16, 22; 27, 16), а о допотопномъ человѣчествѣ Самъ Богъ говоритъ: *не имать духъ Мой пребывать въ человѣцѣхъ сихъ во вѣкъ, зане суть плоть* (Быт. 6, 3). Вмѣстѣ съ этимъ Богу приписываются такія свойства, какъ вездѣсущіе или неизмѣримость (Пс. 138, 7—10; Ис. 66, 1; Іер. 23, 24), неизмѣняемость (Пс. 101, 26—28; Числ. 23, 19), вѣчность (Исх. 3, 14; Ис. 43, 10; Пс. 89, 2), которыми, очевидно, исключается мысль о бытіи чего-либо вещественнаго или тѣлеснаго въ Богѣ.

Съ изображеніями Бога безконечнымъ Духомъ въ ветхомъ заветѣ встрѣчаются и изображенія, повидимому, иного рода. Для рационалистовъ эти изображенія служатъ основаніемъ даже къ отрицанію ученія о духовности Божества въ ветхозавѣтной религіи. Но въ дѣйствительности они не стоятъ ни въ какомъ противорѣчій съ общимъ ученіемъ ветхаго завета о томъ, что Богъ есть безконечный личный Духъ.

а) Такъ, въ ветхомъ заветѣ есть нѣсколько мѣстъ, гдѣ Богъ представляется являющимся въ образѣ *огня поядающаго*, дыма

и мрака (Исх. 24, 17; 33, 9; Лев. 16, 2; Псал. 17, 7—16; Втор. 4, 24; см. Евр. 12, 29), гдѣ говорится, что лицезрѣніе Его сопровождается смертію (Исх. 20, 19; 33, 20; Суд. 13, 22), и что исходившій отъ Него огонь дѣйствительно наказывалъ виновныхъ—сыновей Аарона (Лев. 10, 1—2), Корея, Даана и Авирона съ семьями и сообщниками (Числ. 16, 1—35). Но утвержденіе нѣкоторыхъ изъ рационалистовъ (Шерра, Даумера и др.) на основаніи этихъ изображеній, что въ ветхомъ завѣтѣ, по крайней мѣрѣ въ древѣйшія времена, Богъ представляемъ былъ не вышесмірнымъ личнымъ Духомъ, а тою же страшною разрушительною силою природы, олицетвореніемъ которой былъ у финикіянъ и другихъ семитическихъ народовъ Молохъ, у евреевъ только иначе называвшійся (Эль, Эль-Шаддай, Элоагъ и др.), ложно. Огонь, дымъ, мракъ были только символами или образами, въ которыхъ Богу угодно было являть людямъ Свое присутствіе, и не выражали собою самаго существа Божія. Указаніями на невозможность для людей видѣть Бога и слышать Его голосъ и не умереть выражается мысль о величіи Бога съ одной стороны, а съ другой—о грѣховности человѣка и ничтожности его въ сравненіи съ Богомъ и, слѣдовательно, свидѣлствуется высота и чистота ветхозавѣтнаго ученія о Богѣ. Въ дѣйствіяхъ же разрушенія Онъ изображается истребляющимъ только зло нравственное и дѣлающихъ его, карателемъ нечестія, но это только подтверждаетъ ученіе ветхаго завѣта о духовности Божества ¹⁾.

¹⁾ Въ доказательство правильности своего пониманія указанныхъ символическихъ изображеній Бога рационалисты ссылаются на существованіе у древнихъ евреевъ человѣческихъ жертвоприношеній, и не у отступниковъ только отъ отеческой вѣры, но и у представителей его, о чемъ будто бы свидѣлствуютъ жертвоприношеніе Авраамомъ—Исаака, Іефеаею—дочери. Но тотъ и другой случаи исключительные. Повѣствованіе о первомъ показываетъ, что такіа жертвы не были въ обычаѣ; закономъ же онѣ прямо запрещались, и при томъ—подъ угрозою смерти. (Лев. 18, 21; 20, 2; Втор. 12, 30—31). О способѣ исполненія обѣта Іефеаею думаютъ различно. Многіе древніе толкователи утверждали, что онъ самымъ дѣломъ принесъ свою дочь во всесоженіе (напр., Оригенъ, Тертулліанъ, Ефремъ сиринъ, І. Златоустъ, блаж. Теодоритъ, Амвросій медіол., а также Таргумъ и І. Флавій). Другіе же (раввинъ Кимхи, Генгстенбергъ, прот. Богословскій, проф. Лопухинъ), преимущественно новѣйшіе, полагаютъ, что дочь Іефеаея осталась въ дѣвствѣ, и была посвящена скиніи для нѣкотораго служенія, сообразнаго съ ея поломъ (см. въ Богосл. эн-

б) Довольно часты, далѣе, изображенія Бога въ ветхомъ за-
вѣтѣ въ образѣ человѣка, съ усвоеніемъ Ему свойствъ тѣлесной
природы человѣка. Такъ, Онъ часто изображается какъ имѣющій
главу, лицо, очи, уши, носъ, уста, руки, ноги, сердце, приписы-
ваются Ему свойственныя тѣлу человѣка состоянія и дѣйствія,
напр., хожденіе, дыханіе, голосъ, осязаніе, зрѣніе, обоняніе, вкусъ
и т. п. (т. н. *антропоморфизмы*). Но и этого рода изобра-
женія не противорѣчатъ ученію ветхаго завѣта о Богѣ, какъ
высочайшемъ Духѣ. Человѣкообразнымъ изображеніемъ свойствъ
и жизни въ Богѣ въ ветхозавѣтное ученіе отнюдь не вводится
догматическій антропоморфизмъ, подобный антропоморфизму язы-
ческихъ сказаній о Божествѣ. Въ ветхозавѣтной религіи онъ
заключается не въ мысли, а въ языкѣ, не въ самомъ существѣ
дѣла (т. е. не въ усвоеніи Богу дѣйствительной принадлежности
тѣла и его членовъ), а только въ особенной формѣ или образѣ
представленія, а потому не наноситъ ущерба откровенной истинѣ.
Самые образы отъ начала до конца, далеко отстоя отъ міео-
логическихъ сказаній о богахъ народовъ той эпохи, таковы, что
вездѣ могутъ быть легко объяснены въ смыслѣ не недостойномъ
Бога. Но что ихъ и требовалось понимать въ богоприличномъ
смыслѣ, это открывается изъ ученія ветхаго завѣта о премірности
Божества, о жизни Божіей безконечно возвышенной надъ жизнію
міра, изъ отрицанія въ Богѣ бытія тѣлесныхъ органовъ, подоб-
ныхъ членамъ человѣческаго тѣла (Іов. 10, 4—5; Пс. 120, 4;
Ис. 40, 28), а еще болѣе изъ того, что въ немъ прямо запре-
щается изображать Бога въ вещественныхъ образахъ (Исх. 20,
4—5; Втор. 5, 8—9—вторая заповѣдь). Было бы весьма
страннымъ, поэтому, на основаніи образности отвергать возвы-
шенность и духовность Божества въ ветхозавѣтномъ ученіи.
Причины же такихъ изображеній Божества, кромѣ того, что образ-
ность есть природное свойство древнееврейской рѣчи, заключаются

цикл. VI т. ст. подъ словомъ „Іефеай). Но даже если допустить, что дочь
Іефеая дѣйствительно была принесена въ жертву, объѣтъ Іефеая былъ
необдуманнымъ объѣтомъ, вытекавшимъ не изъ языческихъ религіозныхъ
понятій. Ап. Павелъ видитъ въ немъ примѣръ лицъ, побѣдившихъ своею
вѣрою (Евр. 11, 32). Но это, конечно, не можетъ быть разсматриваемо,
какъ одобреніе всѣхъ дѣйствій Іефеая.

и въ томъ, что людямъ, облеченнымъ плотію, невозможно понимать и выражать свою мысль о духовныхъ предметахъ безъ употребленія образовъ, типовъ и символовъ. Тѣмъ необходимѣе былъ антропоморфизмъ для такого народа, какъ еврейскій, чтобы привить къ нему возвышенное понятіе о Богѣ, какъ Духѣ.

Примѣчаніе.—Отъ антропоморфическихъ изображеній Бога въ Писаніи должно отличать изображенія т. н. *антропатическія*; таковыми называются изображенія Бога съ собственными человѣку *духовными* состояніями, усвоеніе Ему, напр., радости, печали, гнѣва, веселія, раскаянія и пр. Хотя это тоже выраженія образныя, но имѣютъ иное значеніе, чѣмъ антропоморфизмы. Антропоморфизмы суть только знаки другихъ понятій, духовныхъ, а антропатіи—не знаки, а въ собственномъ смыслѣ состоянія духа Божественнаго, только особенныя, сообразныя съ безконечною природою Божіею, и чуждыя той грѣховности, недостатковъ и ограниченности, какія присущи состояніямъ духа человѣческаго. Кромѣ немощности человѣческаго языка выразить мысль о свойствахъ Духа безконечнаго безъ употребленія человѣкообразныхъ изображеній, глубочайшее основаніе для себя антропатическія изображенія имѣютъ въ томъ, что человѣкъ есть образъ Божій, что есть сродство между Божественнымъ и человѣческимъ духомъ, носящимъ на себѣ печать безконечности въ образѣ Божіемъ. Христіанство даетъ основаніе и оправданіе человѣкообразности въ представленіяхъ о Божествѣ своимъ ученіемъ о томъ, что *Слово плоть бысть* (Іоан. 1, 14).

в) Наконецъ, въ ветхомъ завітѣ встрѣчаются сказанія о богоявленіяхъ (или т. н. теофаніяхъ) и явленіяхъ Ангела Іеговы, каковыя были: Адаму, Ною, Аврааму, Агари, Исааку, Іакову, Моисею, Іисусу Навину, Гедеону, Маноею. Описаніе всѣхъ этихъ явленій имѣетъ характеръ повѣствовательный, причемъ указывается часто какъ время, такъ и мѣсто явленія, напр., явленіе Аврааму у дуба Мамврійскаго (Быт. 18 гл.) и Іакову на пути къ Лавану (Быт. 28 гл.). Объясненіе ихъ, предъизображавшихъ *велию благочестія тайну*—тайну явленія Сына Божія во плоти, трудно, но и они не стоятъ ни въ какомъ противорѣчіи съ понятіемъ о духовности Божества. Въ то самое время, какъ совершаются эти явленія, человѣку заявляется, что съ нимъ говоритъ существо высшее, неограниченное ни временемъ, ни пространствомъ. Явившись Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ, Господь заявляетъ о

Себѣ, какъ о Существѣ всевѣдущемъ, ибо обличаетъ тайныя мысли Сарры (Быт. 18, 15), и всемогущемъ, ибо говорить, *есть ли что трудное для Господа* (14 ст.), и правосуднымъ, ибо наказываетъ нечестивые города. Явившись Іакову въ опредѣленномъ мѣстѣ, Господь говорить ему: *Я сохранию тебя вездѣ, куда ты ни пойдешь* (Быт. 28, 15). Явившись Моисею при Хоривѣ, Господь усваиваетъ Себѣ имя *Сый* (Исх. 3, 14). Не смотря, такимъ образомъ, на явленія въ извѣстномъ видѣ, въ извѣстномъ мѣстѣ и времени, Господь остается въ то же время безконечнымъ Духомъ.

Ученіе новаго завета.—Въ новомъ заветѣ ученіе о духовности Божества, какъ предложенное для возросшихъ въ вѣрѣ, раскрывается уже безъ прежнихъ антропоморфизмовъ. Здѣсь прямо Богъ называется Духомъ. Спаситель въ бесѣдѣ съ женою самаряною сказалъ: *Духъ (есть) Богъ* (*Πνεῦμα ὁ Θεός*); и *уже кланяется Ему, духомъ и истинною достоинствъ кланяться* (Іоан. 4, 24). Наименованіе Бога Духомъ—*Πνεῦμα*,—а *духъ*, по словамъ Самого же Спасителя, *плоти и кости не имать* (Лук. 24, 39),—показываетъ, что Богъ есть существо простое, не вещественное. Указывая же на близость времени, когда поклоненіе Ему будетъ повсемѣстнымъ (21 ст.), Спаситель тѣмъ выражаетъ, что Богъ есть Духъ личный, неограниченный пространствомъ, вездѣсущій, вообще—безконечный. Ясно выражена Имъ и та мысль, что Богъ, какъ духъ, имѣетъ нѣчто сходное съ духомъ человѣческимъ, т. е. что какъ нашъ духъ мыслить, желаетъ, чувствуетъ, такъ и Богъ обладаетъ тѣми же свойствами, только сообразно Его безконечной природѣ. Это показывается тѣми изреченіями Спасителя, въ которыхъ усваивается Богу знаніе (Мо. 6, 32; 11, 27), воля (Іоан. 6, 38), дѣятельность (Іоан. 5, 17), любовь (Іоан. 3, 16) и другія свойства, принадлежащія духовно-разумному и личному существу.

Таково же и ученіе апостоловъ о духовности Божества. *Господь Духъ есть*, говоритъ ап. Павелъ, *а идѣже Духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Соединеніемъ съ мыслию о духѣ мысли о свободѣ ясно показывается, что Богъ, по мысли апостола, есть существо личное, свободно-разумное. Та же мысль о Богѣ преподается апостолами, когда Онъ называется ими *От-*

цель духовъ (Евр. 12, 9) *невидимымъ* (1 Тим. 1, 17; Кол. 1, 15), *единымъ, имѣющимъ безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а также когда они приписываютъ Ему разумъ (Рим. 11, 33; Іак. 1, 5), волю (Еф. 1, 11; Апок. 4, 11), любовь (Іоан. 4, 8. 16) и другія свойства, могущія принадлежать только личному духу.

Примѣчаніе.—Съ утвержденіемъ истины о духовности Божества, въ апостольскихъ писаніяхъ встрѣчаются такія выраженія о Богѣ: *Богъ свѣтъ есть* (Іоан. 1, 5), *Отецъ свѣтовъ* (Іак. 1, 17), *живетъ въ свѣтъ непреступнымъ* (1 Тим. 6, 16; въ Пс. 103, 2—*одѣтъ свѣтомъ яко ризою*). Несогласнымъ съ истинною однако было бы на основаніи такихъ выраженій предположеніе, что новымъ завѣтомъ допускается какая-либо, хотя бы и тончайшая и свѣтлѣйшая, матеріальность существа Божія. Понимать ихъ въ собственномъ и чувственномъ смыслѣ нельзя. Впрочемъ, не было бы правильнымъ и отверженіе свидѣтельства откровенія о дѣйствительности проявленій Божества въ непреступномъ свѣтѣ, хотя мы не можемъ понять и уяснить для себя существо этого свѣта. Нѣкоторые изъ богопросвѣщенныхъ мужей учили, что таинственный свѣтъ, исходящій изъ самаго существа Божія—простаго, невещественнаго и непостижимаго—можетъ быть видимъ и тѣлесными очами. Въ XIV в. архіеп. солунскій Григорій Палама говорилъ, что свѣтъ, явившійся на Фаворѣ (Мо. 17, 2), не есть ни свѣтъ сотворенный, ни самое существо Божіе, а есть *ἐνέργεια Θεότητος*—дѣйствованіе (проявленіе) Божества, слава Божія, просіяніе и дѣйствіе, всегда нераздѣльно исходящее изъ самаго существа Божія (непостижимаго солнца), какъ бы удѣленіе отъ вѣчнаго непреступнаго свѣта, въ которомъ обитаетъ Божество. „Мы не смѣемъ отвергать этого объясненія“, говоритъ одинъ нашъ глубокомысленный богословъ и философъ; „потому что изъ евангельской исторіи извѣстно, что этотъ свѣтъ сіялъ отъ Божества, сокрывавшагося въ человѣчествѣ Сына Божія, а не былъ собранъ изъ воздуха матеріальнаго міра. Но вмѣстѣ съ этимъ должно признать и то, что этотъ свѣтъ совершенно былъ отличенъ отъ свѣта солнечнаго или какого нибудь. Ибо извѣстный намъ свѣтъ (напр. солнечный) подлежитъ ограниченіямъ пространства, имѣетъ движеніе... Скорость его движенія измѣряють... Свѣтъ этотъ можно уловить нѣкоторыми матеріальными орудіями, чрезъ призму, напр., можно разлагать его на свои виды, колеры... Все это показываетъ, что недостойно приписывать такой свѣтъ неограниченной природѣ Божіей. Но если

послѣдуемъ объясненіямъ богопросвѣщенныхъ мужей, каковъ напр., былъ Григорій Палама (ск. 1360 г.), и объясненіямъ церкви, принявшей ученіе его (именно на соборахъ 1331 г., 1347 г. и 1351) и признаемъ, что нѣкоторый свѣтъ Божества могъ отразиться и для зрѣнія человѣческаго, тѣмъ не менѣе должны будемъ утверждать, что онъ не подлежитъ всѣмъ ограниченіямъ, каковымъ подчиненъ сотворенный свѣтъ матеріальнаго міра“¹⁾).

Ученіе церкви. Опроверженіе древними учителями заблужденія антропоморфитовъ.—Церковь, слѣдуя ученію откровенія, всегда признавала духовность Божества. Учителя церкви первыхъ трехъ вѣковъ, начиная съ апологетовъ, уже рѣшительно вооружались противъ грубо-чувственныхъ языческихъ и поздне-іудейскихъ представленій о Богѣ, пытавшихся вторгнуться въ среду христіанскаго общества²⁾. На почвѣ этихъ представленій въ IV в. возросло среди малообразованныхъ христіанъ даже особое лжеученіе, извѣстное подъ именемъ *ереси антропоморфитовъ*. Антропоморфиты утверждали, что Бога нужно представлять не иначе, какъ во всемъ подобнымъ человѣку, не исключая и тѣла со всѣми его матеріальными органами и членами³⁾. Основаніе для такой мысли они думали видѣть въ св. Писаніи, и именно: въ повѣствованіи Моисея о сотвореніи человѣка *по образу Божію* (Быт. 1, 26), который, какъ они полагали, заключается не

¹⁾ Прот. *Θ. Α. Голубинскаго* Умозр. Богосл. 158. 108 стр. См. о томъ же у проф. *Остроумова*. Оч. прав. церк. права. 498—513 стр. *Модеста* архим. Св. Григорія Палама. 1860 г. *Недѣтковского* Г. Варлаамитская ересь (Тр. Кіев. Ак. 1872, I).

²⁾ *Иуст.* Апол. II, 6; Разг. съ Триф. 4 и др. *Θεοφ. ἀντιόχ.* Къ Автол. I, 3—5. *Прин* Прот. ерес. II кн. XIII, 3—4, а особенно: *Климентъ ал.* Строматы, V, 11—12 и *Оригенъ*, О началахъ, I кн. 1 гл.—Отъ нѣкотораго антропоморфизма не свободны были изъ писателей этого времени лишь *Мелитонъ сард.* (Евсевій, Церк. ист. IV, 26) и *Тертуліанъ* (О тѣлѣ Христ. 11 гл.; Прот. Праксея, гл. 7), но ихъ антропоморфизмъ не имѣлъ еретическаго характера и церковію они не были причисляемы къ антропоморфистамъ. Таковъ же и антропоморфизмъ *Лактанція* (Institut. VII, 9).

³⁾ Представителемъ и виновникомъ такой ереси былъ сирійскій монахъ *Авдій*, отъ котораго и самые антропоморфиты получили названіе авдіанъ. (*Епифан.* Ер. LXX; *Θεοδоротъ*, Изл. ерет. уч. IV, 9). Не смотря на свою нелѣпость, ученіе Авдія распространилось среди части египетскихъ монаховъ (скитскихъ)—противо-оригенистовъ (*Сократъ*, Цер. ист. VI, 7: *Созоменъ*, Ист. ц. VIII, 11; см. *Болотова* В. В. Уч. Оригена о св. Троицѣ 425 стр.), потомъ—монофизитовъ.

только въ душѣ, но и въ тѣлѣ, а еще болѣе—въ изображеніяхъ Бога съ членами и свойствами человѣческаго тѣла. Отцы церкви рѣшительно осуждали столь грубое представленіе о Богѣ и не менѣе неразумное пониманіе Писанія. Образъ Божій, учили они, нужно полагать не въ тѣлѣ человѣка, а въ его душѣ, въ ея свойствахъ и силахъ, способныхъ дѣлать человѣка владыкою на землѣ и подниматься до нравственного совершенства или богоподобія. Относительно человѣкообразныхъ выраженій Писанія о Богѣ они объясняли причины ихъ употребленія въ Писаніи, а вмѣстѣ предлагали и самое объясненіе ихъ въ богоприличномъ смыслѣ. Вмѣстѣ съ этимъ они показывали, что ученіе антропоморфитовъ само въ себѣ полно несообразностей. Это они дѣлали очевиднымъ чрезъ сопоставленіе предполагаемой лжеучителями тѣлесности Божіей съ другими свойствами Бога, усвояемыми Ему въ откровеніи и признаваемыми самими антропоморфистами, каковы: безпредѣльность, вездѣсущіе, неизмѣняемость, неразрушимость, вѣчность, всесовершенство и др. ¹⁾ Въ виду явныхъ несообразностей, заключающихся въ ученіи антропоморфитовъ, ихъ ученіе было признаваемо ересью, ересью безразсудною, глупѣйшею и грубѣйшею, а самые лжеучители причислились къ еретикамъ и были отлучаемы отъ церкви, кромѣ лишь увлекшихся лжеученіемъ по простотѣ и невѣжеству.—Несмотря на это, заблужденіе антропоморфитовъ продолжало находить себѣ послѣдователей и въ позднѣйшія времена, каковыми были въ средніе вѣка *альбигенсы*, а въ послѣдующее время—наши *раскольники-старообрядцы*, полагающіе, „яко бы Богъ человѣкообразенъ, имый главу, и брану, и очи, и устнѣ“ ²⁾. Православная церковь, въ видахъ огражденія догмата о духовности Божества, положила торжественно провозгласить „глаголющимъ Бога не быти духъ, но плоть—анаема“ (въ чинѣ православія).

Примѣчаніе. — Примѣромъ древне-отеческихъ объясненій встрѣчающихся въ Писаніи человѣкообразныхъ выраженій

¹⁾ См., напр., *Григор. Б.* Сл. 28 и 31 (III ч. 22—24 и 122 стр.), *Григор. нис.* Объ устроен. человѣка, V гл. (I ч. въ рус. пер.), *Злат.* На Быт. Бес. VIII, 3—4, *Θεοδор.* На Быт. 20—21, *Исид. пелус.* II кн., пис. 185 (III, 95) *Кирил. ал.* Прот. Юліана, V кн., *Август.* О градѣ Бож. XII. 23, позднѣе—у *Дамаскина*, Точн. изл. пр. в. I, 4 и 11.

²⁾ Розыскъ св. Димитрія Рост. II ч. 18 гл.

о Богѣ можетъ служить слѣдующее разсужденіе св. *И. Димаскина* въ „Точномъ излож. прав. вѣры“ (I, 11): „если приписывается Богу что-нибудь тѣлесное, то это говорится символически, и имѣетъ высшій смыслъ, ибо Божество просто и безвидно. Такъ, въ Богѣ *подъ очами, въздами и зрѣніемъ* должно разумѣть Его всесоверщающую силу, Его всеобъемлющее вѣдѣніе, потому что и мы чрезъ чувство зрѣнія приобретаемъ себѣ совершенное и вѣрное познаніе. *Подъ ушами и слухомъ* должно разумѣть Его милостивое вниманіе и принятіе молитвы, ибо и мы, когда насъ просятъ, милостиво склоняя ухо къ просящимъ, чрезъ это чувство оказываемъ имъ нашу благосклонность. *Подъ устами и глаголаніемъ* мы должны разумѣть обнаруженіе воли Божіей, такъ какъ и мы свои сердечныя мысли обнаруживаемъ устами и рѣчью. *Подъ пищею и питіемъ* — наше согласіе съ волею Божіею, ибо посредствомъ вкуса мы удовлетворяемъ необходимому требованію естества. *Подъ обоняніемъ* — принятіе нашихъ мыслей, къ Нему устремленныхъ, и сердечнаго расположенія, такъ какъ мы посредствомъ обонянія ощущаемъ благовоніе. *Подъ лицемъ* должно разумѣть проявленіе и обнаруженіе Его въ дѣлахъ, такъ какъ и наше лице обнаруживаетъ насъ. *Подъ руками* — дѣятельную Его силу, потому что и мы все полезное и особенно то, что дороже, дѣлаемъ своими руками. *Подъ десницею* — Его помощь въ правыхъ дѣлахъ, такъ какъ и мы при совершеніи дѣлъ болѣе благородныхъ, важныхъ и требующихъ большей силы, чаще дѣйствуемъ правою рукою. *Подъ осязаніемъ* — Его точное познаніе и усмотрѣніе даже самаго малаго и сокровеннаго, потому что и нами осязаемые не могутъ ничего скрыть при себѣ. *Подъ ногами и хожденіемъ* — пришествіе и явленіе Его для помощи требующимъ оной, или для защиты отъ враговъ, или для другаго какого-нибудь дѣйствія, такъ какъ и мы приходимъ куда либо ногами. *Подъ клятвою* — непреложность Его совѣта, потому что и между нами взаимные договоры утверждаются клятвою. *Подъ гнѣвомъ и яростію* — Его отвращеніе и ненависть къ злу, ибо и мы приходимъ въ гнѣвъ, ненавидя то, что противно нашей волѣ. *Подъ забвеніемъ, сномъ, дреманіемъ* — Его медленность въ отмщеніи врагамъ, и отложеніе до времени обычной помощи Своимъ. Кратко сказать, — все, что говорится о Богѣ тѣлообразно (*сomaticis*), заключаетъ въ себѣ какую нибудь сокровенную мысль, и чрезъ свойственное намъ научаетъ тому, что выше насъ; изъ этого исключается только то, что говорится о тѣлесномъ пришествіи Бога — Слова“

Духовность Божества по суду здраваго мышленія.—Ученіе о Богѣ, какъ существѣ лично сознательномъ или всесовершенномъ и безконечномъ Духѣ (теистическое), есть единственно истинное и съ точки зрѣнія нормальнаго, здраваго мышленія. Уже самое понятіе о всесовершенствѣ Божіемъ вынуждаетъ мыслить Его личнымъ духомъ. Руководимые прирожденною идеею о Богѣ люди всѣхъ временъ, на какой бы ступени развитія ни находились, обыкновенно Богомъ представляютъ то, выше и совершеннѣе чего ничего не можетъ быть; представлять инымъ Бога для разума значило бы измѣнять своей природѣ. Какъ существо всесовершенное, Богъ можетъ быть мыслимъ лишь обладающимъ всѣми совершенствами, какія наблюдаются въ мірѣ, конечно, въ самой безпредѣльной степени, ибо Богъ есть начало и причина всего существующаго и живущаго во вселенной, а вселенная, какъ твореніе Его, есть обнаруженіе Его Самого. Самымъ высшимъ твореніемъ въ мірѣ является человѣкъ, какъ существо разумное, какъ личный, самосознательный субъектъ: существа же вещественныя, не имѣющія сознанія и разумности, уже занимаютъ низшее мѣсто въ лѣстницѣ бытія. Поэтому, возвышаясь къ причинѣ міра, мы необходимо должны признать, что этою причиною могъ быть только верховный разумъ и, слѣдовательно, личный Богъ. Неразумная, слѣпая сила не можетъ произвести разумъ, изъ безсознательнаго не можетъ произойти сознаніе. Усвоивъ на этомъ основаніи духовныя совершенства Существу всесовершеннѣйшему, разумъ при этомъ, очевидно, усваиваетъ ихъ Богу не потому, что ихъ имѣетъ человѣкъ (это было бы антропоморфизаціей Божества), а потому, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ и человѣческія совершенства суть лишь отображеніе безконечныхъ совершенствъ его Первообраза и Творца. Такимъ образомъ, здѣсь является теоморфизація человѣчества, а не антропоморфизація Божества.—Съ другой стороны, если исключить изъ понятія о Богѣ мысль о Немъ, какъ о всесовершеннѣйшемъ Духѣ, то останется недостойное Бога представленіе о Немъ, какъ о силѣ хотя и всемогущей, но неразумной, слѣпой, чисто физической, превосходнѣе которой былъ бы человѣкъ, одаренный разумомъ. Нельзя при этомъ представлять Бога только разумнымъ началомъ бытія, но не личнымъ су-

ществомъ,—какимъ-то чистымъ мышленіемъ, какимъ-то абсолютнымъ и однако же не личнымъ, не самосознающимъ разумомъ, какъ учатъ нѣкоторыя пантеистическія системы. Нѣтъ и не можетъ быть никакого чистаго, неопредѣленнаго, всеобщаго мышленія такъ-же, какъ нѣтъ и не можетъ быть какого-нибудь чистаго дѣйствія. Всякое мышленіе должно быть мышленіемъ какого-нибудь индивидуальнаго существа. Представляемый пантеистами всеобщій, абсолютный умъ есть что-то мыслящее и вмѣстѣ съ тѣмъ несуществующее на самомъ дѣлѣ, это есть какое-то *немыслящее мышленіе*, которое само въ себѣ есть внутреннее противорѣчіе и, слѣдовательно, не можетъ на самомъ дѣлѣ существовать.

Къ тому же заключенію приводитъ разумъ разсмотрѣніе свойствъ міроваго бытія вообще. Законосообразность міровыхъ явленій, стройность и разумность въ составѣ и процессѣ развитія вселенной необходимо предполагаютъ въ существѣ, образовавшемъ міръ, ясное сознаніе какъ всего міроваго строя, такъ и всѣхъ средствъ и способовъ, необходимыхъ для достиженія цѣли міроваго развитія. Безсознательная, слѣпая сила не могла бы произвести столь законосообразный и разумный строй, какой мы видимъ.

Нельзя, наконецъ, не видѣть подтвержденія истины о духовности Божества и въ томъ, что Божество во всѣхъ религіяхъ, какъ монотеистическихъ, такъ и политеистическихъ, мыслится личнымъ существомъ, хотя не вездѣ одинаково совершенно представленія о Божественной личности. Во всѣхъ религіяхъ человѣкъ вѣритъ въ возможность живаго и дѣятельнаго взаимоотношенія между собою и Существомъ высочайшимъ, возсылаетъ къ Нему молитвы, приноситъ жертвы, ожидая отъ Него помощи, видѣть въ Немъ праведнаго мздовоздателя, награждающаго добродѣтель, карающаго порокъ въ настоящей и будущей жизни. Такое общее всѣмъ народамъ представленіе о Богѣ, какъ существѣ личномъ, нельзя, конечно, считать только самообольщеніемъ чловѣка, представленіемъ, не имѣющимъ въ своей основѣ истины.

Примѣчаніе.—Въ новѣйшее время противъ ученія о духовности Божества особенно возстаютъ пантеисты (Спиноза, Гегель, Шеллингъ, Штраусъ, Фихте и др.). Они утверждаютъ, что въ понятіи личности необходимо будто бы заключается представленіе объ ограниченности. Бытіе „я“, говорятъ, пред-

полагаетъ собою, какъ свое необходимое условіе, бытіе „не-я“, и мыслить свое „я“ можно только противоположая его „не-я“. Такимъ образомъ, Богъ, чтобы быть и мыслить Себя личностію, долженъ имѣть нѣчто внѣ Себя, нѣкое инобытіе. Но тогда Онъ оказывается зависимымъ, а не абсолютнымъ. Какъ всеобъемлющее начало бытія, Богъ поэтому не можетъ быть представляемъ личностію; но Онъ не ниже, напротивъ—выше личности, и то, что Онъ не личный Духъ, служить не къ Его униженію, а къ Его будто бы возвышенію. Но соображенія эти неосновательны. Существо безконечное не можетъ быть безсодержательнымъ и безкачественнымъ; напротивъ, Оно—полнота совершеннѣйшихъ свойствъ и качествъ, а если такъ, то непременно должно быть мыслимо личностію, ибо личная форма бытія есть высшая; всякое лишеніе ея есть не возвышеніе, а униженіе. Исключеніе изъ понятія о живомъ Богѣ опредѣленныхъ духовныхъ свойствъ и качествъ, превращеніе понятія о Немъ въ нѣчто непредставимое для мысли (абстракцію), какъ и агностицизмъ, даетъ лишь удобный предлогъ къ отрицанію и самаго бытія Божія. Что же касается утвержденія, будто понятіемъ личности предполагается представленіе объ ограниченности, то оно исходитъ изъ перенесенія на Существо безконечное всецѣло формъ и условій бытія конечнаго, и именно, изъ предположенія, что если Богъ есть Духъ, то божественное самосознаніе (въ чемъ и состоитъ существо личности) должно подчиняться психологическимъ законамъ развитія нашего самосознанія, возникающаго вслѣдствіе вѣдѣній на насъ внѣшняго міра. Но это есть крайнее заблужденіе. Духовность Божества должна быть представляема совершенною съ безконечностію Его природы и, слѣдовательно, безъ всякихъ ограниченій и несовершенствъ, свойственныхъ духовно-личному бытію конечныхъ существъ. То, что для развитія нашего самосознанія, по ограниченности нашей природы, можетъ имѣть значеніе необходимаго условія (бытіе не-я), не можетъ имѣть такого же значенія и для Духа безконечнаго. Впрочемъ, и въ конечныхъ существахъ противоположеніе и отличеніе своего я отъ не-я уже предполагаетъ существованіе прежде всякаго мышленія мыслящаго субъекта съ способностію самосознанія. Откровеніемъ возможность личной самосознательной жизни въ божественномъ Духѣ сверхъ этого приближается къ нашему представленію ученіемъ о тайнѣ Св. Троицы ¹⁾.

¹⁾ Подробнѣе опроверженіе возраженій противъ духовности и личности Божества можно находить у *Кудрявцева В. Д.* Пантеизмъ. Теизмъ (П. т.

§ 20. Свойства существа Божія, какъ Духа.

Понятіе о духовныхъ совершенствахъ Божіихъ можетъ быть составляемо на основаніи наблюденія надъ природою человѣческаго духа, сотвореннаго по образу Божію. Существенныя свойства, характеризующія духовно-личное бытіе въ конечныхъ разумно-свободныхъ существахъ, суть: разумъ, воля и чувство. Съ этихъ же сторонъ, конечно, соотвѣтственно съ безконечностію природы Божіей, можетъ быть разсматриваемъ и Богъ, какъ все-совершеннѣйшій Духъ, тѣмъ болѣе, что съ этихъ же сторонъ Онъ, какъ Духъ, изображается и въ откровеніи. Сообразно съ этимъ свойства Бога, какъ существа духовнаго, могутъ быть подраздѣлены на свойства: I) разума Божія, II) воли Божіей и III) чувства или чувствованія Божія.

§ 21. Разумъ Божій и его свойства.¹⁴

Богъ обладаетъ совершеннѣйшимъ разумомъ. Откровеніе называетъ Его *Богомъ разумомъ* (1 Цар. 2, 3), утверждаетъ, что *разуму Его нѣсть числа* (Пс. 146, 5), т. е. что разумъ Его неизмѣримъ. Онъ есть и по отношенію къ сотвореннымъ существамъ начало всякаго разума и вѣдѣнія: *Господь даетъ премудрость, и отъ лица Его познаніе и разумъ* (Притч. 2, 6; ср. Іак. 1, 5). Ап. Павелъ о Немъ говоритъ: *кто бо разумъ умъ Господень* (Рим. 11, 34)? Разумъ Божій не есть, конечно, одна способность разумѣнія, а есть самое разумѣніе или вѣдѣніе. Въ Богѣ *глубина премудрости и разума* (ὡ βάθος σοφίας καὶ γνῶσεως), т. е. вѣдѣнія (Рим. 11, 33).

3 вып. его сочин.), также въ „Начал. основанійхъ философіи“ См. еще: *Глаголева С. С.* Сверхъест. откров. и естеств. богопознаніе. II ч. 2 гл. *Сильвестра* еп. Несостоятельность новѣйшаго пантеизма въ рѣшеніи существеннѣйшихъ вопросовъ для человѣка (Тр. Кіев. Ак. 1867 г. 6—7 кн.; св. 1865 г. 2 п. 8 кн.). *М. М.* Личность и абсолютизмъ (противъ пантеизма.—Пр. Об. 1886 г. 8 кн.). *Гусева А. Ѳ.* Разборъ возраженій Спенсера и его единомышленниковъ противъ ученія о Богѣ, какъ личномъ существѣ (Пр. Соб. 1896 г. 5 кн.). *Орфанитскаго І. А.* Христ. уч. о Богѣ личномъ сравнительно съ воззрѣніями на Божество, какъ на существо безличное и отвлеченное (Вѣра и Церк. 1902 г. нояб.). *Лебедева М.* Разборъ возраженій Дж. Ст. Милля противъ теизма (Вѣра и Раз. 1895 г.). *Кирилловича А.* Безсознательное Гартмана (тамъ же).

Разумность нашего духа выражается въ томъ, что онъ познаетъ самого себя и въѣ его находящуюся дѣйствительность, и, приобрѣтая познаніе этой дѣйствительности, разумно пользуется своими познаніями для достиженія своихъ разумныхъ цѣлей, что обыкновенно называется мудростію; человѣческому разуму, слѣдовательно, свойственны: *въѣтніе* и *мудрость*. Такія же свойства усвояются откровеніемъ и разуму Божію, только, конечно, въ совершеннѣйшемъ видѣ. *Какъ небо выше земли, такъ и мысли Его выше мыслей нашихъ* (Ис. 55, 9).

1. Всевѣдѣніе Божіе

Подъ свойствомъ всевѣдѣнія Божія разумѣется не только то, что Богъ знаетъ все, но и то, что знаетъ все совершеннѣйшимъ образомъ.

1. Первый и существенный предметъ вѣдѣнія Божія есть *существо Божіе*. Богъ знаетъ совершеннѣйшимъ образомъ Самого Себя. Сынъ Божій училъ: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ; ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѣ. 11, 27). Здѣсь, ясно, рѣчь о божественномъ вѣдѣніи въ предѣлахъ самаго существа Божія, или о *самосознаніи* божественномъ. Ту же мысль апостолъ выражаетъ такъ: *кто бо вѣсть отъ чловѣкъ, яже въ чловѣцѣ, точію духъ чловѣка, живущій въ немъ; такожде и Божія никтоже вѣсть, точію духъ Божій* (1 Кор. 2, 11), *Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10).

Самосознаніе Божіе по сравненію съ человѣческимъ должно представлять, конечно, на столько же выше, на сколько существо Духа безконечнаго выше духа конечнаго. Человѣкъ не знаетъ самого себя не только въ сущности своей, онъ не знаетъ и выражающихъ ее силъ во всей глубинѣ и полнотѣ. Это потому, что жизнь его растетъ, силы его все болѣе и болѣе раскрываются. Какъ каждый человѣкъ въ своей духовной жизни, переходя изъ одного возраста въ другой, обнаруживаетъ различныя свойства души своей, такъ и въ жизни цѣлаго человѣчества можно усматривать, что время открываетъ могущество человѣческаго духа. Что вѣкамъ предшествовавшимъ казалось невозможнымъ и невѣроятнымъ въ проявленіяхъ умственныхъ и нравственныхъ силъ

человѣка, то въ вѣка послѣдующіе становилось дѣйствительностію. Но и предѣлами земной жизни не ограничивается развитіе человѣка; въ жизни вѣчной еще болѣе раскроется силъ души человѣческой. Общій законъ для всѣхъ способностей нашихъ—усовершенность безъ конца, а какова жизнь, таково и знаніе о ней. По мѣрѣ ея развитія развивается и самосознаніе. Самосознаніе человѣка, такимъ образомъ, и не полно и не всегда одинаково равно. Не таково вѣдѣніе о Самомъ Себѣ Бога. Ограниченіямъ времени не подчинены свойства природы божественной, слѣдовательно, и вѣдѣніе о Своей сущности. Его самосознаніе должно быть всегда равное, совершеннѣйшее и полнѣйшее отъ вѣка и до вѣка.

II. Усвоится Богу откровеніемъ вмѣстѣ съ знаніемъ Самого Себя и полнѣйшее во всѣ времена вѣдѣніе *о дѣлахъ Своихъ*. Дѣла Божіи, открывшіяся во вѣкъ, совершились во времени. Но вѣдѣніе дѣлъ Своихъ присуще Богу отъ вѣчности. Онъ *въдаеъ* *вся прежде бытія ихъ* (Дан. 13, 42); *прежде неже со-зdana быша, вся угодна Ему* (Сир. 23, 29); *разумна* (*γροσά*) *отъ вѣка суть Богови вся дѣла Его* (Дѣян. 15, 18), т. е. они не случайно, не какъ нибудь непредвидѣнно, нечаяннымъ образомъ совершены и совершаются, но всѣ произошли и происходят по предвѣдѣнію Божію и созерцаются Имъ въ образахъ (идеяхъ) Своего ума прежде ихъ появленія, подобно тому, напр., какъ и художникъ, прежде чѣмъ появится его произведеніе, созерцаетъ образъ его въ собственномъ духѣ.

Наконецъ, Богъ совершеннымъ образомъ знаетъ все *внѣшнее*, дѣйствительное и возможное, необходимое и случайное, прошедшее, настоящее и будущее.

Богъ знаетъ все дѣйствительно существующее, Имъ сотворенное. Откровеніе учитъ, что Онъ знаетъ порядокъ міра физическаго: *Самъ поднебесную всю надзираетъ, въдый, яже на земли, вся, яже сотвори, вътровъ вѣсъ и водъ мѣру* (Іов. 28, 24—25), уставъ, данный дождю, и путь, назначенный для молвіи громоносной (26 ст.). Онъ *исчисляетъ множество звѣздъ, и вѣтъмъ имъ имена нарицаетъ* (Пс. 146, 4), *знаетъ вся птицы небесныя* (Пс. 49, 11). При этомъ все

въ мірѣ физическомъ Онъ знаетъ даже до малѣйшихъ подробностей: *нѣсть тварь неявлена предъ Нимъ* (сокровенной отъ Него), *вся же нагъ и объявлена предъ очима Его* (Евр. 4, 13), у человѣка же Имъ сочтены и всѣ волосы на головѣ (Лук. 12, 7). Знаетъ Онъ и порядокъ міра нравственнаго: *на всякомъ мѣстѣ очи Господни смотрятъ злыя же и благія* (Притч. 15, 3). Потребности, желанія, тайныя молюбы человѣка Ему извѣстны: *Господи, восклицаетъ Псалмопѣвецъ, предъ Тобою все желаніе мое, и воздыханіе мое отъ Тебе не утаися* (Пс. 37, 10). *Болій есть Богъ сердца нашего, и вѣсть вся* (1 Иоан. 3, 20).

Знаетъ Богъ и все прошедшее въ сотворенномъ Имъ мірѣ. Это ясно показываетъ св. Писаніе, когда говоритъ, что Богъ въ опредѣленное время будетъ *судить вселенную въ правдѣ* (Дѣян. 17, 31), когда Онъ *во свѣтѣ приведетъ тайныя тмы, и объявитъ советы сердечныя* (1 Кор. 4, 5) и *воздастъ коемуждо по дѣломъ Его* (Рим. 2, 6).

Обнимаетъ вѣдѣніе Божіе и все будущее, не только необходимое, но и все случайное, слѣдовательно, и свободное, не только добро, но и зло.

Богъ знаетъ все *будущее необходимое*. Это будущее для Бога есть лишь переходъ во внѣшнія дѣла Его вѣчныхъ идей: Самъ Онъ отъ вѣка въ идеяхъ Своихъ предвидѣлъ и предустроилъ законы бытія и весь строй міровой жизни; поэтому Онъ не можетъ не знать все это и по устроеніи міра во времени.

Но не только необходимое, но и все *будущее случайное* Ему вѣдомо и въ мірѣ физическомъ, и въ мірѣ нравственномъ. Въ мірѣ *физическомъ* нѣтъ свободы; въ немъ все стоитъ въ связи съ необходимыми причинами, почему на самомъ дѣлѣ нѣтъ такого чистаго случая, гдѣ бы безъ всякой причины что-нибудь произошло; случайнымъ то или другое явленіе намъ кажется потому, что сокрыты отъ насъ причины его (внезапныя, напр. направленія вѣтровъ, путь молніи, нечаянныя паденія какихъ-нибудь тѣлъ и пр.). Но вѣдѣніемъ Божіимъ обнимаются и всѣ эти, невѣдомыя намъ, причины, а потому бываютъ предусмотрѣны и всѣ неожиданныя, представляющіяся случайными, обстоятельства. *Огнь, градъ, снѣгъ, голодь* (туманъ), *духъ буренъ*, по

словамъ Псалмопѣвца, являются *творящими слово Его* (Пс. 148, 8), т. е. не случайно идутъ тѣми или другими путями, а предопредѣляемыми Богомъ. При самомъ міротвореніи они предназначены служить цѣлямъ божественнаго правосудія: *огнь и градъ, и гладъ и смерть, вся сія создана быша на мечь* (Сар. 39, 36). Карательныя молніи, будто бы случайно поражающія человѣка, на самомъ дѣлѣ, по образному выраженію Писанія, суть стрѣлы, которыя гнѣвъ Божій разсыпаетъ на нечестивцевъ (Пс. 17, 15; Прем. 5, 21).

Знаетъ Богъ и все будущее случайное въ мірѣ нравственномъ, всѣ дѣйствія свободы человѣка. Самъ Богъ говоритъ пр. Іереміи: *прежде нежели Мнѣ создати тя во чревъ, познахъ тя* (Іер. 1, 5; ср. Гал. 1, 15). Псалмопѣвецъ исповѣдуется: *Господи, Ты разумѣлъ еси помысленія моя издалежа: стезю мою и уже мое Ты еси изслѣдовалъ, и вся пути моя провидѣлъ еси* (Пс. 138, 2—3). *Несодѣланное мое видѣсть очи Твои, и въ книзѣ Твоей еси напишутся* (16 ст.). На предвѣдѣніе будущихъ случайныхъ событій указывается въ Писаніи какъ на одинъ изъ отличительныхъ признаковъ истиннаго Бога: *возвѣстите намъ грядущее напослѣдокъ*, говорится у пр. Исаіи въ обращеніи къ ложнымъ богамъ, и *увѣмы, яко бози есте* (Ис. 41, 23). Бытіе въ истинномъ Богѣ такого предвѣдѣнія доказываютъ и многочисленныя, содержащіяся въ словѣ Божіемъ, предсказанія будущихъ случайныхъ дѣйствій свободы человѣческой; многія изъ нихъ были изрекаемы за 100, за 500, 700 и даже за 1000 лѣтъ и оправдывались событиями, иныя же исполняются на нашихъ глазахъ, напр., предсказанія Спасителя о распространеніи евангелія (Мѡ. 24, 14), судьбѣ іудейства (Мук. 21, 24) и др.; точность, съ какою исполнялись въ прошедшемъ, и исполняются нынѣ пророчества, свидѣтельствуетъ, что столь же истинны и вѣрны предсказанія, относящіяся еще къ будущимъ временамъ, напр., объ обращеніи іудейства ко Христу (Рим. 11, 25—26), явленіи антихриста (Іоан. 5, 43; 2 Сол. 3—12 и др.), непоколебимомъ существованіи церкви (Мѡ. 16, 18), кончинѣ міра (Мѡ. 24, 29; 2 Петр. 3, 10—12 и др.). Свящ. исторія представляетъ не мало и такихъ примѣровъ, что Богомъ предусматриваемы бывають мѣры и

исправленія безпорядковъ, имѣющихъ произойти отъ свободныхъ движеній страстей человѣческихъ.

Примѣчаніе.—Съ усвоеніемъ Богу полнаго и совершеннѣйшаго вѣдѣнія въ Писаніи иногда употребляются въ отношеніи къ Богу выраженія, повидимому, съ противоположнымъ содержаніемъ. Такъ, „Ангель Іеговы“, удержавшій руку Авраама, готовую заклать Исаака, говорилъ Ему: *теперь я знаю, что ты боишься Бога* (Быт. 22, 12); Давидъ говоритъ: *испытай меня, Боже, и узнай мое сердце* (Пс. 138, 23); или—*Богъ воззрѣлъ на землю: и вотъ, она растлѣнна* (Быт. 6, 12); *вспомнилъ Богъ о Ноѣ* (Быт. 8, 1); *сойду и посмотрю, точно ли они поступаютъ такъ, каковъ вопль на нихъ, восходящій ко Мнѣ, или нѣтъ; узнаю* (Быт. 18, 21) и т. п. Понятно, что всѣ такого рода выраженія—выраженія челоуѣкообразныя, не предполагающія въ Богѣ никакого предшествовавшаго невѣдѣнія. Всѣ они легко изъяснимы въ богоприличномъ смыслѣ ¹⁾.

По способу и свойствамъ вѣдѣніе Божіе вѣтъ Его находящейся дѣйствительности отлично отъ познанія челоуѣческаго. Оно свободно отъ всѣхъ недостатковъ и ограниченій, съ которыми нераздѣльно соединено вѣдѣніе существъ конечныхъ. Челоуѣкъ пріобрѣтаетъ познанія о внѣшнемъ мірѣ чрезъ посредство дѣйствующихъ на него со внѣ впечатлѣній. Отсюда, челоуѣческое познаніе является развивающимся *во времени*. Челоуѣкъ постепенно вырабатываетъ изъ представленій понятія, изъ нихъ образуетъ сужденія и строитъ цѣлую систему знанія. Къ знанію основательному, на сколько возможно полному, онъ идетъ постепенно. Но Богъ не такъ познаетъ вещи. Онъ не получаетъ впечатлѣній отъ внѣ,—иначе Онъ, подобно намъ, во времени пріобрѣталъ бы познанія, имѣлъ бы нужду въ какихъ нибудь чувственныхъ органахъ. Онъ знаетъ вещи непосредственно Самъ Собою и чрезъ Самого Себя и независимо отъ внѣшнихъ возбужденій; отсюда и самое вѣдѣніе Божіе свободно отъ ограниченій времени, оно всегда одинаково полно и совершенно; поэтому же въ познаніи Божіемъ нѣтъ противоположности прошедшаго и будущаго,—для вѣдѣнія Божія и все будущее есть уже какъ бы настоящее. Его познаніе

¹⁾ См. объясненіе ихъ, напр., м. Филаретомъ у Городкова въ Догм. Богословіи по его сочиненіямъ 66—67 стр.

есть единый и вѣчный актъ созерцанія ¹⁾. Далѣе, наши познанія о существующемъ далеко *не всеобъемлющи*. Мы не обладаемъ такимъ знаніемъ не только въ настоящемъ, но даже и въ будущемъ нельзя надѣяться, чтобы мы когда либо узнали все. Внутренняя, сокровенная сущность предметовъ для насъ навсегда останется непостижимою. Кто бы вполнѣ постигъ сущность хотя одного творенія Божія, тотъ долженъ былъ бы видѣть отношенія его ко всему міру и затѣмъ къ идеямъ божественнымъ, по которымъ все устроено. Но такого познанія ни объ одномъ изъ дѣлъ Божіихъ мы не имѣемъ. Богъ же знаетъ и самую сущность предметовъ, ибо всѣ они суть выраженіе во вѣн Его творческихъ идей о нихъ, существовавшихъ въ Немъ отъ вѣчности.

III. Та сторона всевѣдѣнія Божія, предметомъ которой являются будущія свободныя дѣйствія нравственныхъ существъ, называется *предвѣдѣніемъ* Божіимъ. Богъ предвидитъ свободныя дѣйствія человѣка, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ предусмотрительный человѣкъ можетъ догадываться, ожидать чего либо, или иногда предчувствовать что либо, а въ томъ, что предвидитъ и предрекаетъ ихъ, какъ несомнѣнно Ему извѣстныя, какъ имѣющія непреложно совершиться. Какъ это возможно и какъ не нарушается этимъ свобода человѣческая? Замѣчательное объясненіе *возможности* такого предвѣдѣнія въ Богѣ находимъ у Плотина († 270 г. по Р. Х.), которое послѣ принято было и учителями церкви. Оно таково: для Бога и будущее есть настоящее, потому что для Него нѣтъ времени, а ограниченія—настоящее и будущее суть ограниченія, принадлежащія времени. Для Бога всѣ частные моменты времени, дѣлящіеся на настоящее, прошедшее и будущее, составляютъ только настоящее. Такимъ образомъ, и будущее, имѣющее послѣдовать, для Него такъ же вѣдомо, какъ и

¹⁾ Само собою понятно, что неизмѣннымъ, вѣчно одинаковымъ должно представлять и вѣдѣніе Божіе измѣняющихся вещей и явленій. Аналогію, могущую приближать къ уразумѣнію нашему возможность такого познанія въ Богѣ, представляетъ человѣческое познаніе. Своимъ зрѣніемъ человѣкъ можетъ обнимать въ предметахъ то, что движется, самъ оставаясь неподвижнымъ, или обнимать много разнообразныхъ предметовъ однимъ взглядомъ. Тѣмъ болѣе, конечно, вѣдѣніе Божіе можетъ пребывать однообразнымъ и вмѣстѣ созерцать неизмѣняемымъ образомъ измѣняемое, движущееся, разнообразное.

настоящее. Признанія этого требуетъ самое свойство Бога, какъ Существа неограниченнаго, Которое не учится чему нибудь отвнѣ. Если бы въ область вѣдѣнія Божія приходило что нибудь отвнѣ въ послѣдствіи, то и самое вѣдѣніе Божіе не было бы всегда полнымъ, одинаково неизмѣннымъ и такимъ образомъ вводился бы въ существо безконечное недостатокъ. Поэтому для Него все, что послѣ будетъ, уже было и есть. Будущее для Него есть настоящее ¹⁾).

Но если Богъ предвидитъ дѣйствительно свободныя дѣйствія человѣка, какъ непременно имѣющія послѣдовать, то не стѣсняется ли этимъ самая свобода человѣка? Отцы церкви на этотъ вопросъ отвѣчали тѣмъ, что вѣдѣніе не есть еще необходимое опредѣленіе дѣйствія или событія. Не потому что нибудь необходимо сбывается, разсуждали они, что Богъ предвидитъ, но потому Онъ и предвидитъ, что такъ сбудется ²⁾. Что предвѣдѣніе Божіе не есть еще опредѣленіе событій, это аналогично открывается изъ вѣдѣнія человѣка. Человѣкъ смотритъ на происходящее предъ его взорами и видитъ это, какъ дѣйствительно существующее; но усмотрѣніе его отнюдь не служитъ необходимо опредѣляющею причиною того, что предъ нимъ совершается или движется. Предвѣдѣніе Богомъ свободныхъ дѣйствій человѣка можно еще уподобить нашему знанію дѣйствій другихъ людей, а наше знаніе вовсе не стѣсняетъ свободы другихъ людей; не отъ того человѣкъ такъ или иначе дѣйствуетъ, что мы знаемъ его дѣйствія,—будемъ ли мы знать ихъ или нѣтъ, самыя дѣйствія его отъ того не измѣнятся. Наконецъ, если бы Богъ своимъ предвѣдѣніемъ необходимо предопредѣлялъ свободныя дѣйствія человѣка, то тогда пришлось бы мыслить Бога между прочимъ виновникомъ злыхъ дѣйствій человѣка, а такой мысли, очевидно, нельзя допустить.

2. Премудрость Божія.

Премудрость въ Богѣ есть тоже всевѣдѣніе Божіе, то только разсматриваемое въ отношеніи къ Его дѣйствіямъ. Это совершен-

¹⁾ Проф. *Θ. А. Голубинскаго*. Умозрительное Богословіе. 127 стр.

²⁾ См., напр. *Климента ал.* Стром. VI, 17; *Оригена*. О начал. III кн., I гл. *Θеодор*. На Іезек. 2 гл. (VI ч. въ рус. пер.); *Злат.* Бес. на Пс. CXXXVIII, 1 (V ч. 458 стр.; сн. VI ч. 460 стр.); *Август.* О градѣ Бож. V, 9—10; *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. II, 30.

ство или свойство разума божественнаго состоитъ въ томъ, что Богъ обладаетъ знаніемъ самыхъ совершенныхъ цѣлей и наилучшихъ, самыхъ соотвѣтственныхъ къ достиженію цѣлей, средствъ и умѣнѣемъ прилагать послѣднія къ первымъ, обнаруживая все это и въ дѣлахъ Своего творенія и промышленія. Мудрость въ смыслѣ способности предначертывать опредѣленные цѣли и вѣрно опредѣлять пригодныя для достиженія ихъ средства свойственна и человѣку. Но мудрость человѣческая не то же, что божественная. Мудрость человѣческая очень ограничена; цѣли человѣческой дѣятельности настолько узки, на сколько узокъ кругъ нашей дѣятельности, а въ опредѣленіи средствъ человѣкъ вполнѣ зависитъ отъ даннаго и измѣняющагося положенія вещей, а потому и его мудрость по необходимости бываетъ измѣнчива, не всегда вполнѣ предусмотрительна и вѣрна. Мудрость же божественная не зависитъ ни отъ чего посторонняго или вѣшняго; она самобытна, какъ самобытно самое существо Божіе, а потому вѣчна и неизмѣнна, и вмѣстѣ—всеобъемлюща и всесовершенна.

Такъ и изображаетъ откровеніе это свойство Божіе. Дѣйствія премудрости Божіей проявляются во времени, но сама премудрость такъ же самобытна и вѣчна, какъ самобытно и вѣчно существо Божіе. Богъ отъ вѣчности и независимо ни отъ чего сторонняго въ умѣ Своемъ созерцалъ совершеннѣйшій планъ всего необъятнаго міроваго порядка—физическаго и нравственнаго,—со всѣми его ближайшими и самыми отдаленными цѣлями и со всѣми необходимыми къ осуществленію ихъ средствами (Сир. 23, 29; Дан. 13, 42; Дѣян. 15, 18). Искупленіе и усыновленіе насъ Богу Іисусъ Христомъ, по слову апостола, предопредѣло Богомъ *прежде сложенія міра* (Еф. 1, 4—5). Все бытіе міра во времени есть только постепенное, но вѣрное осуществленіе этого предначертаннаго плана. Но какъ не могло быть несовершенства въ планѣ, созданномъ всесовершеннѣйшимъ умомъ, такъ не могло быть несовершенства и въ его осуществленіи. *И видѣ Богъ вся, елика сотвори; и се добра зѣло* (Быт. 1. 31), свидѣтельствовалъ Самъ Онъ по окончаніи творенія. Упостасная Премудрость Божія, Которою *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли* (Кол. 1, 16), говоритъ о Себѣ, что Она радовала Іегову устроеніемъ міра, и Сама веселилась о созданіи

земли, и радовалась сотворенію чело́вѣка (Притч. 8, 27—31). Созданіе звѣзднаго неба привело въ восторгъ ангеловъ: *егда со-творены быша звѣзды*, говоритъ Богъ у Іова, *восхвалиша Мя гласомъ велиимъ вси ангели Мои* (38, 7). По свидѣтельству Его же Самого, надобно не имѣть ни очей, ни сердца, чтобы не видѣть чудесъ премудрости въ устройствѣ міра (Іер. 5, 21—22). Свящ. писатели единодушно выражаютъ глубокое благоговѣніе къ Создателю, взирая на мудрое устроеніе міра или, что-тоже, его цѣлесообразность. *Благослови душе моя Господа*, поетъ Давидъ, восхищенный созерцаніемъ чудныхъ дѣлъ Божіихъ: *Господи Боже мой, возвеличился еси зѣло... Яко возвеличишася дѣла Твоя Господи; вся премудростію сотворилъ еси* (Пс. 103, 1, 24). *Богъ премудростію основа землю, уготова же небеса разумомъ*, повторяетъ премудрый сынъ Давидовъ (Притч. 3, 19; ср. Іер. 10, 12).

Чудная цѣлесообразность прозрѣвается священными писателями какъ въ устроеніи цѣлаго міра, такъ и всѣхъ отдѣльных частей его. Во *вселенной вообще* она усматривается, напр., въ удивительной цѣлости и гармоніи міровой жизни, не смотря на смѣшеніе въ мірѣ разнородныхъ и враждебныхъ стихій, напр., огня, воды и др. (Прем. 19, 17; Сир. 42, 25—26), въ неизмѣнности и непреложности міровыхъ законовъ (Іер. 31, 36—37; Пс. 148, 5—6; Сир. 16, 26—29) и пр.; *въ устроеніи земли*—въ премудромъ расположеніи всего мѣрою и числомъ и вѣсомъ (Прем. 11, 21), въ частности: въ опредѣленіи Творцемъ мѣры земли (Іов. 38, 5. 18), мѣры горъ, вѣса холмовъ (Ис. 40, 12) и вѣтровъ (Іов. 28, 25), мѣры или количества воды на землѣ (Іов. 28, 25), предѣловъ, затворовъ и вратъ моря (Іов. 38, 8—11), мѣстъ для острововъ (Сир. 43, 25), въ дарованіи водной сущности въ достаточномъ на все время бытія міра количествахъ и установленіи, примѣнительно къ нуждамъ земли, ея формъ—дождя, росы, града, снѣга, льда, инея (Іов. 38, 28—29), въ опредѣленіи путей дождю, молніи и грому (Іов. 38, 25. 35), и вообще такого дѣйствованія стихій природы, что *огнь, градъ, снѣгъ, голоть, духъ буренъ* являются *творящими слово Его* (Пс. 148, 7—8) и пр.; *въ устроеніи видимаго неба*—въ такомъ же строжайшемъ соблюденіи порядка, числа и мѣры, какъ

и въ расположеніи всего на землѣ (Ис. 40, 12), въ сотвореніи звѣздъ въ опредѣленномъ количествѣ (Ис. 40, 26; Пс. 146, 4), въ установленіи такого порядка между ними, что *не имутъ ослабѣти въ стражбахъ своихъ* (Сир. 43, 11), въ опредѣленіи взаимныхъ отношеній небесныхъ тѣлъ (Іов. 38, 31), съ указаніемъ каждому опредѣленнаго мѣста (38, 32) и назначенія (Быт. 1, 14—18), въ предначертаніи всѣхъ небесныхъ измѣненій (Іов. 38, 33; Мѡ. 16, 2—3) и пр. Множество же міровъ, гораздо большихъ земли, но невидимыхъ съ земли по ихъ отдаленности, вызываетъ въ свящ. писателяхъ лишь исповѣданіе неисповѣдимаго величія Божія и изумленіе предъ высочайшею мудростію Творца (Сир. 43, 29—36).

Такую же премудрость, по слову откровенія, явилъ Творецъ и въ созданіи царства *растительнаго и животнаго*. По словамъ Спасителя, и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ пышно, какъ каждая изъ полевыхъ лилій одѣта Творцемъ (Мѡ. 6, 28—30). Въ царствѣ же животномъ, въ опредѣленіи числа живыхъ и чувствующихъ тварей (Лук. 12, 6), образа и цѣли бытія каждой твари, мѣста жизни на землѣ и времени дѣятельности (Ис. 103, 17,—23), особенно—въ цѣлесообразнѣйшемъ устроеніи инстинктовъ животныхъ премудрость Божія проявилась еще многообразнѣе. Онъ мудро сочеталъ, напр., въ бегемотѣ чрезвычайную силу и величину съ кротостію, такъ что онъ питается травою и около него безбоязненно пасутся и играютъ самыя малыя и слабосильныя животныя (Іов. 40, 10—19), въ орлѣ—его малоплодность съ свиваніемъ себѣ гнѣзда на высотѣ и остротою зрѣнія (Іов. 39, 27—29), въ страусѣ—сокрытіе отъ него мудрости, данной живымъ тварямъ, о сохраненіи своихъ дѣтей и попечительности о нихъ, съ его многоплодностію (Іов. 39, 14—17), въ муравьѣ—съ его незначительностію чрезвычайное трудолюбіе, поучительное и обличительное для человѣка.

Но болѣе всего свидѣтельствуютъ о премудрости Божіей, по ученію откровенія, *устройство природы человѣка*, для котораго и созданъ весь обитаемый нами міръ, а особенно—*судьбы міра нравственнаго*, хотя человѣку и не всегда бываютъ понятны пути провидѣнія. Особеннымъ дѣйствіемъ Своего творчества Онъ установилъ въ человѣкѣ чудное единеніе духа и тѣла (Быт.

2, 7), съ благословеніемъ чадородія (Быт. 1, 28) опредѣлилъ весь таинственный ходъ утробнаго образованія и рожденія человѣка (Іов. 10, 8—11; Пс. 138, 13—16; 2 Мак. 7, 22—23), какъ и мѣсто и время его рожденія (Пс. 86, 6; Сир. 17, 1—2) и такое цѣлесообразное соотношеніе между членами человѣческаго тѣла и мудрое расположеніе ихъ въ немъ, что всѣ они помогаютъ другъ другу и каждый, отправляя свою частную дѣятельность, служитъ общимъ пользамъ цѣлаго тѣла (1 Кор. 12, 12. 20—25). Не дѣло простой случайности, а осуществленіе премудраго божественнаго плана міра и возникновеніе новыхъ народовъ, размноженіе, степень благоденствія, время жизни и мѣсто селенія, ослабленіе, поглощеніе другими народами (Дѣян. 17, 18. 24. 26). По образному выраженію Писанія, Богъ ведетъ писаніе или перепись народовъ, въ которой записывается всякій новорожденный въ томъ или другомъ народѣ (Пс. 86, 6; ср. Исх. 4, 3; Іез. 13, 9). Подъ переписію разумѣется творческая вѣчная идея, или планъ міра, въ которомъ предначертано бытіе всѣхъ народовъ, порядекъ слѣдованія однихъ за другими и пр.

Въ устроеніи нравственной жизни человѣка, какъ на проявленія и свидѣтельства премудрости Божіей, въ откровеніи указывается на премудрое распредѣленіе Богомъ естественныхъ дарованій (талантовъ) между людьми (Мѡ. 25, 15; Сир. 1, 6. 8—11), сообразно съ нуждами человѣческаго благоустройства и благоденствія, равно и дарованій благодатныхъ, сообразно съ потребностями церкви (1 Кор. 12, 4—11), въ возстановленіи среди народовъ т. н. великихъ людей въ опредѣленные времена въ качествѣ орудій Своихъ мудрыхъ цѣлей (Сир. 10, 14; Ис. 45, 1—2; Іер. 1, 5; 1 Езд. 1, 2), въ соотвѣтствіи посылаемыхъ искушеній съ силами человѣка (1 Кор. 10, 13), наградъ и наказаній съ нравственными свойствами награждаемыхъ и наказываемыхъ въ цѣляхъ уврачеванія грѣха и укрѣпленія въ добродѣтели (Пс. 79, 6) и пр. Вообще же всѣ дѣйствія промышленія Божія о спасеніи людей, не исключая и такихъ, какъ сокращеніе срока земной жизни у однихъ, и удлинненіе ея у другихъ, благоденствіе нечестивыхъ и бѣдствія людей благочестивыхъ (Прем. 4 гл.; 12, 20), по мысли откровенія, суть выраженія попечительной о благѣ человѣка высочайшей премудрости Божіей.

Но особенно, какъ на дѣло неизреченной премудрости Божіей въ судьбахъ міра нравственнаго, Писаніе указываетъ на домостроительство нашего искупленія. Мы проповѣдуемъ Христа распята, говоритъ ап. Павелъ, *иудеемъ убо соблазнъ, еллиномъ же безуміе: самимъ же званымъ иудеемъ же и еллиномъ Христа, Божію силу и Божію премудрость* (1 Кор. 1, 23—24); *глаголемъ премудрость Божію въ тайнѣ сокровенную, юже представи Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу* (—2, 7). Въ обрѣтенномъ премудростію Божією способѣ возстановленія человѣка, по словамъ пророка, *милость и истина срътостѣся, правда и миръ облобызастся* (Ис. 54, 11). Столь же дивенъ и планъ спасенія во Христѣ. *О глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко не испытани судове Его, и неизслѣдовани путіе Его!* восклицаетъ апостолъ по разсмотрѣніи плана спасенія иудеевъ и язычниковъ (Рим. 11, 33).

Содержащееся въ откровеніи относительно въ общихъ чертахъ, въ твореніяхъ святоотеческихъ ученіе о премудрости Божіей раскрывается съ величайшею подробностію; раскрытію же той стороны этого свойства, которая проявилась въ цѣлесообразномъ устройствѣ міра, нѣкоторыми изъ нихъ посвящены цѣлыя обширныя трактаты ¹⁾. Изученіе природы, наблюденіе надъ величіемъ и красотою ея и цѣлесообразностію въ ней, не могутъ не приводить къ признанію высочайшей премудрости въ Богѣ и стремящейся къ истинѣ естественной мысли человѣческой. Поэтому-то телеологическое доказательство бытія Божія является однимъ изъ самыхъ древнихъ, и вмѣстѣ самыхъ понятныхъ для разсудка и убѣдительныхъ для сердца. Уже языческіе мудрецы (Анаксагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, Сенека) въ чрезвычайномъ порядкѣ и мудромъ устройствѣ міра видѣли свидѣтельство премудрости Художника міра. Съ расширеніемъ же круга познаній о природѣ для человѣка еще болѣе способовъ и средствъ убѣждаться въ премудрости Творца. Исторія и указываетъ многихъ изъ христі-

¹⁾ Бесѣды на „Шестодневъ“ Василия В., Григорія нисск., Златоуста Амвросія и др., а также отдѣльныя слова или поученія о томъ же предметѣ, напр. Кирилла іерус.—Оглас. поуч. IX, Златоуста—Къ антиох. народу. Бес. IX—XI.

анскихъ ученыхъ (и при томъ такихъ, которымъ опытная наука больше всего обязана своимъ движеніемъ впередъ), которые чѣмъ болѣе изучили природу, тѣмъ болѣе проникались благоговѣніемъ къ премудрости ея Виновника. Таковы были, напр., Н. Коперникъ, Ньютонъ, Кеплеръ, Линней и многіе другіе естествоиспытатели, имена которыхъ навсегда останутся поучительными и обличительными для тѣхъ, которые полагають, что опытные науки и вѣра несовмѣстимы одно съ другимъ и что изслѣдованія природы неизбѣжно ведутъ къ подрыву откровенной истины ¹⁾. Противниками ученія о цѣлесообразности въ мірѣ и премудрости Творца являются лишь матеріалисты и пантеисты: матеріалисты—потому, что съ признаніемъ цѣли въ природѣ, пришлось бы признать нематеріальное начало для нея, а пантеисты—потому, что съ признаніемъ цѣли, устранялся бы взглядъ на бессознательность и безличность абсолютнаго. Изъ общихъ ихъ воззрѣній выходятъ и ихъ возраженія противъ творческой премудрости въ устройствѣ міра; но поэтому же самому ихъ возраженія не могутъ подрывать вѣры въ премудрость живаго и личнаго Бога ²⁾.

§ 22. Воля Божія и ея свойства.

Съ совершеннѣйшимъ разумомъ въ Богѣ внутренно и нераздѣльно соединяется совершеннѣйшая воля. Св. Писаніе въ многихъ мѣстахъ говоритъ о волѣ Божіей. Спаситель научалъ въ

¹⁾ Сн. *Рождественскаго* Н. Хр. апол. I, 54—56 стр. *Лютардта*. Аполлог. хр. 56—57. 811—812 стр. Вполнѣ справедливо замѣчаніе англійскаго философа Бэкона (†. 1626 г.), что только „легкое и поверхностное заятіе наукою можетъ вести къ атеизму, болѣе же полное и основательное приводитъ къ религіи“ (De augm. scientiar. lib. I).

²⁾ О цѣлесообразности въ природѣ см. въ сочиненіяхъ: *Голубинскаго* О. А. Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка. *Его же*. Умозрит. Богословіе В. Д. *Кудрявцева*. Телеологическая идея и матеріализмъ. Телеологическое доказательство бытія Божія (Собр. сочин. II и III т.). *Аквилонова* Е. П. О физико-телеологическомъ доказательствѣ бытія Божія. Спб. 1905 г. *Густодѣва* В. Телеологическое значеніе природы (Пр. Об. 1878, № 2). *Д. О. Голубинскаго*. О соотношеніи устройства земнаго шара съ условіями жизни (Пр. Об. 1878, № 11). *Его же* Христ. размышленія объ устройствѣ земли (Душеп. Чт. 1863 г. 1866 г. 1868 г. 1885 г. 1887 г.) *Гартвига*. Единство мірозданія. 1880 г. *К. Фламариона*. Богъ въ природѣ. 1866 г. *Ульрици*. Богъ и природа. 1867 г. *Трендельбурга*. Логич. изслѣдованія. 1868 г. *Венера*. Космосъ, библія природы. I—III т. 1875 г. *Поля-Жане*. Конечныя причины. Спб. 1878 г.

молитвѣ предавать себя волѣ Божіей: *Отче нашъ!.. да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мѳ. 6, 10), равно и Самъ, молясь о мимонтіи отъ Него чаши, говорилъ: *обаче не Моя воля, но Твоя да будетъ* (Лук. 22, 43). Св. писатели свидѣтельствуютъ, что Богъ *вся дѣйствуетъ по совѣту воли Своея* (Еф. 1, 11; Пс. 113, 11 и др.).

Понятіе о свойствахъ воли Божіей можно составить по аналогіи съ свойствами нашей воли, являющейся хотя и слабымъ, но дѣйствительнымъ отображеніемъ воли Божіей; сродство между ними указываетъ само же Писаніе, когда поставляетъ волю Божію образцомъ или идеаломъ и для человѣческой воли (Мѳ. 5, 48; Рим. 12, 2 и др.). Воля человѣческая по естеству своему является свободною, при правильномъ и нормальномъ своемъ проявленіи опредѣляется и руководится въ своихъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ стремленіемъ къ осуществленію въ жизни идеала нравственнаго совершенства, а въ осуществленіи своихъ идеаловъ или цѣлей является обладающею извѣстною степенію силы или могущества. Эти свойства воли въ самой себѣ—свобода, нравственное состояніе и степень могущества или силы — проявляются и во внѣшнихъ ея дѣйствіяхъ. Съ подобными свойствами, только въ отрѣшеніи отъ всякаго несовершенства и ограниченности, должна быть представляема и воля Божія. Такою она изображается и въ откровеніи, именно, изображается по существу своему *высочайше свободною*, по нравственному своему направленію — *всесвятою*, по силѣ или могуществу — *всемогущею*, по отношенію къ тварямъ свободно-разумнымъ — *требующею отъ нихъ святости* и потому наказывающею зло и награждающею добро или *всеправедною*.

1. Высочайшая свобода воли Божіей.

По своему существу воля Божія есть воля *высочайше свободная*. Свобода воли Божіей состоитъ въ томъ, что она въ своихъ рѣшеніяхъ и опредѣленіяхъ совершенно независима ни отъ какихъ стороннихъ (внѣшнихъ) побужденій или вліяній, но основаніе своей жизни и всѣхъ своихъ хотѣній и дѣйствій заключаетъ единственно въ самой себѣ, опредѣляясь исключительно идеями всесовершеннѣйшаго божественнаго разума. Такая свобода мо-

жесть быть свойственна только существу самобытному, каковъ Богъ. Въ человѣкѣ хотя и есть тоже свобода ¹⁾, но она никогда не бываетъ и не можетъ быть такою полною. Съ одной стороны, въ дѣйствіяхъ своихъ человѣкъ никогда не можетъ совсѣмъ освободиться отъ вліяній внѣшнихъ условій, какъ независимыхъ отъ него (внѣшней природы, другихъ людей, обстоятельствъ мѣста и времени, состояній своего духа и тѣла), а съ другой,—самая свобода его въ своихъ опредѣленіяхъ не можетъ совсѣмъ освободиться отъ колебанія и борьбы,—частію вслѣдствіе ограниченности самаго знанія человѣческаго, не всегда правильно представляющаго предметы для выбора воли, частію вслѣдствіе двойственного состава человѣческой природы, представляющей часто совсѣмъ несогласимыя, но въ то же время одинаково сильныя побужденія, и высшія нравственныя и низшія чувственныя. Богъ же не зависитъ ни отъ чего посторонняго и, слѣдовательно, Его воля, выражаясь въ хотѣніи и дѣйствованіи, опредѣляется только лишь сама собою, т. е. она вполнѣ и совершенно свободна. Съ другой стороны, въ свободѣ воли Божіей не можетъ быть борьбы, колебанія въ выборѣ между какими нибудь различными побужденіями Его природы, потому что природа божественная проста и едина.

Откровеніе ясно приписываетъ такое свойство волѣ Божіей. Ап. Павелъ о Богѣ Отцѣ, напр., говоритъ, что Онъ *нарекъ насъ во усыновленіе Иисусъ Христомъ по благоволенію хотѣнія* (Θελήματος) *Своего* (Еф. 1, 5), что Онъ открылъ намъ *тайну воли Своея по благоволенію Своему* (ст. 9). Ясно, что здѣсь разумѣется воля, существующая въ Богѣ отъ вѣчности, независимо отъ осуществленія ея намѣреній въ сотворенномъ мірѣ, а въ этой волѣ совѣты и рѣшенія могутъ не иначе возникать, какъ непосредственно изъ глубины ея существа и независимо ни отъ чего сторонняго и внѣшняго, что могло бы имѣть на нее какое либо вліяніе (Рим. 11, 34). Та же мысль выражена у Псалмопѣвца такъ: *Богъ нашъ на небеси и на земли, вся елика восхотѣ, сотвори* (Пс. 113, 11).

¹⁾ Свобода человѣческая (формальная, психологическая) обыкновенно понимается въ смыслѣ ни отъ кого и ни отъ чего независимой силы самоопредѣленія въ отношеніи къ добру и злу какъ при выборѣ, какому изъ существующихъ побужденій слѣдовать, такъ и при рѣшеніи—совершать или не совершать извѣстный поступокъ.

Высочайше свободными, а не вынуждаемыми чѣмъ либо у Бога, откровеніе представляетъ и всѣ дѣйствія Божіи по устройствіи міра. Онъ *вся дѣйствуетъ по совету воли Своея* (Еф. 1, 11) въ дѣлахъ промышленности какъ о мірѣ физическомъ, такъ и о мірѣ нравственномъ: *и по волю Своей творитъ въ силу небесный и въ селеніи земныхъ: и нѣсть, иже воспротивится руцѣ его, и речетъ ему: что сотворилъ еси* (Дан. 4, 32; ср. Іов. 23, 13); о раздаяніи благодатныхъ даровъ людямъ апостолъ говоритъ: *вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойже Духъ, раздѣляя властію коемуждо якоже хочетъ* (1 Кор. 12, 11). На свободную волю Божію, какъ послѣднюю причину многихъ явленій нравственнаго порядка, указывается въ притчѣ Спасителя о дѣлателяхъ въ виноградникѣ. (Мѣ. 20, 1—16).

2. Святость воли Божіей.

По своему нравственному состоянію воля Божія есть воля *всесвятая*. Святость воли Божіей состоитъ въ томъ, что она въ своихъ стремленіяхъ опредѣляется и руководится представленіями и помыслами объ одномъ высочайшемъ добрѣ и эти ея стремленія всегда совпадаютъ съ самымъ ихъ осуществленіемъ, а не остаются одними благими желаніями. Поэтому Богъ чистъ отъ грѣха и не можетъ согрѣшать, любя и въ тваряхъ добро и ненавидя зло.

І. Откровеніе изображаетъ Бога существомъ *всесвятѣйшимъ*. Самъ Богъ говоритъ о Себѣ: *святѣ будите, яко Азъ святъ есмь* (Лев. 19, 2; 1 Петр. 1, 16). Ангелы изображаются славословящими Господа пѣсню: *святъ, святъ, святъ Господь Савасоѣ; исполнь вся земля славы Его* (Ис. 6, 3; см. Апок. 15, 4). По свидѣтельству новозавѣтнаго откровенія: *Богъ святъ есть, и тьмы въ Немъ нѣсть ни единыя* (1 Іоан. 1, 5); *всякъ имѣяй надежду сію* (т. е. на будущее прославленіе и лицезрѣніе Бога) *Нанъ очищаетъ себя, якоже Онъ чистъ есть* (—3, 3). Онъ даже не *искушается зломъ* (Іак. 1, 13). Поэтому и въ тваряхъ Онъ ненавидитъ зло и любитъ добро: *мерзость Господеву путіе развращени: пріятни же Ему вси непорочни въ путехъ своихъ* (Притч. 11, 20; 15, 9;

Пс. 5, 5—6; Ис. 59, 2 и др.). Въ яснѣйшемъ свѣтѣ изобразилась святость Божія, когда явилась на землѣ въ лицѣ едиnorodнаго Сына Божія. Богъ Отецъ и насъ избра въ Немъ (І. Христѣ) прежде сложенія міра, быти намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви (Еф. 1, 4), явился нашимъ Испушителемъ и Освятителемъ.

Такое состояніе свободы Божіей, что она можетъ хотѣть и дѣлать только добро и не можетъ дѣлать зла, есть проявленіе чистѣйшей свободы. Это потому, что не какая либо вѣншняя сила или судьба и не какой либо вѣншъ Бога законъ вынуждаютъ Бога быть святымъ, но Онъ Самъ всегда, съ полною готовностію, совершенною охотою, руководясь ясными представленіями о добрѣ, по совѣту воли Своея, желаетъ и дѣлаетъ добро; хотѣніе и дѣланіе добра есть требованіе Его всесовершенной природы. Для человѣческой воли такое состояніе свободы есть идеаль, къ которому человѣкъ постепенно и по частямъ лишь можетъ приближаться при содѣйствіи благодати Божіей (Рим. 7, 15—25; 8, 26; Филип. 4, 13); причина этого—узкость и ограниченность силъ человѣка ¹⁾). Богъ же—существо всемогущее, и потому у Него совпадаютъ хотѣніе нравственнаго совершенства съ его осуществленіемъ.

Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть на тѣ религіозныя ученія, которыми свобода Божія представляется не подчиненною никакимъ началамъ, хотя бы имѣющимъ свой источникъ въ Самомъ же Богѣ и самое это подчиненіе имѣло причину единственно въ Немъ же Самомъ. Несовмѣстимо будто бы съ славою и величіемъ Божиимъ подчиненіе Его свободы какимъ-либо идеямъ или правиламъ, съ которыми бы она сообразовалась или кото-

¹⁾ Въ Писаніи такое идеальное-доброе состояніе свободы сотворенныхъ существъ, когда грѣхъ уже невозможенъ для нихъ, называется *рабствомъ праведности* (Рим. 6, 18), въ противоположность состоянію *рабства грѣху* (Іоан. 8, 34). Православнымъ ученіемъ предпологается въ этомъ состояніи находящаяся свобода добрыхъ ангеловъ и святыхъ людей. Но и въ этомъ случаѣ святость конечныхъ существъ не такова, какъ святость Божія. Богъ святъ по самой природѣ, святъ отъ Себя и чрезъ Себя, и служитъ источникомъ святости для всѣхъ; а сотворенныя существа могутъ содѣлываться святыми только при Его содѣйствіи, чрезъ освященіе отъ Него. (Кириллъ іер. Поуч. тайн. V, 19). Слѣдовательно, Онъ только и есть истинно святой, *единный святой* (1 Цар. 2, 2)

рыми бы опредѣлялась. Тотъ, Кто всѣмъ повелѣваетъ, Самъ не долженъ подчиняться чему либо; Кто издаетъ законы, Самъ долженъ быть изъятъ изъ власти законовъ,—Онъ *безусловно свободенъ* и въ Своихъ дѣйствіяхъ не опредѣляется никакимъ закономъ. Законъ для Него—это Его собственная воля, точнѣе—произволь. Съ такимъ характеромъ являются боги въ греческой мифологіи, особенно въ изображеніи Гомера, а также римскіе: они дѣлаютъ, что хотятъ, и доброе и дурное, слѣдуютъ движеніямъ постоянно измѣняющагося чувства; святость имъ всего менѣе свойственна. Но въ особенности такое пониманіе нравственной природы Божества свойственно религіознымъ міровоззрѣніямъ восточныхъ народовъ; въ религіяхъ востока величіе Божества представляется по образу деспотическаго величія земныхъ владыкъ, не желающихъ признавать надъ собою никакой ограничивающей власти, хотя бы закона. Таковъ въ частности магометанскій Аллахъ. Въ своей абсолютной власти Онъ не опредѣляется никакими началами и идеями, руководясь единственно произволомъ; Онъ награждаетъ и наказываетъ людей ни съ чѣмъ не сообразуясь; Онъ напередъ опредѣляетъ погибель и блаженство человѣка, и Его опредѣленія безусловны; въ Его царствѣ нѣтъ свободы, но есть судъ, судъ безъ законовъ, исходъ котораго зависитъ отъ одной Его безусловной воли. Таковъ же Богъ Талмуда (Шехина), представляющій грубо-антропоморфическое искаженіе ветхозавѣтнаго Бога Израиля. Въ христіанскомъ мірѣ въ этомъ духѣ извращены истинныя понятія о свободѣ и святости воли Божіей кальвинизмомъ. И здѣсь Богъ представляется съ свойствами восточныхъ властителей. Онъ дѣйствуетъ по одной безусловной волѣ Своей; Его управленіе міромъ не оставляетъ мѣста свободѣ тварей; всѣ дѣйствія человѣческія, даже мысли и намѣренія людей суть дѣло Бога (*Dei voluntas omnium rerum causa*, учитъ кальвинизмъ); по одной безусловной волѣ Своей Онъ предопредѣляетъ однихъ къ вѣчному блаженству, другихъ—къ вѣчному осужденію, являясь милостивымъ безъ правды и карающимъ безъ милости. Не такъ научаетъ откровеніе представлять нравственное существо Божіе ¹⁾.

¹⁾ Разборъ этого рода одностороннихъ представленій о Богѣ см. въ ст. *Светилова II*. свящ. О свойствахъ воли Божіей. (Пр. Об. 1891 г. I т.).

II. Какъ существо всесвятое, Богъ не можетъ не только творить, но и желать бытія зла. Но въ дѣйствительности существуетъ зло и въ мірѣ физическомъ, и особенно въ мірѣ нравственномъ. Согласимо ли это съ святостію всемогущаго Бога? Въ отвѣтъ на это недоумѣніе отцы церкви объясняли слѣдующее: зломъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ должно считать *грѣхъ*, нарушеніе свободою человѣческою воли Божіей; то же, что мы называемъ *физическимъ зломъ* (неурожаи, пожары, бури, землетрясенія и другія бѣдствія, наблюдаемыя на землѣ), не есть само въ себѣ зло; таковымъ оно является только для грѣшныхъ людей; хотя оно дѣйствительно отъ Бога, но посылается для исправленія людей и возбужденія ихъ къ добру, а потому есть добро. Грѣхи же, слѣдствіемъ которыхъ бываетъ физическое зло, всѣ происходятъ отъ злоупотребленія свободы разумныхъ тварей, которую Богъ создалъ доброю и, даровавши имъ, уже не отнимаетъ, попуская и ея злоупотребленія, такъ какъ ею собственно условливается и добро нравственное; безъ нея оно не могло бы существовать, а Самъ Онъ есть высочайшее благо, которое исключаетъ всякое зло, какъ свѣтъ исключаетъ тьму, бытіе—небытіе ¹⁾.

Примѣчаніе. Въ св. Писаніи есть мѣста, которыя на первый взглядъ могутъ показывать въ Богѣ какъ будто что-то несообразное съ Его святостію. Но при правильномъ взглядѣ на происхожденіе зла всѣ они легко объяснимы безъ противорѣчія святости Божіей.

Такъ, когда говорится, что Богъ *зизждетъ злая* (производить бѣдствія—Ис. 45, 7) или что *нѣтъ зла во градѣ, еже Господь не сотвори* (Амос. 3, 6), то подъ зломъ разумѣются скорби, посылаемыя на грѣшниковъ для ихъ исправленія—зло физическое, являющее добромъ по отношенію къ тварямъ, ибо служить наказаніемъ и врачевствомъ отъ грѣховъ ²⁾.

Авторъ усволяетъ указаннымъ представленіямъ наименованіе *ригористическо-фаталистическаго аномизма*.

¹⁾ *Васил. В.* Бес. о томъ, что Богъ не виновникъ зла (IV т.). *Аванас В.* Сл. на язычн. 2—6 (I т.). *Григор. Б.* Сл. 15, 38, 40 и 45 (II ч. 51 стр. III ч. 244 и 320 стр.; IV ч. 160 стр.). *Григор. нисск.* Больш. оглас. сл. 5—7 гл. (IV т.). *Дамаск* Точн. изл. пр. в. IV, 19—20. См. еще *Тертул.* Прот. Маркіона, 2 кн. и *Август.* Прот. манихеевъ.

²⁾ *Васил. В.* Бес. о томъ, что Богъ не виновникъ зла. *Дамаск* Изл. в. IV, 19.

Встрѣчаются, далѣе, такія выраженія, которыми Богъ представляется какъ будто виновникомъ ожесточенія во злѣ, напр. ожесточенія сердца фараонова (Исх. 4, 21; 10, 1 и др.) или сердца израильтянъ (Втор. 29, 4; Исх. 6, 9). Такъ какъ по свидѣтельству того же слова Божія ожесточеніе фараона зависѣло отъ него самого (Исх. 7, 13. 22; 8, 15. 32; 9, 35 и др.), а израильтяне сами не слѣдовали закону (Втор. 10 гл. 1 Цар. 6, 5; Пс. 94, 8; Іер. 5, 3; 7, 26), то выраженія: Богъ *ожесточилъ сердце* фараона или израильтянъ означаютъ только то, что Богъ *пустилъ* ожесточеніе свободы человеческой, а не то, что Самъ Онъ *произвелъ* это ожесточеніе. Таковъ же смыслъ и встрѣчающихся подобныхъ выраженій въ новомъ заветѣ, напр.: *завтори Богъ всѣхъ* (т. е. іудеевъ и язычниковъ) *въ противленіе* (Рим. 11, 32), и еще: *даде имъ* (іудеямъ) *Богъ духа нечувствія, очи не видѣти, и уши не слышати* (Рим. 11, 8). Понимать ихъ должно не въ томъ смыслѣ, какъ бы Самъ Богъ производилъ все это, но такъ, что Онъ только пустилъ, потому что человѣку дана свобода, и доброе дѣло должно быть непринужденнымъ. Въ этихъ мѣстахъ св. Писаніе, говоря о попущеніи Божиѣмъ, выражается только о попущеніи, какъ о дѣйстви и твореніи Божиѣмъ ¹⁾).

Иногда Богъ представляется въ Писаніи какъ будто располагающимъ къ тѣмъ или другимъ худымъ поступкамъ, напр., говорится: о склоненіи Богомъ Давида къ тщеславному исчисленію народа (2 Цар. 24, 1), о волѣ Божіей на прельщеніе Ахава духомъ лжи (3 Цар. 22, 20—23), на сожитіе пр. Осіи съ женою непотребною (Ос. 1, 2; 3. 1). Но первое въ другомъ мѣстѣ приписывается злему духу (1 Цар. 21, 1). Объ Ахавѣ представлено видѣніе, а не какая либо дѣйствительная исторія; ослѣпленіе его, влѣдствіе уклоненія отъ свѣта Божія во тьму суетвѣрій, изображается какъ казнь правды Божіей. То, что говорится объ Осіи, представляетъ собою символическое изображеніе преступной страсти израильскаго народа къ богамъ языческимъ. „Пророкъ же, говоритъ блаж. Феодоритъ (въ толков. на кн. пр. Осіи), не заимствовалъ скверны отъ этой распутной жены, потому что согласился на этотъ союзъ не изъ раболѣпства порочному вождельнію, но для исполненія Богомъ даннаго ему повелѣнія. Надлежитъ знать, что хорошее и худое признается таковымъ по дѣлу, т. е. по внутреннему расположенію дѣйствующаго“.

¹⁾ Дамаск. Изл. вѣры, IV кн, 19 гл. Тамъ же объясненіе Пс. 50 6.

Наконецъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Писанія приписывается Богу *искушеніе людей*, напр., Авраама, и такимъ образомъ Богъ представляется какъ бы виновникомъ грѣха. Но въ подобныхъ случаяхъ нужно имѣть въ виду, какого рода искушеніе приписывается Богу. Искушеніе есть приведеніе какого-либо существа въ такое состояніе, въ которомъ бы сокровенныя его свойства открылись въ дѣйствіи. Искушеніе возможно двоякое: 1) искушеніе во злѣ, или возбужденіе къ дѣйствованію злыхъ склонностей, кроющихся въ чловѣкѣ и 2) искушеніе въ добрѣ или направленіе, даваемое дѣйствующему въ немъ началу добра въ открытой борьбѣ противъ зла или противъ препятствій въ добрѣ, для достиженія побѣды и славы. Первое не отъ Бога (Іак. 1, 13), но есть слѣдствіе оставленія Богомъ (2 Пар. 32, 31); оно происходитъ отъ плоти нашей, отъ міра или отъ другихъ людей и отъ діавола. Второго рода искушеніе отъ Бога и, въ мѣру духовныхъ силъ, посылается во благо чловѣку. Такого искушенія Давидъ просилъ себѣ (Пс. 25, 2). Самъ І. Христосъ *искушаемъ былъ по всяческимъ* (Евр. 4, 15). Этого же рода было и искушеніе Авраама въ Исаакѣ.

3 Всемогущество воли Божіей.

Воля Божія, будучи безусловно свободною въ своихъ желаніяхъ и дѣйствіяхъ и опредѣляясь въ своей дѣятельности представленіями объ одномъ высочайшемъ добрѣ, ничѣмъ не ограничивается и въ выполненіи своихъ рѣшеній, или иначе—обладаетъ *всемогуществомъ*. Это есть такое свойство, по которому Богъ приводитъ въ исполненіе все угодное Ему безъ всякаго затрудненія и препятствія, такъ что никакая сторонняя сила не можетъ удерживать или стѣснять Его дѣйствованія.

Св. Писаніе весьма часто говоритъ о всемогуществѣ Божіемъ. Оно называетъ Бога *Господомъ силъ* (Пс. 23, 10), *Богомъ силъ*, Которому по силѣ нѣтъ равнаго (—88, 9), *единнымъ сильнымъ* (1 Тим. 6, 15), *Вседержителемъ* (*Παντοκράτωρ*—Іер. 32, 18—19; 2 Кор. 6, 18 и др.), у Котораго *не изнеможетъ всякъ глаголъ* (*οἷμα*—то же, что дѣло—Лук. 1, 37). Приготовляя Авраама къ имѣющему быть повелѣнію и обѣтованію, Богъ говоритъ о Себѣ: *Я Богъ всемогущій* (Быт. 17, 1). Во вѣѣ всемогущество воли Божіей, по изображенію Писанія, сначала открылось въ творческомъ произведеніи всего того, что

Богу угодно было создать: *вся, елика восхотѣ Господь, сотвори* (Пс. 113, 11), и сотворилъ все единымъ словомъ: *Той рече, и быша: Той повелѣ и создашася* (Пс. 32, 9). Затѣмъ оно постоянно открывается въ дѣлахъ никогда не прерывающагося владычества Божія о тваряхъ: въ промышленіи общемъ всемогущество Божіе проявляется въ сохраненіи бытія и силы тварей и направленіи ихъ со всею ихъ жизнію и дѣятельностію къ предназначеннымъ имъ цѣлямъ (Пс. 103, 27—30; 1 Пар. 29, 11—12 и др.), а въ промышленіи особенномъ — въ чрезвычайныхъ дѣйствіяхъ, совершаемыхъ для особенныхъ цѣлей, каковы чудеса: *благословенъ Господь Богъ израилевъ, творяй чудеса единъ* (Пс. 71, 18; 76, 14 и др.). Въ частности въ области нравственного порядка всемогущество Божіе проявляется въ томъ, что здѣсь, безъ нарушенія свободы людей, все волею Божіею направляется къ поспѣшествованію добру и ослабленію зла, пока не будетъ достигнуто окончательное и полное торжество добра надъ зломъ, пока Владыка духовно-нравственного царства не *положитъ вся враги подъ ногама Своима* (1 Кор. 15, 25). Безконечная сила воли Божіей, по словамъ Спасителя, способна отражаться и въ волѣ человѣка, по мѣрѣ того, какъ онъ подчиняетъ ее волѣ Божіей и, такъ сказать, соединяетъ съ волею Божіею (Мѣ. 17, 20).

II. Представляющіе величіе Божіе по подобію земного величія и въ духѣ восточныхъ понятій о могуществѣ земныхъ властителей, не желающихъ знать никакихъ стѣсненій въ выполненіи своихъ хотѣній и ограниченій своего произвола, выставляли и выставляютъ въ этомъ же духѣ нѣкоторыя возраженія противъ идеи всемогущества Божія.

Такъ какъ Богъ, говорили въ древнее время, повторяли и возднѣ, не можетъ грѣшнить, допускать лжи, умереть, сдѣлать смертнаго безсмертнымъ, прошедшаго—настоящимъ, чтобы 2×2 было вмѣстѣ и 4 и 10 и т. д., то Онъ не всемогущъ. Общій отвѣтъ на подобныя разсужденія у древнихъ отцовъ былъ тотъ, что всемогущество Божіе заключается не въ томъ, чтобы дѣлать все, что бы намъ ни вздумалось, а въ томъ, что Богъ можетъ приводить въ исполненіе все угодное Его волѣ; если же Его воля не хочетъ многого такого, что противно Его совершеннѣйшей

природѣ, то это показываетъ не слабость ея и безсиліе, а на-противъ—ея силу и могущество. Блаж. *Августинъ* пишетъ: „когда говоримъ, что Богъ не можетъ умереть или обманывать, то этимъ не умаляется Его могущество. Напротивъ, Его могущество стало бы меньше, если-бы это невозможное сдѣлалось для Него возможнымъ. Потому собственно Онъ и есть всемогущъ, что не можетъ ни умереть, ни обмануться. Онъ дѣлаетъ то, что хочетъ и не терпитъ того, чего не хочетъ; если бы послѣднее приключилось Ему, тогда не былъ бы Онъ всемогущъ“ ¹⁾.

Богъ не можетъ сдѣлать болѣе, чѣмъ сколько сдѣлалъ, слѣдовательно, Онъ не всемогущъ, говорили нѣкоторые изъ схоластиковъ (напр. *Абелярь*). Неосновательность такого разсужденія очевидна: Богъ можетъ сдѣлать все, но дѣлаетъ только сообразное съ тѣмъ, чего хочетъ Его воля, а это все дѣйствительно Имъ сдѣлано. Могущество Его ограничивается Его совершенствами, а отнюдь не дѣйствительнымъ конечнымъ міромъ. Ограничивать Божіе могущество дѣйствительностію міра значило бы болѣе, чѣмъ только измѣрять могущество возрастнаго человѣка дѣлами слабаго дѣтства.

Вообще всѣ подобныя возраженія и разсужденія исходятъ изъ неправильныхъ, грубыхъ понятій о всемогуществѣ Божіемъ, подъ каковымъ разумѣютъ возможность дѣлать все, что бы ни захотѣлось. Но божественное могущество имѣетъ не такой характеръ. Богъ можетъ сдѣлать все въ силу Своего могущества, *невозможно же для Него ничтоже* (Іов. 42; 2; Мѡ. 19, 26), *можетъ отъ каменія воздвигнути чада Аврааму* (Мѡ. 3, 9), но дѣйствительно дѣлаетъ только то, что согласно съ Его нравственною природою и ея требованіями. Его всемогущество, слѣдовательно, не физическаго, а *нравственнаго* характера. Возможная дѣятельность, которая представляется въ приведенныхъ возраженіяхъ, есть дѣятельность противная высшему разуму. Не пересталъ ли бы Богъ, совершивши все то, что въ нихъ указывается, быть тѣмъ высочайше разумнымъ существомъ, какимъ есть, не потерялъ бы Онъ вмѣстѣ и самое Свое всемогущество?

¹⁾ *Август.* О гр. Бож. V, 10. Св. *Григ. В.* Сл. 30 (III ч 88 стр) *Злат.* На Іоан. Бес XXXVIII, 4. *Исид. пелус.* II кн 425 пис (III, 335), *Епифан.* Ер. LXX, 7.

4 Правда Божія.

І. Воля божественная, будучи сама по себѣ свята, требуетъ и отъ разумныхъ твореній также святости, а потому даетъ имъ законъ нравственный, ведущій исполняющихъ его къ святости, и, какъ всемогущая, за исполненіе его награждаетъ, за нарушеніе — наказываетъ. Это свойство воли божественной есть *высочайшая правда* или справедливость. Правда воли Божіей, такимъ образомъ, проявляется въ двухъ дѣйствіяхъ: въ правдѣ, дающей законъ святости (правда законодательная), и въ правдѣ, воздающей нравственнымъ существамъ—каждому по заслугамъ (правда мздовоздающая или правосудіе). На оба эти дѣйствія воли Божіей указываетъ апостолъ, когда говоритъ о Богѣ, что Онъ *единъ есть Законоположникъ и Судія, могій спасти и погубити* (Іак. 4, 12).

Воля Божія, какъ всесвятая, требуетъ и отъ людей святости. Черезъ Моисея Богъ говорилъ: *будите святы, яко Азъ святъ есмь* (Лев. 19, 2); Спаситель міра учить: *будите вы совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѡ. 5, 48). Ап. Петръ убѣждаетъ: *по званію вы Святому и сами святы во всемъ житіи будите* (1 Петр. 1. 15). Требуя святости отъ разумно-свободныхъ существъ, Богъ далъ людямъ законъ нравственный, слѣдуя которому они дѣйствительно могли бы уподобляться Богу. Законъ этотъ двоякій—внутренній, *естественный*, начертанный въ самой природѣ челоѣка (Рим. 2, 14—15), и законъ внѣшній, *положительный* или откровенный, раздѣляющійся на ветхозавѣтный и новозавѣтный. Давши законъ, воля Божія требуетъ отъ людей и того, чтобы они не нарушали ни одной іоты его (Мѡ. 5, 18—19), а напротивъ, свято и неприкосновенно хранили и исполняли его и чрезъ то приближались къ той святости или совершенству, которыми обладаетъ Богъ.

Богъ есть и праведный Судія, воздающій за исполненіе или нарушеніе даннаго Имъ закона. *Мнѣ отмщеніе, и Азъ воздамъ, глаголетъ Господь* (Втор. 32, 35; Рим. 12, 19; Евр. 10, 30; см. Пс. 93, 1; 1 Сол. 4, 6). *Не льститеся: Богъ поругаемъ не бываетъ. Еже бо аще съѣтъ челоѣкъ, тогда и пожнетъ: яко съѣй въ плоть свою, отъ плоти пожнетъ истлѣніе; а съѣй въ духъ, отъ духа пожнетъ*

жизнѣ вѣчный (Гал. 6, 7—8). Имъ на вѣчныя времена установленъ такой законъ, что правда и добро уже естественнымъ образомъ влекутъ за собою относительное блаженство, а зло и порокъ—мученія и зло. Объ этомъ свидѣтельствуется каждому его собственная нравственная природа. Сила и неподкупность, съ какими совѣсть одобряетъ добрыя намѣренія и дѣйствія человѣка и порицаетъ злыя, и чрезъ то вносить въ его душу или покой и радость, или возбуждаетъ тревожныя и мучительныя движенія нравственнаго чувства, есть голосъ правосудія Божія въ человѣкѣ. Естественно также слѣдуетъ, въ силу того же закона, что то или другое нравственное поведеніе и достоинство человѣка соотвѣтственно отражается на его вѣшнемъ благополучіи, долговѣчности или разстройствѣ здоровья, отношеніяхъ къ нему ближнихъ и т. п.

Но съ появленіемъ грѣха и вообще вслѣдствіе злоупотребленій свободы разумныхъ существъ одного этого суда правды Божіей сдѣлалось недостаточнымъ. Открылась необходимость со стороны всесвятаго Бога, какъ любящаго одно добро и отвращающагося отъ зла, въ особыхъ дѣйствіяхъ Его промысла (употребленія положительныхъ наградъ и наказаній) для ограниченія зла и торжества добра. Откровеніе свидѣтельствуется, что Богъ дѣйствительно проявлялъ и проявляетъ Свое правосудіе и въ особыхъ дѣйствіяхъ Своего промысла.

Такъ, какъ только согрѣшили ангелы, Богъ ихъ *не пощадѣ*, но *плещицами мрака связавъ, предаде на судъ мучимыхъ блюсти* (2 Петр. 2, 4; Іуд. 6 ст.),—согрѣшили прародители, и также подверглись праведному осужденію Божію (Быт. 3 гл.). Дальнѣйшая исторія человѣчества подтверждаетъ правосудіе Божіе указаніями на многочисленныя дѣйствія его, представляя примѣры наказанія за нечестіе и награжденія за вѣрность нравственному закону какъ цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества, такъ и отдѣльныхъ лицъ, каковы, напр., всемірный потопъ, судьба Содома и Гоморры, смѣшеніе языковъ и разсѣяніе племенъ и пр. Особенно ясно и поразительно видны дѣйствія правосудія Божія въ исторіи богоизбраннаго народа израильскаго отъ начала ея и до нашихъ дней. Событія изъ жизни патріарховъ этого народа—Авраама, Исаака и Іакова, исторія Іосифа, 40-лѣтнее странствованіе по пустынѣ, исторія народа Божія въ періодъ судей и ца-

рей, ассирійскій и вавилонскій плѣны, разрушеніе Іерусалима и разсеянiе іудеевъ, продолжающееся доселѣ, представляютъ нагляднѣйшія свидѣтельства правосудія Божія. Для разума, разсматривающаго и исторію другихъ народовъ въ свѣтѣ вѣры въ правосудіе Божіе, ясно видима всесовершенная правда Божія въ историческихъ судьбахъ всѣхъ царствъ и народовъ.

Правосуденъ Богъ и въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ: *очи Господни (обращены) на праведныхъ, и уши Его въ молитву ихъ; лице же Господне на творящія злая, еже потребити ихъ отъ земли* (1 Петр. 3, 12). У Него нѣтъ лицепріятія (Еф. 6, 9; Рим. 12, 19; Кол. 3, 25). *Кійждо, еже аще сотворитъ благое, сіе прииметъ отъ Господа, аще рабъ, аще свободъ* (Еф. 6, 8; сн. Пс. 5, 12—13; 23, 4—5 и др.). *Дворы праведныхъ Имъ благословляются* (Притч. 3, 33). Ап. Павелъ исповѣдуетъ: *подвигомъ добрымъ подвижася, теченіе скончавъ, вѣру соблюдохъ. Прочее убо соблюдается мнѣ вѣнецъ правды, его же воздастъ ми Господь, въ день онъ, праведный Судія; не токмо же мнѣ, но и всѣмъ возлюбившимъ явленіе Его* (2 Тим. 4, 7—8). И напротивъ, *Господь мстителъ за все дурное* (1 Сол. 4, 3—7); *кто неправо поступитъ, тотъ получитъ отъ Бога по своей неправдѣ* (Кол. 3, 25). *Проклятiе Господне на домъ нечестиваго* (Притч. 3, 33; сн. 15, 25). На нечестивыхъ пребываетъ *гнѣвъ Божій* (Іоан. 3, 36; Рим. 1, 18; 12, 19; Еф. 5, 6; Пс. 77, 31 и др.). По отношеніи къ беззаконникамъ, по образному выраженію Писанія, *Богъ нашъ огонь* поядаяй естъ (Евр. 12, 29; Втор. 4, 24).

Какъ на особенныя, чрезвычайныя проявленія правосудія Божія, откровеніе указываетъ на тайну искупленія и будущій всемірный судъ.

Въ дѣлѣ искупленія Богъ не вѣдѣвшаго грѣха (І. Христа) *по насъ грѣхъ сотвори* (сдѣлалъ для насъ жертвою за грѣхъ), *да мы будемъ правда Божія о Немъ* (2 Кор. 5, 21; сн. 19 ст.),—предложилъ Его въ жертву умиловленія въ крови Его чрезъ вѣру, въ явленіе правды Своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ (Рим. 3, 25).

День всемірнаго суда Божія будетъ *днемъ гнѣва и открито-*

венія праведнаго суда Божія, въ который Богъ воздастъ коемуждо по дѣломъ его (Рим. 2, 5—8). Тогда приметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла (2 Кор. 5, 10). Какъ каждое доброе дѣйствіе человѣка, какъ-бы ни казалось оно незначительнымъ, какъ, напр., подавіе чаши студеной воды (Мѣ. 10, 42), и даже добрыя тайныя мысли и желанія будутъ имѣть похвалу отъ Бога (1 Кор. 4, 5), такъ и за каждое слово праздное, еже еще рекутъ человецы, воздадутъ о немъ слово въ день судный (Мѣ. 12, 36). Последнимъ слѣдствіемъ праведнаго суда Божія въ этотъ день будетъ то, что праведники наслѣдуютъ уготованное имъ отъ сложенія міра царствіе (Мѣ. 25, 34), а грѣшники услышатъ обращенный къ нимъ гласъ Божій: идите отъ Мене проклятіи въ огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеломъ его (41 ст.; см. 2 Сол. 1, 5—10). Имѣя въ виду воздаяніе на этомъ судѣ, ап. Павелъ говоритъ: страшно есть впасти въ руку Бога живаго (Евр. 10, 26—31), а потому призываетъ христіанъ служить благоугодно Богу, съ благоговѣніемъ и страхомъ (12, 28).

II. Противъ правосудія Божія съ давнихъ временъ указывается на торжество нравственнаго зла въ лицѣ благоденствующихъ грѣшниковъ, при униженіи добродѣтели въ лицѣ страждущихъ и гонимыхъ праведниковъ. Въ древности инымъ казалось даже невозможнымъ согласить такое явленіе съ правдою единаго Бога и приводило къ дуалистическимъ представленіямъ о Богѣ. И нынѣ, подъ ударами кажущихся незаслуженными бѣдствій, нерѣдки случаи ропота на Бога и даже отпаденія отъ вѣры въ Него къ невѣрію. Атеисты и прямо ссылаются на это явленіе, какъ на одно изъ основаній своего невѣрія въ Бога и Его промыслъ. Но при сужденіи объ указанномъ явленіи, по наставленіямъ откровенія и вселенскихъ учителей церкви, должно имѣть въ виду слѣдующее ¹⁾. 1) На землѣ нѣтъ полнаго воздаянія; поэтому и правед-

¹⁾ Рѣшеніемъ вопроса о причинахъ несоотвѣтствія земной участи человѣка съ его нравственнымъ состояніемъ занимались очень многіе изъ древнихъ учителей церкви. Подробно разясняются относящіеся сюда недоумѣнія у Златоуста. См. его Сл. XLII, о томъ, что не должно смущаться несчастіями людей добродѣтельныхъ и благоденствіемъ порочныхъ (XII т 2 кн.); Бесъ о Лазарѣ, III. 5—9; VI. 9; къ Стагирію, сл. I; къ

ники могутъ часто страдать и нечестивые благоденствовать. 2) Бѣдствія, которымъ подвергаются праведники, и счастье грѣшниковъ часто зависятъ отъ людей, отъ ихъ несправедливости и пристрастія, вообще отъ дѣйствій ихъ свободной воли. Но Богъ какъ вообще не стѣсняетъ свободы Своихъ тварей, такъ не желаетъ ее стѣснять и въ этомъ случаѣ. 3) Добрые люди, при тягостяхъ внѣшняго положенія своего, пользуются драгоцѣннѣйшими внутренними благами: миромъ духовнымъ, радостію и утѣшеніемъ отъ Бога (Рим. 14, 17), а грѣшники, при внѣшнемъ благополучіи, всегда находятъ для себя мученія въ самыхъ своихъ страстяхъ и беззаконіяхъ (Прем. 11, 17), оказывающихъ гибельное вліяніе на ихъ душу и тѣло. 4) Когда Богъ попускаетъ страданія праведниковъ и даже ниспосылаетъ ихъ на людей благочестивыхъ, Онъ поступаетъ по правдѣ, ибо не бываетъ на землѣ праведника, который бы въ чемъ либо не согрѣшилъ (1 Іоан. 1, 8; Притч. 20, 9); дѣлаетъ же это Онъ съ благою цѣлію, чтобы чрезъ бѣдствія очистить ихъ отъ всякой грѣховной скверны (Прем. 3, 6; 1 Петр. 1, 6—7) и болѣе утвердить въ добрѣ (Рим. 5, 3—5; 2 Кор. 4, 16),—и чтобы, наказавъ временно здѣсь, не наказывать уже въ вѣчности и возвысить ихъ будущую славу (Прем. 3, 4—5; 2 Кор. 4, 17); съ другой стороны, попускаетъ и благоденствіе грѣшниковъ по правдѣ, ибо и грѣшники имѣютъ иногда въ себѣ не мало добраго; въ то же время они побуждаются къ покаянію тѣмъ, что Богъ, изливая на нихъ благость, не наказываетъ за грѣхъ (Рим. 2, 4; 2 Петр. 3, 9). Главное же,—5) правосудіе Божіе по отношенію къ людямъ не должно ограничивать предѣлами ихъ настоящей жизни, которая для нихъ есть только время подвиговъ и воспитанія для вѣчности; есть жизнь другая, въ которой правда Божія воздастъ всѣмъ по заслугамъ, когда праведники будутъ вѣчно блаженствовать, а грѣшниковъ постигнетъ вѣчное наказаніе. Въ свѣтѣ вѣры въ это каждый можетъ находить успокоеніе себѣ какъ при постигающихъ его самого испытаніяхъ, такъ и при видѣ страждущихъ невинно другихъ людей.

Олимпіадѣ пис VII и XVI. См. еще: *Григоръ Б*, Сл. 21, похв. св. Аванасію (II ч. 190—192 стр.); сл. 14, о любви къ бѣднымъ (II ч. 35); *Теодоръ*. О промыслѣ, сл. IX (V т.); *Василъ В*. Бес. 8, говоренная во время голода и засухи (IV т.)

§ 23. Чувство или чувствованіе Божіе. Его свойства.

На бытіе въ Богѣ способности, соотвѣтствующей въ нашей духовной природѣ способности чувствованій или нашему сердцу съ его отправленіями, т. е. чувствованіями, откровеніе указываетъ во многихъ случаяхъ. Такъ, о Богѣ говорится, что Онъ находитъ людей *по сердцу Своему* (Дѣян. 13, 22), что Онъ въ однихъ случаяхъ *радуется* отъ всего сердца Своего (Іер. 32, 41), а въ другихъ Его сердце исполняется *жалости* (Ос. 11, 8), что Онъ *любитъ правду и ненавидитъ беззаконіе* Пс. 44, 8; Притч. 11, 20; Евр. 1, 9). Въ подобныхъ выраженіяхъ св. Писанія, конечно, много человѣкообразнаго, приспособительнаго къ нашему языку, но ими, безъ сомнѣнія, предполагается и дѣйствительное существованіе въ Богѣ соотвѣтственной этимъ человѣкообразнымъ выраженіямъ стороны, называемой въ человѣкѣ сердцемъ или способностію чувствованій.

Существенными свойствами нашего чувствующаго духа являются, съ одной стороны, влеченіе и любовь къ собственному благу и чувство радованія или блаженства отъ обладанія этимъ благомъ, а съ другой—влеченіе къ благу другихъ или любовь къ другимъ. То и другое должно быть мыслимо и въ Богѣ, только, конечно, въ самой совершеннѣйшей и высочайшей степени, а откровеніемъ и дѣйствительно Ему усвоается. Къ существеннымъ свойствамъ Божіимъ со стороны Его чувствованія, слѣдовательно, относятся: 1) *всеблаженство Божіе* (влеченіе или любовь къ собственному благу и чувство блаженства, ощущаемое отъ обладанія этимъ благомъ, не совпадающія въ конечныхъ существахъ, въ Богѣ должны быть мыслимы, конечно, совпадающими) и 2) *безконечная благость или любовь къ тварямъ*.

1. Всеблаженство Божіе.

Это свойство въ Богѣ есть необходимое слѣдствіе всѣхъ другихъ Его свойствъ и совершенствъ. Въ Богѣ вся полнота бытія и жизни и при томъ бытія совершеннѣйшаго, самобытнаго и ни отъ кого, ни отъ чего и ни въ чемъ независимаго, и жизни, представляющей гармоническое единство. Дѣятельность всѣхъ силъ божественнаго Духа находится въ гармоніи и ни одна изъ силъ

не превышает другую, ибо каждая имѣетъ признакъ безпредѣльности. Это-то собственно и составляетъ верховное благо. Отсюда, Богъ въ Самомъ Себѣ имѣетъ все нужное для полного блаженства; любовь къ благу въ Немъ поэтому неизмѣнно совпадаетъ съ самымъ его обладаніемъ, а вслѣдствіе этого Ему отъ вѣчности должно быть свойственно неизмѣнное *всблаженство*. Понятно, что такая полнота блаженства не можетъ быть свойственна человѣку; человѣкъ хотя и имѣетъ непреодолимое влеченіе къ истинному благу, но не въ немъ самомъ, а внѣ его существуютъ условія, необходимыя для удовлетворенія этой потребности; преодолѣть ихъ онъ часто бываетъ не въ состояніи; отсюда ощущеніе блага или блаженства въ большей или меньшей степени неизбѣжно ослабляется и затемняется у него чувствами непріязненными, проистекающими отъ ощущенія лишенія блага или его неполноты.

Св. Писаніе усваиваетъ это свойство Богу, когда называетъ Его *блаженнымъ* (1 Тим. 1, 11; 6, 15), когда указываетъ, что *полнота радостей предъ лицемъ* Его, *блаженство въ десницѣ* Его *во вѣкъ* (Пс. 15, 11), что Онъ *не требуетъ ничего* (Дѣян. 17, 25), т. е., что Онъ наслаждается блаженствомъ независимо ни отъ кого и ни отъ чего ¹⁾. По ученію откровенія, и праведники будутъ находить блаженство въ лицезрѣніи Божіемъ: *блажени чистиі сердцемъ, яко тии Бога узрятъ* (Мо. 5, 8) говоритъ Спаситель. *Мнѣ же, исповѣдуетъ Псалмопѣвецъ, прильпятся Божии благо есть, полагати на Господа упованіе мое* (Пс. 72, 28).

Такъ какъ блаженство Божіе есть полный покой при высшей дѣятельности, то всѣ изображенія тревожныхъ движеній сердечныхъ, какъ то: гнѣва (Исх. 20, 5; 32, 10; Пс. 2, 5, 12), раскаянія (Быт. 6, 6) и пр. по отношенію къ Богу не имѣютъ собственнаго значенія, не показываютъ въ Богѣ того, что показываютъ они въ человѣкѣ, а есть только образныя обозначенія дѣйствій и отношеній Божіихъ къ міру.

¹⁾ Въ кн. Іова (35, 6—7) говорится: „если ты грѣшишь, что дѣлаешь ты Ему (Богу)? и если преступленія твои умножаются, что причиняешь ты Ему? Если ты праведенъ, что даешь Ему? или что получаетъ Онъ отъ руки твоей?“

2 Безконечная благодсть или любовь Божія къ тварямъ.

1. Будучи существомъ всеблаженнымъ, т. е. любящимъ верховное благо и обладающимъ имъ, Богъ открываетъ Себя и во нѣмъ существомъ *всеблагимъ* и *вселюбящимъ*. Это свойство или совершенство Божіе состоитъ въ томъ, что Богъ даруетъ и тварямъ Своимъ столько благъ и совершенствъ, сколько нужно для ихъ блаженства и сколько каждая изъ нихъ можетъ принять по своей природѣ и состоянію.

Такимъ откровеніе дѣйствительно и изображаетъ Бога. По его ученію, благодсть составляетъ какъ бы самую сущность Божію. „Если бы у насъ“, говоритъ *Григорій Б.* „кто спросилъ: что мы чувствуемъ и чему поклоняемся,—отвѣтъ готовъ: мы чтимъ любовь. Ибо, по изреченію Св. Духа: нашъ *Богъ любви есть* (1 Іоан. 4, 8, 16)“¹⁾. Эта то неизреченная благодсть побудила Бога создать міръ съ разумно-нравственными существами, способными любить Его и находить въ Немъ для себя блаженство (Еф. 1, 5. 9; Іоан. 14, 23; Мѡ. 25, 34). Всѣ промыслительныя дѣйствія Бога въ мірѣ суть проявленія Его благодсти. *Вси путіе Господни милость* (Пс. 24, 10). *Благъ Господъ всяческиимъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его* (Пс. 144, 9). Онъ *посылаетъ источники въ дебрехъ и напаяетъ горы отъ превыспреннихъ Своихъ* (Пс. 103, 10. 13), *прозябаетъ траву скотомъ* (—14), *питааетъ птицы небесныя* (Мѡ. 6, 26), *даетъ пищу всякой плоти* (Пс. 135, 25) и *исполняетъ всяко животное благоволенія* (Пс. 144, 16). Какъ бы ни была мала и ничтожна тварь, благодсть Божія не только не гнушается ею, но съ любовью заботится о ея жизни и нуждахъ. *Не двѣ ли птицы* (воробья) *цѣнятся единымъ ассаріемъ*, говоритъ Господъ, *и ни едина отъ нихъ падаетъ на земли, безъ Отца вашего* (Мѡ. 10, 29; Прем. 11, 25—27).

Въ особенности Свою благодсть и любовь Богъ явилъ и являетъ въ отношеніи къ человѣку. Возвысивъ человѣка надъ всѣми прочими существами земными въ самомъ сотвореніи его по образу

¹⁾ *Григор. Б.* Сл. 23 (II т. 231 стр.).

Своему, Богъ и въ промышленіи Своемъ о немъ изливаетъ на него особенно обильно дары Своей благодати и любви. Въ ветхомъ завѣтѣ, Богъ, обращаясь къ Израилю, говоритъ: *еда забудеть жена отрока свое, еже не помиловати исчадія чрева своего? Аще же и забудеть сихъ жена, но Азъ не забуду тебе* (Ис. 49, 15). А въ новомъ завѣтѣ Спаситель говоритъ: *отца не зовите себѣ на земли: единъ бо есть Отецъ вашъ, иже на небесѣхъ* (Мѡ. 23, 9). Онъ отечески внимлетъ всѣмъ нашимъ молитвамъ (Мѡ. 7, 9—11), печется о всѣхъ нашихъ нуждахъ, не исключая и худыхъ изъ насъ (Мѡ. 5, 45; Дѣян. 17, 25), снисходитъ къ грѣшникамъ и, ожидая обращенія ихъ, медлитъ ихъ наказывать (что въ Писаніи называется *долготерпѣніемъ* Божиимъ—Рим. 2, 4; 2 Петр. 3, 9), уменьшаетъ самыя наказанія за грѣхи (*милость* Божія—Рим. 11, 22; Пс. 102, 10), является на помощь бѣдствующимъ и нуждающимся (*милосердіе* Божіе—Лук. 1, 72. 78; 2 Кор. 1, 3), даруетъ людямъ Свою спасающую *благодать* безъ всякой заслуги съ ихъ стороны (Еф. 2, 5. 8; Рим. 3, 17) и вообще ниспосылаетъ имъ *всяко даваніе благо и всякъ даръ совершенъ* (Іак. 1, 17). Самымъ же высшимъ проявленіемъ и свидѣтельствомъ безконечной благодати Божіей къ намъ слово Божіе представляетъ совершенное едиnorodнымъ Сыномъ Божиимъ дѣло нашего искупленія: *такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего едиnorodнаго далъ есть, да всякъ вѣруй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16), что ап. Іоаннъ поясняетъ такъ: *о семъ есть любви, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ, и посла Сына Своего очищеніе о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 10; см. Рим. 5, 6—8).

Такъ необъятно велика и неизреченна благодать Божія по отношенію къ существамъ сотвореннымъ! Это не то, что возможная въ существахъ ограниченныхъ любовь къ другимъ. Въ любви человѣческой, какъ бы она ни была безкорыстна, скрывается потребность чрезъ увеличеніе блага другихъ увеличить собственное благо; благодать же Божія изливаетъ дары тварямъ не съ тѣмъ, чтобы увеличить собственное благо, ибо Богъ всеблаженъ, а съ тѣмъ, чтобы сдѣлать ихъ участниками блажен-

ства. И простирается благодать Божія не на какую нибудь ограниченную часть міра, что составляет свойство любви существъ ограниченныхъ, но на весь міръ, со всеѣми въ немъ находящимися существами. *Милость чловѣча*, говоритъ сынъ Сираховъ, *на искренняго своего, милость же Господня на всяку плоть* (18, 12).

II. Безконечная благодать Божія, изливающая безмѣрное множество благъ на разумно-свободныя существа, казалась и кажется людямъ съ одностороннимъ религіозно-нравственнымъ настроеніемъ непримиримою съ правосудіемъ Божиимъ, строго наказывающимъ за грѣхъ. Иные изъ древнихъ еретиковъ (гностики, особенно Маркіонъ, манихеи, позднѣе—павликіане и богомилы), находя невозможнымъ существованіе въ единомъ Богѣ свойствъ любви и правосудія, даже допускали существованіе двухъ боговъ: бога верховнаго—благаго, являющаго себя любящимъ и милующимъ отцемъ (новозавѣтнаго), и бога подчиненнаго ему—злаго, открывающагося грознымъ и карающимъ судіею (ветхозавѣтнаго). Но и въ современномъ христіанскомъ обществѣ многими выражается видимое сочувствіе къ представленію Бога лишь Богомъ любви и готовность исключить изъ понятія о Немъ свойство правосудія. Въ протестантскомъ же рачіалистическомъ богословіи, именно въ ричліанствѣ, сдѣлана попытка и обосновать такое воззрѣніе на нравственную природу Божества, повлекшее за собою совершенное извращеніе и даже отрицаніе ричліанствомъ христіанскаго ученія объ искупленіи ¹⁾. Такія представленія о Богѣ нельзя не

¹⁾ По воззрѣнію А. Ричли Богъ есть исключительно любовь, цѣль которой заключается въ томъ, чтобы осуществить божественный планъ. т. е. царство Божіе, которое состоитъ въ свободѣ чловѣка, т. е. его господствѣ надъ природой и во взаимномъ преуспѣяніи членовъ царства. Справедливость или правда Божія есть только *последовательность*, съ какою любовь Божія заботится о благѣ членовъ царства. Понятіе о воздающей справедливости, по мнѣнію ричліанъ, не приложимо къ религіозно-нравственной области; оно относится къ области общественнаго и гражданскаго права. Источникомъ же ложной идеи о правосудности Божіей служить будто бы сознаніе религіознаго чловѣка, что онъ виновенъ предъ Богомъ, и это „чувство вины“ побуждаетъ его считать себя далекимъ отъ Бога, представлять Бога даже врагомъ своимъ, хотя на самомъ дѣлѣ Богъ, какъ неизмѣняемый, остается всегда любящимъ по отношенію къ чловѣку, о чемъ и возвѣстия людямъ Христосъ. См. о. *Светлова*. О свойствахъ воли Божіей (Пр. Об. 1891 г. I т. 496—497 стр.). Авторъ называетъ воззрѣніе, полагающее, что Божество есть исклю-

признать односторонними. Если Богъ есть только любовь и въ Немъ нѣтъ правды, наказывающей за грѣхъ, то какимъ образомъ Онъ можетъ оставаться существомъ всесвятѣмъ? Какъ возможно, чтобы Всесвятѣй безразлично относился къ добру и злу, Всемогушій не ограничивалъ дѣйствіями Своего промысла проявленій зла? Конечно, Богъ *любы есть*, но любовь Его есть любовь справедливая, какъ и правда Его есть правда, одушевленная любовью: любовь безъ правды не была бы истинною любовью (явилась бы простою чувствительностію и благодушіемъ), равно и правда безъ любви не была бы истинною правдою (превратилась бы въ холодность или бездушіе, близка была бы къ жестокости). Откровеніе не раздѣляетъ правду и любовь въ Богѣ, а изображаетъ Бога и любящимъ отцемъ и правосуднымъ судіею, усваяя оба эти свойства Богу и каждое порознь (см. выше) и вмѣстѣ, называя Его *прощающимъ и наказывающимъ* (Пс. 98, 8; см. 24, 8—10; 84, 11; 114, 5; 144, 7. 17; Сир. 16, 13; Іер. 3, 11—12 и др.), *сохраняющимъ милость* въ тысячи родовъ, прощающимъ вину и преступленіе и грѣхъ, но *не оставляющимъ безъ наказанія*, наказывающимъ вину отцевъ въ дѣтяхъ и въ дѣтяхъ дѣтей до третьяго и четвертаго рода (Исх. 34, 6—7; см. Числ. 14, 18—19). Съ особою выразительностію раскрывается ученіе о Богѣ, какъ любви, у ап. Іоанна (въ 1 посланіи), но тотъ же апостолъ изображаетъ Бога вмѣстѣ и правосуднымъ (Іоан. 3, 36; 5, 22—30; 1 Іоан. 1, 9; 2, 1; Апок. 14, 10 и др.).

Согласно съ ученіемъ откровенія и древніе учителя, опровергая указанное одностороннее воззрѣніе, разъясняли, что истинный Богъ долженъ быть мыслимъ вмѣстѣ и благимъ и правосуднымъ, что раздѣлять между собою правду Божию и благость невозможно ¹⁾. Благость или любовь Божія къ людямъ, рассуждали

чающая правду и безсильная къ добру и злу благость, *сантиментальнымъ аномизмомъ*, а по скольку онъ связанъ съ пanteистическими понятіями о Божествѣ,—*пanteистическимъ аномизмомъ*.

¹⁾ Это общее ученіе древнихъ учителей церкви. См. напр.: *Ирин.* Прот. ерес. III кв. XXIV гл. *Тертул.* Прот. Маркіона. II кв. 11—14 гл. *Клим.* Стром. IV, 24; VI, 14; Педаг. I, 8 *Ориг.* О начал. II кв. X, 6. *Васил. В.* Бес. о томъ, что Богъ не виновникъ зла (IV ч.). О судѣ Божіемъ (V ч.). *Злат.* На Пс. VI, 4; на Пс. CXVII, 1 и мн. др. *Евродор.* Излож. бож. догм.

они, имѣть цѣлю ихъ блаженство, но въ основаніи своемъ она есть любовь къ раскрывающемуся въ людяхъ нравственному добру, при обладаніи которымъ только и возможно ихъ блаженство. Правда же Божія, когда она воздаётъ блаженствомъ за добро, является тою же любовью къ людямъ. Но и тогда, когда она „въ настоящее время долготерпѣнія Божія“ лишаетъ грѣшника тѣхъ или другихъ благъ и прямо наказываетъ за зло, является благою, ибо главная цѣль земныхъ наказаній Божиихъ та, чтобы, независимо отъ ихъ вразумительнаго для всѣхъ другихъ примѣра, самого грѣшника побудить къ тому, чтобы онъ не грѣшилъ болѣе и совершенно исправился. *Его же любитъ Господь, наказуетъ*, наказываетъ какъ любящій отецъ, для блага наказываемаго (Притч. 3, 11—12; см. Евр. 12, 5—8). *Азъ, иже аще люблю, обличаю и наказую. Ревнуй убо и покаяйся* (Апок. 3, 19; см. 1 Кор. 11, 32). Отсюда и самыя наказанія Божіи отцы церкви сравнивали съ медицинскими пособіями врачей, иногда тяжкими (прижиганія, отсѣченія частей тѣла), но исходящими во врачахъ изъ чувства соболѣзнованія больному и желанія помочь ему ¹⁾. Поэтому лучше подвергаться такимъ наказаніямъ, чѣмъ оставаться безъ нихъ,—по крайней мѣрѣ, наказаніе было бы знакомъ для грѣшниковъ, что Богъ ихъ не оставилъ: „всякая душа, оставляема безъ вразумленія, дѣлается неисцѣльною“ ²⁾. Правосудіе этого вида (настоящее) является, такимъ образомъ, имѣющимъ цѣлю наше же собственное благо (есть *δικαιοσύνη σωτηρίας*), а потому оно, какъ говорилъ *Тертуліанъ*, „есть родъ благости“, служить „оградой и свѣтильникомъ для благости“, или, по опредѣленію отечественнаго святителя, есть „облаченіе и выраженіе любви“ ³⁾. Но нельзя простираť такое же педагогически-промыслительное значе-

XVI гл. *Ефр. сир.* О правдѣ и благости Бож. (V ч.). *Епиф.* Ер. XXXIII, 10; XLII, 6. По словамъ св. *Григорія В.*, „Богъ есть огонь для злыхъ и свѣтъ для добрыхъ“ (Сл. 9,—I ч. 290 стр.; Пѣсн. гани. сл. 3,—IV ч. 222 стр.).

¹⁾ Напр. *Оригенъ* (О начал. II кн. X, 6), *Василій В.* (Бес. о томъ, что Богъ не виновникъ зла,—IV ч. 136 стр.; на Пс. XXXII, 5), *Златоустъ* (На Пс. VI, 1).

²⁾ *Григор. В.* Сл. 15 (II ч. 62 стр.). Св. *Злат.* Бес. на Пс. VII, 8; *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. III, 1.

³⁾ *Тертул.* Прот. Марк. II, 11 (въ перев. Карнеева IV ч. 12 стр.). *Филарм.* Изъ сл. на Вел. Пятокъ, 1816 г.

ніе наказаній по отношенію къ грѣшникамъ далеко за предѣлы ихъ настоящей жизни, какъ простиралъ, напр., Оригенъ, для обоснованія своего ученія о всеобщемъ возстановленіи твари (апокатастасисъ) усвоившій и мученіямъ грѣшниковъ послѣ всеобщаго суда очистительное значеніе. Древніе учителя церкви принимали на ряду съ „исправительнымъ“ правосудіемъ, примѣняющимся къ грѣшникамъ главнымъ образомъ въ земной жизни, правосудіе въ собственномъ смыслѣ (*δικαιοσύνη δικάστη*), примѣняемое къ неисправимымъ грѣшникамъ и для окончательнаго воздаянія по второмъ пришествіи Христовомъ. По отношенію къ этому послѣднему настоящее правосудіе есть, какъ говоритъ *Григорій Богословъ*, „кротость и человѣколюбіе, снисходительное вразумленіе, первые удары пѣстуна, образующаго младенчество, это есть *дымъ гнѣва*, т. е. начатокъ истизанія, а не *огнь воспламенившійся*, т. е. не самый верхъ гнѣва, не *угліе возгорѣвшееся*, т. е. не послѣдніе удары бича“ ¹⁾. Но и это, имѣющее открыться на послѣднемъ судѣ правосудіе, когда оно воздастъ вѣчнымъ блаженствомъ, то, конечно, явится любовію же, но когда и лишитъ блаженства упорныхъ и ожесточенныхъ грѣшниковъ, то не по недостатку въ Богѣ благодати или любви, а по неспособности самихъ нераскаянныхъ грѣшниковъ принять дары Его любви, потому, что они сами съ гордостію отвергнутъ ихъ ²⁾. И въ этомъ вѣтъ ничего несомнѣнимаго съ Божіею благодію; по отношенію къ бытію условному благодѣ Божія и обнаруживается какъ условная или обусловленная вѣрою и любовію людей (Іоан. 14, 21—23; сн. 15, 10; Пс. 102, 11. 13 и 18). Справедливо говорилъ *Тертуліанъ* противъ современныхъ ему лжеучителей, утверждавшихъ, что производить судъ „неприлично величію Божію:“ „благодѣ приписываемая вами Богу“, какъ не соединяющаяся съ

¹⁾ *Григ. Б.* Сл. 15 (II ч. 53 стр. и сл.). Сн. *Васил. В.* О судѣ Бож. и Бес. на Пс. XXXII, 5.

²⁾ „Что по необходимости слѣдуетъ (въ загробной жизни), то по неточному словоупотребленію называемъ воздаяніемъ“, говоритъ св. *Григорій нисскій*, имѣя въ виду, что загробное блаженство или мученіе—плодъ собственной самодѣятельности человѣка, того или иного его нравственнаго состоянія. О младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію (IV ч. 344 стр.). Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. О вѣчности мученій. См. еще ст. *Горскаго М. А.* свящ. Правда и милость въ домостроительствѣ спасенія человѣка. Вѣра и Церк. 1905 г. I т.

правосудіемъ, „есть благодѣть, такъ сказать, нелѣзная, несправедливая, неразсудительная, мечтательная, которая могла бы имѣть весьма пагубныя послѣдствія, если бы дѣйствительно существовала“... „Правда не только весьма достохвальна, и, слѣдовательно, есть родъ благодѣти, но служить оградой и свѣтильникомъ для благодѣти. Благодѣть перестаетъ быть благодѣтѣю, когда правда перестаетъ ее сопровождать и руководствовать. Ничто несправедливое не можетъ быть добромъ, а все справедливое неизбѣжно бываетъ добромъ“... „Думаешь ли ты, что правосудіе Божіе есть зло, когда оно столь сильно противится злу? Станешь ли ты отвергать, что оно есть добро, тогда какъ одно оно производитъ его? Неужели захотѣлъ бы ты имѣть такого Бога, Который льститъ бы страстямъ, благопріятствовалъ злодѣянію или терпѣлъ его? Сталъ ли бы ты называть благимъ такого Бога, Который допустилъ бы всѣхъ людей быть злыми посредствомъ увѣренности остаться безнаказанными?—Благой Богъ неизбѣжно есть такой Богъ, Который требуетъ добра и его узаконяетъ. Богъ есть врагъ беззаконія; если же Онъ врагъ его, то Онъ его преслѣдуетъ и наказываетъ. Во всемъ этомъ нѣтъ ничего противнаго благодѣти Бога, потому что Онъ долженъ быть таковымъ единственно для нашего блага“ ¹⁾.

§ 24. Отношеніе приписываемыхъ существу Божію свойствъ къ самому Его существу.

Изъ изложеннаго ученія о свойствахъ Божіихъ можно видѣть, что понятіе о нихъ составляется нами на основаніи созерцаемыхъ въ дѣлахъ творенія и промысленія совершенствъ Божіихъ и откровеннаго Его слова, а самыя свойства суть только внѣшнія отображенія Его въ мірѣ. Отсюда возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи находятся познаваемые нами свойства Божіи къ самому Его существу? Имѣютъ они *предметное* значеніе, т. е. суть дѣйствительныя свойства Божіи, существенно и дѣйствительно существующія въ Самомъ Богѣ, независимо ни отъ нашей мысли, ни отъ Его откровеній въ мірѣ, или такого значенія имъ нельзя усвоить? Еще въ древности было высказано и защищено

¹⁾ Тертул. Прот. Марк. I, 27; II, 11 и 13 (въ пер. Карнеева 5. 12—14 стр.).

мнѣніе, которымъ отрицалось предметное значеніе свойствъ Божіихъ и они разсматривались какъ только *формы* нашего конечнаго мышленія о Существѣ безпредѣльномъ, не заключающія въ себѣ ничего соотвѣтствующаго самому Его существу. Повторяемо было оно и въ послѣдующія времена, а въ протестантскомъ богословіи высказывается и нынѣ ¹⁾. Но такое мнѣніе—крайность. Откровеніе и церковь, въ лицѣ отцевъ и учителей, научаютъ признавать свойства Божіи выражающими и опредѣляющими нѣчто въ самомъ существѣ Божіемъ.

1. Откровеніе учитъ, что въ мірѣ хотя и въ слабой степени, *якоже зеркаломъ въ гаданіи* (1 Кор. 13, 12), но дѣйствительно, а не призрачно, отображается то, что существуетъ въ Богѣ—*Его приспосущная сила и Божество* (Рим. 1, 19—20). Встрѣчается въ немъ, далѣе, множество мѣстъ, въ которыхъ Самъ Богъ, говоря отъ лица Своего, усваиваетъ Себѣ разнообразныя свойства, напр.: *Азъ есмь Сый* (Исх. 3, 14), *Азъ святъ есмь* (Лев. 19, 2), *Азъ Господь Богъ вашъ, и не имѣняюся* (Мал. 3, 6), *Азъ есмь Алфа и Омега, начатокъ и конецъ* (Ап. 1, 8. 17) и др. І. Христосъ называлъ Его *Духомъ* (Іоан. 4, 24), приписывалъ Ему самосущіе (5, 26), любовь (3, 16), знаніе (Мѡ. 11, 27) и другія свойства. Думать, что слова Божіи—пустыя слова, не заключающія въ себѣ ничего дѣйствительно принадлежащаго Его природѣ, было бы странно и недостойно Бога. Если Богъ по истинѣ *есть*, то, конечно, Онъ есть таковъ, какимъ Самъ Себя открылъ людямъ въ

¹⁾ Въ древности такое мнѣніе защищали аріане, особенно *аномей*. Позднѣе оно было повторено нѣкоторыми изъ *схоластическихъ* богослововъ (Абеляромъ, Аланомъ, II. Ломбардомъ), но встрѣтило сильный отпоръ въ Фомѣ Аквинатѣ и І. Дунсѣ Скоттѣ и потому не было принято римскимъ богословіемъ. На востокѣ въ XIV в. этого мнѣнія держались *Варлаамъ* и *Акиндинъ* съ своими послѣдователями; ихъ воззрѣніе было опровергаемо арх. солон. Григоріемъ Паламою и осуждено на четырехъ константиноп. соборахъ XIV в. Въ новѣйшее время оно встрѣчается у нѣкоторыхъ изъ протестантскихъ богослововъ, а *Шлейермахеръ* отнесъ свойства Божіи даже къ числу модификацій лежащаго въ основѣ религіи чувства безусловной зависимости отъ абсолютнаго, и, слѣдовательно, призналъ ихъ плодомъ человѣческихъ измышленій. Но болѣе всего вооружаются противъ усвоенія существу Божію опредѣляющихъ его свойствъ и качествъ *пантеисты*.

Своемъ словѣ ¹⁾. По ученію откровенія, слѣдовательно, усвояемая Богу свойства должно признавать имѣющими не призрачное, а предметное значеніе. Оно запрещаетъ только переносить на Бога всецѣло и въ собственномъ видѣ тѣ свойства, какія явлены Имъ въ мірѣ, научая представлять ихъ въ полномъ отрѣшеніи отъ всего ковеннаго и несовершеннаго (Числ. 23, 19; Іов. 10, 4; Ис. 40, 28) и въ высшемъ и несравненно совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ какими они являются въ мірѣ (Пс. 146, 5; Іов. 36, 22; 1 Цар. 2, 2 и др.).

II. Такъ учили о значеніи приписываемыхъ существу Божію свойствъ и древніе отцы и учителя церкви. Поводомъ къ раскрытію и утвержденію предметнаго значенія свойствъ Божіихъ для нихъ служило появившееся въ IV в. лжеученіе аріанъ, особенно евноміанъ, которые упорно и систематически усиливались, въ цѣляхъ обоснованія своего ученія о Сынѣ Божіемъ, поколебать и ниспровергнуть дѣйствительное значеніе свойствъ Божіихъ ²⁾. Божественная сущность, разсуждали евноміане, есть безусловная простота, чуждая всякой сложности; поэтому существу Божію можетъ быть приписываемъ лишь одинъ признакъ, тождественный съ самымъ этимъ существомъ; такимъ признакомъ они признавали его нерожденность, потому что Нерожденный (*Ἀγέννητος*) одинъ только Богъ (отсюда у евноміанъ слѣдовало, что Сынъ Божій не есть нерожденный, а потому не есть и Богъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ Отецъ есть Богъ). Что же касается другихъ разныхъ и многихъ именъ и свойствъ, приписываемыхъ Богу, то они, по ихъ мнѣнію, составляютъ противорѣчіе простотѣ существа Божія, а потому изъ понятія о Немъ должны быть исключены, или разсматриваемы какъ пустыя синонимическія слова, ничего не выражающія о существѣ

¹⁾ Григор. нисск. Прот. Евномія, XII кн. 2 ч. (VI ч. 288 стр.).

²⁾ Въ первые три вѣка не было возраженій противъ усвоенія предметнаго значенія приписываемыхъ существу Божію свойствъ. Учителя этого времени имѣли нужду не столько доказывать дѣйствительное значеніе свойствъ Божіихъ, въ чемъ не было сомнѣвающихся (исключеніе—Маркіонъ, съ его ученіемъ о совершенной непознаваемости Бога), сколько очистить представленіе о Богѣ и Его свойствахъ отъ грубаго антропоморфизма, возросшаго на почвѣ древняго язычества и искаженнаго іудейства, а вообще—отъ перенесенія цѣликомъ на Бога всѣхъ чертъ, заимствуемыхъ изъ міра. Въ этомъ направленіи ими и было раскрываемо ученіе о свойствахъ Божіихъ. Сн. еп. *Силвестра*. Оп. Догм. Бог. II т. § 53.

Божіемъ или выражающія одно и то же: кромѣ нерожденности нѣтъ другихъ опредѣленій Его сущности ¹⁾. Понятіе о живомъ и личномъ Богѣ евноміанство, такимъ образомъ, низводило на степень одного абстрактнаго представленія о какомъ-то безусловно неопредѣленномъ и безкачественнымъ существѣ. Въ борьбѣ съ этимъ лжеученіемъ представителями церкви и было раскрыто въ подробныхъ чертахъ воззрѣніе древне-вселенской церкви на значеніе свойствъ Божіихъ въ отношеніи ихъ къ существу Божію.

Вопреки утвержденію евноміанъ, что существу Божію, какъ существу *простому*, можетъ быть приписываемъ только одинъ признакъ, тождественный съ самымъ этимъ существомъ, стцы церкви объясняли, что простота существа Божія вовсе не исключаетъ ни принадлежности существу Божію многихъ свойствъ, ни усвоенія каждому изъ приписываемыхъ Ему свойствъ дѣйствительнаго, существеннаго значенія. Существо Божіе, учили они, при своей простотѣ и несложности есть полнота совершенѣйшихъ свойствъ и качествъ. Божество, „сосредоточивающее въ Себѣ Самомъ всецѣлое бытіе“, по выраженію св. *Григорія Богослова*, есть „какъ бы нѣкоторое море сущности (*πελαγος ουσίας*), неопредѣлимое и безконечное, простирающееся за предѣлы всякаго представленія о времени и естествѣ“ ²⁾. Многообразно Богъ и проявляетъ Себя въ Своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ міру

¹⁾ *Васил. Б.* Прот. Евномія, I кн. (III ч.). *Григор. нисск* Прот. Евномія, XII кн. 2 ч. (VI т.). Разсужденія Евномія здѣсь приводятся съ буквальною точностію изъ самыхъ его сочиненій. Здѣсь же и наиболѣе подробное, чѣмъ у другихъ отцевъ, опроверженіе изложенныхъ соображеній Евномія въ связи со всею евноміанскою теоріею богопознанія (о ней см. выше, § 13).

²⁾ *Григорія Б.* Сл. 38 (III ч. 238 стр.); Сл. 45 (IV, 154). Ср. *Дамаск.* Изл. вѣры, I, 9. По словамъ *Григорія нисск.* „Богъ по существу Своему все, что ни есть, есть сущность истины и мудрости и силы“ (Изъясн. Пѣсни Пѣсней, 1—въ III ч.) *Св. Кириллъ іерус.* пишетъ: „для благочестія довольно намъ знать только, что мы имѣемъ Бога... Бога многоименнаго и всеильнаго, и единаго по существу Своему. Ибо потому, что называется Онъ благимъ и правосуднымъ, и Вседержителемъ и Саваоомъ, не есть Онъ различенъ и инаковъ. Но будучи одинъ и тотъ-же, безчисленные открываетъ дѣйствія Божества; Онъ не болѣе по одному свойству и менѣе по другому, но по всему подобенъ Себѣ Самому. Не по чело-вѣколюбію только великъ Онъ, и малъ по премудрости, но чело-вѣколюбіе имѣетъ равное премудрости... Онъ весь есть око, весь есть слухъ и весь есть умъ... Онъ и святъ и Вседержитель, и всѣхъ превосходитъ добротою, всѣхъ болѣе и всѣхъ премудрѣе“ (Оглас. поуч. VI, 7).

(твореніи, промышленіи), чрезъ посредство которыхъ познаются нами свойства непостижимаго существа Божія и усвояются Богу разнообразныя имена. И такъ какъ живущій въ глубинѣ Своего существа и проявляющій Себя въ мірѣ есть одинъ и тотъ-же Богъ, то проявляемое Имъ во внѣ хотя и не есть все то, что есть въ глубинѣ существа Его, тѣмъ не менѣе выражаетъ нѣчто находящееся въ самомъ естествѣ Божіемъ ¹⁾). Между Богомъ въ Самомъ Себѣ и Богомъ въ Его проявленіяхъ, по словамъ св. *Григорія нисскаго*, такое же близкое и внутреннее соотношеніе, какое находится между искусствомъ и мыслию, вложенными художникомъ въ свое произведеніе, и личностію самого художника; какъ художника можно познавать изъ его произведенія, такъ и о премудро Создавшемъ все можно гадательно судить по явленной Имъ премудрости во вселенной ²⁾). Поэтому нельзя говорить ни того, что приписываемыя Богу на основаніи дѣйствительнаго разнообразія Его откровеній въ мірѣ свойства или имена всѣ выражаютъ одно и то же, ни тѣмъ болѣе—того, что они пустыя слова, разсѣивающіяся въ воздухѣ съ ихъ произнесеніемъ ³⁾). Каждое изъ этихъ свойствъ или именъ имѣетъ свое особенное и дѣйствительное значеніе, ибо каждымъ изъ нихъ обозначается особенная черта или сторона въ существѣ Божіемъ. Хотя ни въ отдѣльности какое-либо изъ нихъ, ни вся ихъ совокупность не опредѣляютъ существа Божія и не выражаютъ все то, что о немъ должно быть сказано, однако указываютъ то, что прямо относится къ нему, или находится въ самомъ существѣ Божіемъ, только, конечно, въ несравненно высшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, чѣмъ въ ограниченномъ человѣческомъ умопредставленіи. „Нѣтъ ни одного имени“, говоритъ св. *Василій В.*, „которое бы, объявъ все естество Божіе, достаточно было въполнѣ его выразить. Но многія и различныя имена, взятые въ собственномъ значеніи cadaго, составляютъ понятіе, конечно, темное и весьма скудное въ сравненіи съ цѣлымъ, но для насъ достаточное. Изъ именъ же, сказуемыхъ о

¹⁾ *Васил. В.* Пис. 226 (234)—къ Амфилохію (VII ч) Прот. Евномія, I кн. (21—22 стр. по изд. 1891 г.). *Григорія нисск.* Пр. Евном. XII (325—326 стр.).

²⁾ *Григор. нисск.* О блаженствахъ, сл. VI (II ч. его твор.). Подобное же сравненіе см. у *Григ. В.* Сл. 28 (III ч. 21 стр.).

³⁾ *Васил. В.* Пр. Евн. I кн. 22—28 стр.). *Григорія Н.* Пр. Евн. XII, 2 ч (307—307. 328—329 стр.).

Богъ, одни показываютъ, что въ Богъ есть, а другіи напротивъ. чего въ Немъ нѣтъ. Ибо сими двумя способами, т. е. отрицаніемъ того, чего нѣтъ, и исповѣданіемъ того, что есть, образуется въ насъ какъ бы нѣкоторое *отпечатлѣніе* (*χαρακτήρ*) Бога“ ¹⁾.

Утверждая, на основаніи различныхъ проявленій, дѣйствій и отношеній Бога къ тварно-конечному бытію, дѣйствительное значеніе приписываемыхъ существу Божію свойствъ, отцы церкви рѣшали и вопросъ *совмѣстимости* многихъ и разныхъ свойствъ въ Богъ съ простотою Его существа. Приписывать существу Божію различныя свойства, по объясненію *Василія В.*, не значить допускать въ немъ сложность и дѣлимость на части, а только указывать особенные признаки въ одномъ и томъ-же подлежащемъ; безъ этого мы не могли бы приблизиться къ ясному и точному представленію о Богѣ ²⁾. А св. *Григорій нисскій* тотъ-же вопросъ разрѣшаетъ такъ: „кто не знаетъ, что естество Божіе есть едино, просто, несложно и отнюдь не можетъ быть представляемо сложнымъ изъ различнаго? Но такъ какъ человѣческая душа, вращающаяся долу и погруженная въ земное тѣло, не въ состояніи разомъ объять искомаго (Бога),—то она и восходитъ къ непостижимому естеству многообразно и многократно посредствомъ многихъ умопредставленій, а не можетъ одною какою-либо мыслію постигнуть сокровенное“ ³⁾. Ясно отсюда, что если нашъ разумъ,

¹⁾ Прот. Евном. I кн. (III ч. 27 стр.). Здѣсь же приводятся св. *Василіемъ* и примѣры въ поясненіе своей мысли. Тѣ же мысли на значеніе именъ Божіихъ, но подробнѣе, раскрываетъ и св. *Григорій нисскій* (Прот. Евном. XII кн. 2 ч. 316 стр. и слѣд.). Во всѣхъ именахъ Божіихъ, по его словамъ, обозначается „присутствіе или отсутствіе чего либо въ божескомъ естествѣ“, такъ что при помощи совокупности ихъ мы получаемъ „понятіе о божескомъ ествѣ“, хотя „неясное и весьма малое“, „научаемся надлежащему образу мыслей о Богѣ“, хотя не познаемъ того, „что такое Онъ по существу“. Въ частности, объ отрицательныхъ именахъ Божіихъ онъ говоритъ, что они, не смотря на свою отрицательную форму, имѣютъ весьма важное педагогическое и положительное значеніе. При помощи ихъ, по мысли св. отца, человѣкъ научается не признавать за Бога ничего сотвореннаго, ставить Бога выше всякихъ свойствъ ограниченаго бытія и такимъ образомъ научается благочестиво мыслить о Богѣ (316—323 стр.). По мысли св. *І Дамаскина*, отрицательными именами Божіими обозначается то, что Богъ „выше всего существующаго и выше самаго бытія“, а утвердительными показывается „не естество Божіе, но только то, что относится къ естеству“ (*τὸ πρὸ τῆς φύσεως*). Изл. вѣры, I, 4; ср. I, 9.

²⁾ *Васил. В.* Прот. Евном. I, 21—22 стр.; II, 54—56. 95 стр.

³⁾ *Григорія н.* Прот. Евном. XII, 2.

вслѣдствіе своей ограниченности, мыслить о существѣ Божіемъ посредствомъ дробленія представленія о немъ на многіе частныя виды или стороны, то это дробленіе падаетъ не на самое существо Божіе, а на нашу ограниченную мысль. Самъ Богъ мыслить Себя, конечно, не въ какомъ-либо имени, а прямо въ собственной Своей сущности ¹⁾. Все то, что мы мыслимъ о Богѣ въ раздробленномъ и множественномъ видѣ, въ дѣйствительности, въ Немъ Самомъ, какъ существѣ простомъ, находится во внутреннемъ и нераздѣльномъ единствѣ; въ Немъ не могутъ и не должны быть отдѣляемы и отличаемы, какъ это мы дѣлаемъ по отношенію ко всѣмъ другимъ существамъ, ни существо и его свойства, ни самыя свойства во взаимномъ ихъ отношеніи. Всѣ свойства Бога существуютъ въ Немъ такъ, что они составляютъ изъ себя одно безконечное совершенство единого безусловно простаго существа, иначе сказать, каждое свойство Бога вполне выражаетъ существо Его. Съ особенною опредѣленностію изъ древнихъ учителей эта мысль выражена блж. *Августиномъ*. „Когда мы, говорить онъ, называемъ Бога вѣчнымъ, безсмертнымъ, нетлѣннымъ, неизмѣннымъ, живымъ, мудрымъ, могущественнымъ, прекраснымъ, праведнымъ, благимъ, блаженнымъ и духомъ, то можетъ показаться, что какъ будто послѣднимъ изъ означенныхъ названій обозначается только субстанція, тогда какъ остальными — свойства этой субстанціи. Но не такъ бываетъ въ неизреченной и простой природѣ. Ибо что ни высказывается о ней по отношенію къ свойствамъ, то должно быть мыслимо и по отношенію къ субстанціи. Нельзя, поэтому, сказать, чтобы Богъ назывался духомъ по отношенію къ субстанціи, а благимъ — по отношенію къ свойствамъ, тѣмъ же и другимъ Онъ называется по отношенію къ субстанціи... Для Бога быть есть то же, что быть сильнымъ, или быть мудрымъ, и что бы ты ни сказалъ о Его простой множественности или множественной простотѣ, этимъ будетъ обозначена Его субстанція... Потому-то мы высказываемъ одно и то же, называемъ ли Бога вѣчнымъ, или безсмертнымъ, или нетлѣннымъ, или неизмѣннымъ. Такъ, когда говоримъ о Богѣ, что Онъ существо,

¹⁾ „Вѣдущій вся и Себя Самого прежде всего, говорить св. *Григорій нисскій* (Пр. Евн XII кн. 331 стр.), не нуждается въ слогахъ и словахъ для того, чтобы познать, каково Его естество и достоинство“.

обладающее жизнью и разумѣніемъ, то этимъ самымъ высказываемъ и то, что Онъ премудръ ¹⁾). Раздѣляемая и различаемая въ умопредставленіяхъ нашихъ сущность и существенныя свойства Божіи, такъ что для нашей мысли, напр., любовь въ Богѣ не тоже, что премудрость, на самомъ дѣлѣ, въ самомъ Богѣ они составляютъ едино.

Итакъ, усвояемая существу Божію свойства не суть только произведенія личной мысли нашей, а суть дѣйствительныя свойства Божіи, существующія въ Самомъ Богѣ. И для здоровой мысли, признающей Бога Творцемъ міра, это должно быть ясно. Если міръ есть твореніе Божіе, то онъ есть и выраженіе Его совершенствъ. Въ дѣйствіи всегда отражаются свойства производящей его причины. Отсюда и познаваемые чрезъ посредство міра свойства Божіи не могутъ не имѣть предметнаго значенія. Правда, міръ не есть полное выраженіе совершенствъ Божіихъ; дѣйствіе всегда бываетъ меньше и ниже своей причины. Но отсюда слѣдуетъ только то, что Богъ превыше міра (трансцендентенъ по отношенію къ нему) и отображаемая Имъ въ мірѣ Его качества и совершенства должно приписывать Ему въ отрѣшеніи отъ всякой конечности и несовершенствъ, и что, кромѣ открываемаго Богомъ, въ Немъ Самомъ есть много такого, что Ему одному вѣдомо и отъ другихъ сокрыто, но не то, что эти отображенія не выражаютъ ничего изъ Его сущности. На отрицаніе предметнаго значенія свойствъ Божіихъ поэтому нельзя смотрѣть иначе, какъ на слѣдствіе ослабленія или даже потери христіанской идеи творенія.

Примѣчаніе. Въ новѣйшее время противъ усвоенія существу Божію опредѣляющихъ Его свойствъ и качествъ особенно возстаютъ *пантеисты*. Но у нихъ это вытекаетъ изъ основаній, совершенно чуждыхъ христіанству. Неправильно возведя на степень аксіомы положеніе: „всякое опредѣленіе есть ограниченіе“ (по выраженію Спинозы: *omnis determinatio est negatio*), они утверждаютъ, что Богъ во имя самой Своей безконечности долженъ быть представляемъ неопредѣленнымъ и безкачественнымъ существомъ. Нетрудно видѣть несостоятельность такого утвержденія. Всякаго рода бытіе,

¹⁾ De Trinit lib. XV, с. 5. п. 7—8; lib. VI, с. 4 п. 6. *Фульгенцій* называетъ воззрѣніе Августина общецерковнымъ. То же воззрѣніе раздѣлялъ *Григорій великій*. См. у еп. *Сильвестра*, Оп. Догм. Бог. II т. § 54.

будетъ ли оно конечное или безконечное, потому самому, что оно—*бытіе*, не можетъ быть мыслимо безъ опредѣляющихъ его качествъ. Только небытіе можетъ быть неопредѣленнымъ и безкачественнымъ. Богъ пантеистовъ таковъ именно и есть. Онъ не дѣйствительное существо, а только воображаемое, живущее въ одной мысли пантеистовъ. Желаніе защитить свое понятіе о Богѣ служить для нихъ, очевидно, и причиною отрицанія въ Богѣ всѣхъ опредѣляющихъ свойствъ. Ясно, съ другой стороны, и то, что опредѣляющія какое либо существо или предметъ свойства не тоже, что границы или отрицаніе бытія этого существа или предмета; опредѣлять не значить ограничивать, а значить указывать признакъ. Наблюденіе показываетъ, что чѣмъ полнѣе бытіе, тѣмъ болѣе оно имѣетъ опредѣляющихъ свойствъ и качествъ. По отношенію къ Богу, существу безконечному, отсюда слѣдуетъ, что Онъ и долженъ быть мыслимъ обладающимъ полнотою совершеннѣйшихъ и опредѣленнѣйшихъ качествъ, т. е. такимъ, какимъ и научаетъ насъ представлять Его откровеніе. Онъ Самъ опредѣляетъ Себя, какъ безусловное бытіе, не подлежащее никакой внѣшней зависимости, Самъ опредѣляетъ законы Своего бытія и сознаетъ Себя, какъ абсолютную, безусловно-свободную личность. Наконецъ, если бы „Безусловное“ было неопредѣленностію въ пантеистическомъ смыслѣ, то ничто не могло бы превратить „Его“ въ опредѣленный міръ; потенціальная энергія сама собою никогда не можетъ перейти въ кинетическую. Нужно будетъ допустить еще существованіе какого то Начала, управляющаго самимъ „Безусловнымъ“, но этого допустить нельзя; поэтому нужно принять, что Богъ не есть неопредѣленность, но полнота опредѣленности (сн. примѣч. на 212 стр.).

§ 25. Понятіе о Богѣ, какъ общій выводъ изъ ученія о свойствахъ Божіихъ.

Познаваемые чрезъ посредство міра и изъ слова Божія свойства Божіи, по ученію откровенія и церкви, выражаютъ собою нѣчто присущее Богу въ Самомъ Себѣ (существу Божію), и при томъ такъ, что каждое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ нѣчто дѣйствительное и соотвѣтственное своему высочайшему предмету. Отсюда слѣдуетъ, что если составимъ на основаніи познанія вѣчныхъ свойствъ существа Божія понятіе о Богѣ, то оно также будетъ заключать въ себѣ нѣчто соотвѣтствующее существу Бо-

жію. Совокупность изложенныхъ свойствъ существа Божія приводитъ къ такому именно понятію о Богѣ: Богъ есть безконечный личный Духъ, обладающій совершеннѣйшими бытіемъ и жизнію: по бытію Своему—Онъ самобытенъ, неизмѣняемъ, вѣченъ, неизмѣримъ и вездѣсущъ, по духовнымъ Своимъ свойствамъ—при обладаніи совершеннѣйшими разумомъ, волею и чувствомъ,—Онъ всевѣдущъ, премудръ, всесвободенъ, всесвятъ, всемогущъ, всеправеденъ, всеблаженъ, всеблагъ ¹⁾. Понятіе это, конечно, *не есть опредѣленіе самаго существа Божія*, которое непостижимо, а слѣдовательно, въ строгомъ смыслѣ, и неопредѣлимо; въ сравненіи съ полнотою совершенствъ, сокрытыхъ въ безграничномъ существѣ Божиѣмъ, оно есть даже весьма скудное и темное, но при условіяхъ земной жизни оно въ достаточной степени приближаетъ къ нашему разумнѣю непостижимое *существо Божіе*, или то, что такое Богъ Самъ въ Себѣ.

Глава II.

Единство существа Божія.

§ 26. Единство Божіе, какъ отличительный признакъ истиннаго понятія о Богѣ. Ученіе церкви. Краткая исторія догмата.

I. Богъ единъ въ существѣ Своемъ. Эта истина съ необходимостію вытекаетъ изъ самаго понятія о Богѣ, какъ Существо всесовершеннѣйшемъ. Высочайшее и совершеннѣйшее изъ всѣхъ существъ возможно только одно. Если бы существовали и другія, равныя Ему, въ такомъ случаѣ оно перестало бы уже быть высочайшимъ и совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ, т. е. перестало бы быть Богомъ. Единный Богъ и Существо безпредѣльное—въ сущности понятія тождественныя.

Единство Высочайшему существу принадлежитъ и въ смыслѣ

¹⁾ Въ *Прав. катихизисѣ* по существу то же понятіе о Богѣ, въ отвѣтъ на вопросъ: „какое понятіе о *существохъ и существенныхъ свойствахъ Божіихъ* можно заимствовать изъ откровенія?“ выражено въ такихъ словахъ: „Богъ есть Духъ, вѣчный, всеблагій, всевѣдущій, всеправедный, всемогущій, вездѣсущій, неизмѣняемый, вседовольный, всеблаженный“ (1 чл.).

единства численного, внѣшняго, и въ смыслѣ высшаго, внутреннѣйшаго единства. Единство перваго рода состоитъ въ томъ, что Богъ есть существо *единственнѣйшее* (unissimus), исключительное; нѣтъ другаго существа ни равнаго по своимъ совершенствамъ съ высочайше Единымъ, ни высшаго Его. Онъ единъ, слѣдовательно, не условно и относительно, какъ, напр., едина каждая вещь въ ряду прочихъ вещей одного съ нею рода или вида, и въ каковомъ смыслѣ могъ бы называться единымъ каждый богъ языческій, взятый отдѣльно въ сонмѣ прочихъ боговъ, а безусловно и безотносительно. Съ единствомъ численнымъ Богъ обладаетъ и полнѣйшимъ, совершеннѣйшимъ *внутреннимъ* единствомъ. Единство Божіе внутри—это несложность, простота, безразличіе силъ и совершенствъ въ существѣ Божіемъ. Всѣ силы и свойства Божіи, различаемыя въ Немъ нашимъ разумомъ, въ Самомъ Богѣ сливаются въ совершенное единство и тождество. Всякаго рода слагаемость изъ частей и раздѣляемость на части, наблюдаемая въ мірѣ, гдѣ единое слагается изъ многого, чужды существу Божію; оно просто и недѣлимо. Въ мірѣ конечномъ хотя можно замѣчать нѣкоторые отображенія этого единства Всесовершеннѣйшаго Духа, особенно въ существѣ нашего духа, но только весьма слабыя и отдаленныя.

II. Церковь догматъ о единствѣ Божіемъ, какъ необходимо вытекающій изъ истиннаго понятія о Богѣ и утверждаемый откровеніемъ, признавала съ самаго начала однимъ изъ главнѣйшихъ и коренныхъ своихъ догматовъ. Въ древнихъ символахъ вѣры первое мѣсто между всеми догматами вѣры, исповѣданіе которыхъ обязательно для каждаго ея члена, занимаетъ догматъ о единствѣ Божіемъ ¹⁾. По примѣру древнихъ символовъ и въ символѣ никео-цареградскомъ этотъ догматъ непосредственно слѣдуетъ за словомъ „*вѣрую*“. И христіанская церковь всегда и

¹⁾ Древнѣйшіе символы церквей: іерусалимской, кесаріе-палестинской, кирской и малоазійскихъ, александрійской начинаются словами: „вѣрую“ или „вѣруемъ во единого Бога“ (*ὡς ἓνα Θεόν*), а церкви антиохійской— „вѣрую во единого и одного только истиннаго Бога“ (*credo in unum et solum Deum*). По поводу этой формулы *Руфинъ* замѣчаетъ: „когда мы говоримъ, что восточныя церкви вѣруютъ во единого Бога Отца, Вседержителя, и во единого Господа, то надобно разумѣть здѣсь, что Онъ имѣется *единымъ не по числу, но всецѣло*... единымъ именно въ томъ смыслѣ, что нѣтъ другаго Бога“ (*Exposit. fidei*, p. 18).

справедливо смотрѣла на него, какъ на первый отличительный догматъ откровенной религіи отъ всѣхъ религій естественныхъ, проповѣдывавшихъ многобожіе или двубожіе.

III. Исторія догмата о единствѣ Божіемъ въ главнѣйшихъ моментахъ. такова. Въ первыя времена исторіи человѣчества вѣра въ единого Бога составляла достояніе всего рода человѣческаго; всѣ люди Ему одному служили и Ему одному поклонялись. Среди первыхъ людей она была плодомъ непосредственнаго созерцанія Бога въ первобытномъ невинномъ состояніи. Путемъ преданія отъ нихъ она перешла къ слѣдующимъ поколѣніямъ и болѣе или менѣе долгое время сохранялась во всемъ человѣчествѣ. Но сохранить въ чистотѣ представленіе о единствѣ Божіемъ навсегда большинство человѣчества оказалось не въ силахъ. Погруженіе въ жизнь чувственную, помраченіе ума и сердца подъ вліяніемъ страстей и нечестія, не безъ участія и князя власти воздушныя (Еф. 2, 2; Дѣян. 26, 18; Кол. 1, 13; Втор. 32, 17; Пс. 195, 4—5; 105, 37), имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что люди, *разумѣвши Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но... измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человека и птицъ и четвероногъ и гадъ* (Рим. 1, 21. 23), другими словами: имѣя въ душѣ своей идею истиннаго Бога, примѣнили ее не къ тому, что составляло дѣйствительное ея содержаніе и предметъ, т. е. къ Богу, а къ тому, что было совершенно противно и чуждо ей, т. е. къ тварямъ. Такъ появилось въ родѣ человѣческомъ,—полагають, предъ временемъ призванія Авраама (Нав. 24, 2),—многобожіе (полетеизмъ) или *язычество*, т. е. обоготвореніе твари вмѣсто Творца въ разнообразнѣйшихъ формахъ. Мысль о единствѣ Высочайшаго существа подъ вліяніемъ врожденной идеи о Богѣ хотя и не была совершенно потеряна языческимъ міромъ, но такъ была затемнѣна многобожническими вѣрованіями, что ни поклоненіе Ему, ни какое бы то ни было отношеніе къ Нему не имѣли мѣста въ языческомъ мірѣ ¹⁾.

¹⁾ Ученіе о томъ, что первоначальная религія состояла въ почитаніи единого истиннаго Бога (*монотеизмъ*), а язычество (отъ слова *языки*, которыми называются въ Библии всѣ чуждые іудейству и его религіи народы) есть искаженіе первобытной истинной религіи и явилось позднѣе,

Лучшіе изъ языческихъ мудрецовъ сознавали неразуміе языческаго многобожія и возвышались до мысли о единствѣ Божіемъ; иные изъ нихъ даже подвергали осмѣянію вѣрованіе во многихъ боговъ, особенно въ концѣ исторіи дохристіанскаго чело-вѣчества. Но возстановить въ первобытной чистотѣ вѣру въ единого Бога философія была не въ состояніи; она могла лишь только разрушить народныя вѣрованія во многихъ боговъ. Вели-

вслѣдствіе удаленія людей отъ Бога, а со стороны Бога—вслѣдствіе оставленія ихъ Богомъ, или, какъ говорить апостолъ,—предоставленія *всѣмъ народамъ ходить своими путями* (Дѣян. 14, 16), иначе,—попущенія быть *временамъ невѣденія* (17, 30), есть основное ученіе св. Писанія, и проходитъ черезъ весь ветхій и новый завітъ. *Ниже бо быша отъ начала* (идолы), *ниже будутъ во вѣки* (Прем. 14, 13). Подтвержденіе для себя это ученіе находятъ и въ религіозныхъ преданіяхъ народовъ, въ историческихъ свидѣтельствахъ, въ сохранившихся въ язычествѣ слѣдахъ единобожія и другихъ данныхъ. Въ новѣйшее время защитниками понятія о постепенномъ и постоянномъ движеніи рода челоувѣческаго отъ несовершенства къ совершенству (понятія о *прогрессѣ* въ смыслѣ теоріи эволюціи) оспаривается достовѣрность свидѣтельства Библии о первоначальности единобожія и утверждается противоположная мысль, именно, что первобытною религіею былъ *политеизмъ*, и при томъ грубѣйшій, а до монотеизма челоувѣчество возвысилось позднѣе и постепенно. Но такой взглядъ—произвольное утвержденіе, исходящее изъ стремленія оправдать принимаемый за безспорную истину „законъ развитія“.

Литература по этому вопросу.—*Кудрявцева В. Д.* О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи. Первобытная религія и др. ст. его же по философіи религіи (см. Собр. соч. II т. 2 вып.). *Хрисановъ* еп. Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Спб. 1878. (I т. 28—73 стр.). *Рождественскаго Н. И.* Христ. аполог. I ч. *Иноземцева А.* Единобожіе, какъ первичная форма религіи (Пр. Об. 1880, № 12). *В. Шерцъ* А. Начала религіи и слѣды монотеизма въ язычествѣ (тамъ же, 1884, 10—11). *Малеванскаго Г.* О происх. и первонач. формъ политеизма (Тр. К. Ак. 1876, 9 и 11; 1877, 1). Вопросъ о первобытной религіи въ соврем. наукѣ (Хр. Чт. 1881, 7—8). *Эббарда.* Апологетика Спб. 1880. I т. *Введенскаго А. И.* Вѣра въ Бога. III отд. 2 гл. *Покровскаго А. И.* Библейское ученіе о первобытной религіи. Серг. пос. 1901 г. *Его же.* Критическій разборъ эволюціонной теоріи первобытной религіи (Бог. Вѣстн. 1900 г. 3 кн.). *Орнатскаго Ѳ. С.* Изложеніе и критическій разборъ взгляда М. Мюллера на религію, ея происхожденіе и развитіе (Тр. Кіев. Ак. 1887 г. 1 и 4 кв.). *Каро Людв.* Происхожденіе первобытныхъ култовъ (Хр. Чт. 1876 г. II т.). *Предтеченскаго А. И.* Къ вопросу о происхожденіи и развитіи религіи (Хр. Чт. 1882 г. I т.). *Садова А. И.* Слѣды идеи о единомъ Богѣ у древнихъ римлянъ (Хр. Чт. 1896 г. II т.). *Глаголева С. С.* Изъ чтеній о религіи. Серг. пос. 1905 г. *Смирнова А. В.* проф. прот. Курсъ исторіи религіи. Каз. 1908 г. Въ названныхъ сочиненіяхъ разсматриваются вопросы: о причинахъ, содѣйствовавшихъ возникновенію и развитію язычества, главнѣйшихъ его формахъ, постепенности, съ какою совершалось (предположительно) уклоненіе отъ чистоты первобытной религіи къ идолослуженію и пр.

чайшій изъ языческихъ мыслителей—Платонъ сознается, что „трудно открыть Виновника и Отца вселенной, а открывъ Его, невозможно возвѣстить о Немъ понятнымъ для всѣхъ образомъ“ (Тимей, 28). Нѣкоторые же изъ языческихъ мудрецовъ думали очистить народныя вѣрованія тѣмъ, что приняли два главныя начала—доброе и злое, каковы, напр., Ормуздъ и Ариманъ въ религіи Зороастра (жилъ приблиз. въ VI в. до Р. X.). И многобожіе или двубожіе было въ дохристіанскія времена религіею почти всего человѣчества въ продолженіе нѣсколькихъ тысячелѣтій. Чистою и неповрежденною вѣра въ единого Бога сохранилась только въ церкви ветхозавѣтной, устроенной Богомъ въ потомствѣ Авраама. Отъ іудеевъ истина единства Божія хотя и могла быть усвояема язычниками, но и сдѣлаться снова достояніемъ всего человѣчества не могла; іудеямъ и не дано было прямого повелѣнія распространять свою вѣру среди язычниковъ, какое дано церкви новозавѣтной (Мѡ. 28, 19—20). Истина: *никтоже Богъ инъ, токмо единъ* (1 Кор. 8, 4), всему роду человѣческому возвѣщается въ новомъ завѣтѣ.

Но какъ во времена ветхозавѣтныя большая часть человѣчества оказалась не въ силахъ сохранить въ чистотѣ ученіе первобытной религіи о единомъ Богѣ, такъ и во времена новозавѣтныя возвѣщенная всѣмъ людямъ истина единства Божія не всѣми принята и содержалась во всѣ времена въ чистомъ видѣ. Кромѣ сильнаго своею давностію язычества, противниками этого догмата явились тѣ изъ еретиковъ, въ основѣ ученія которыхъ лежалъ дуализмъ. Таковыми были: а) во II в. еретики, извѣстные подъ именемъ *гностиковъ*. Всѣ они хотя и признавали единого верховнаго Бога, но вмѣстѣ допускали и многихъ боговъ низшихъ или эоновъ, истекшихъ изъ Него, а въ матеріи видѣли самостоятельное, независимое отъ Бога начало чувственной, матеріальной жизни и зла; не самъ верховный Богъ, а одинъ изъ эоновъ представляется ими и образователемъ (диміургомъ) видимаго міра; б) въ III—IV в.в.—*манихеи*, проводившіе принципъ дуализма еще послѣдовательнѣе и полнѣе, чѣмъ у большинства гностиковъ. Манихеи признавали отъ вѣчности существовавшими два царства, царство добра и свѣта и царство матеріи—зла и мрака; властитель перваго—Богъ добрый,

второго—злой демонъ; ¹⁾ в) *павликіане*, появившіеся въ VII в. и признаваемые нѣкоторыми за отрасль манихейства. Подобно манихеямъ, они также признавали два совѣчныхъ начала: съ одной стороны—благаго Бога, о которомъ Христосъ говоритъ въ евангеліи, голоса котораго никто не слыхалъ и лица Котораго никто не видалъ, Творца и Господа высшаго міра, небеснаго Іерусалима (Гал. 4, 26) и Отца будущаго вѣка, а съ другой—злаго бога, творца или диміурга міра видимаго, бога міра сего (2 Кор. 4, 4), т. е. развившееся до самосознанія злое начало вѣчной матеріи; г) *евхиты* или *массалиане* (XI—XII в.), нѣсколько смягчившіе павликіанскій дуализмъ. Богъ добрый и злой, по ихъ ученію, не первыя начала, а подчиненныя. Надъ ними стоитъ высшее, абсолютное начало—Отецъ. Всѣ три раздѣляютъ господство надъ міромъ: Отецъ правитъ областію наднебесной, младшій сынъ—небесной, старшій—сатаниилъ—землю (подобное этому у Гомера, Илиада XV, 187). Сыновья наднебеснаго Отца находятся между собою въ постоянной враждѣ, хотя, какъ дѣти одного отца, должны нѣкогда примириться; д) *богомилы* (X—XIII в.). Богомилство есть какъ бы смѣсь павликіанскихъ и массалианскихъ заблужденій. По ученію богомиловъ злой богъ—сатаниилъ не существовалъ отъ вѣчности, какъ у павликіанъ; онъ есть старшій сынъ верховнаго Бога—Отца, какъ у евхитовъ, возмущившійся противъ Него и по низверженіи съ неба основавшій свое царство. Для обитанія себѣ онъ сотворилъ землю и видимую природу, какъ рассказано объ этомъ въ кн. Бытія. Отецъ же есть творецъ природы неведественной. Изъ Болгаріи, гдѣ появилась ересь богомиловъ, ихъ мнѣнія, вслѣдствіе близкихъ сношеній русской церкви съ церковію болгарскою, проникали и въ Россію ²⁾.

¹⁾ О лжеученіи гностиковъ и манихеевъ, кромѣ ересеологическихъ сочиненій древнихъ христ. писателей (Ириней, Епифаній, Θεодоритъ и др.), см. въ курсахъ исторіи церкви. Подробное изложеніе въ частности гностическаго ученія см. въ сочин. В. А. Снегирева. Уч. о лицѣ І. Христа въ I—III в. христ. Каз. 1870 г. 73—103 стр.

²⁾ Подробнѣе изложеніе ученія павликіанъ, евхитовъ и богомиловъ въ курскихъ церк. исторіи. См. также М. А. Остроумова, Уч. прав. церк. права, 472—488 стр. Въ послѣднемъ сочиненіи, кромѣ изложенія ученія еретиковъ, и подробнѣйшее указаніе литературы объ этихъ ересяхъ.

§ 27. Ученіе ветхаго завѣта о единствѣ Божіемъ.

I. Истина единства Божія есть одна изъ основныхъ истинъ всего ветхозавѣтнаго откровенія. Исповѣданіе этой истины по преимуществу отличало ветхозавѣтную религію отъ другихъ древнихъ религій. Между тѣмъ какъ каждый изъ языческихъ народовъ почиталъ и признавалъ многихъ боговъ, евреи поклонялись единому Богу. Уже однимъ сказаніемъ о міротвореніи выразительно дается понять, что никакого другаго Бога, кромѣ единаго Творца неба и земли, нѣтъ, что не только небо и земля, но и все воинство ихъ есть дѣло Его творенія (Быт. 2, 1), что Онъ единый Господь и Владыка всего происшедшаго отъ Адама и Евы чловѣчества (Быт. 1, 26; 5, 1). Вѣровать въ единаго Бога—Творца, Ему одному служить, не почитать языческихъ боговъ за дѣйствительныхъ боговъ и не поклоняться имъ, составляло главнѣйшую обязанность древняго еврея, основную тому увѣщаній и рѣчей Моисея, пророковъ и другихъ богопросвѣщенныхъ мужей, которую они проповѣдывали постоянно и настойчиво. Первою заповѣдію Моисеева закона была заповѣдь о почитаніи единаго Бога: *Азъ есмь Господь Богъ твой, изведый тя отъ земли египетскія, отъ дому работы, т. е. Я, Иегова, Богъ откровенія, завѣта, проявившій Себя истиннымъ Богомъ въ цѣломъ рядѣ казней и изведеніи народа изъ Египта, долженъ быть твоимъ Элогимомъ—предметомъ твоего почитанія. Да не будутъ тебѣ бози инии развѣ Мене* (Исх. 20, 2—3). *Господь Богъ твой, сей Богъ есть („Иегова Богъ есть“), и нѣсть развѣ Его* (Втор. 4, 35. 39; 32, 39). Прощаясь съ народомъ передъ смертію, ветхозавѣтный законодатель въ такихъ словахъ внушалъ хранить эту заповѣдь твердо и вѣчно: *слыши, Израилю! Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть. И возлюбииши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, и отъ всея души твоя, и отъ всея силы твоя. И да будутъ слова сія... въ сердцѣ твоємъ, и въ души твоей. И да на-кажеша ими сыны твоя, и да возглаголеши о нихъ сѣдя въ дому, и идый путемъ, и лежѣ и возстая. И навяжеша я въ знаменіе на руку твою, и да будутъ непоколеблема предъ очима твоима* (повязкою надъ глазами твоими). *И да*

напишите я на прѣзѣхъ (на косякахъ) храминъ вашихъ... Да не ходите въ слѣдъ боговъ иныхъ, боговъ языческихъ. (Втор. 6, 4—9. 14).

Богодухновенный царь и пророкъ Давидъ исповѣдуетъ Господа единымъ *Вышнимъ по всей земли* (Пс. 82, 19); онъ же взываетъ къ Нему: *Господи, мой Господи! Нѣсть инъ, яко же Ты, и нѣсть Бога развѣ Тебе во всѣхъ, яже слышахомъ ушима нашими* (2 Цар. 7, 22; ср. 1 Цар. 17, 20). *Вси бози языковъ идоли* (ничто); *Господь же нашъ небеса сотвори* (1 Цар. 16, 26).

Соломонъ въ молитвѣ при освященіи храма говорилъ: *да разумѣютъ вси людие земли, яко Господь Богъ, той есть Богъ, и нѣсть инаго* (3 Цар. 8, 60; ср. 23 ст.).

Тому же учили и пророки (Іер. 2, 5; 8, 19; 10, 6—10; посл. Іер. 7. 58 ст.; Ис. 10, 10; Ос. 13, 2; Мих. 5, 13 и др.). А чрезъ пр. Исаію Самъ Богъ, называя языческихъ боговъ *пылью* (44, 20), говоритъ о Себѣ: *Азъ первый, и Азъ по сихъ, кромѣ Мене нѣсть Бога* (44, 6; ср. 7—8 ст.; 46, 9). *Да узѣсте и вѣруете Ми, и уразумѣете, яко Азъ есмь; прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ* (43, 10).

Вообще весь ветхій завѣтъ проникнутъ идеею о единствѣ Божіемъ; во всѣхъ книгахъ ветхозавѣтныхъ эта идея составляла основную мысль, съ которою приводились въ разнообразныя связи всѣ прочія важнѣйшія истины ветхаго завѣта, напр., мессіанская идея, идея о завѣтѣ между Богомъ и народомъ и пр. Эта же идея лежала въ основаніи государственнаго, общественнаго и церковнаго строя жизни: еврейскій народъ былъ обществомъ Іеговы и никто не могъ сдѣлаться членомъ этого общества, не увѣровавши въ Іегову; царемъ въ немъ долженъ былъ быть Іегова (теократія); для всего народа былъ одинъ только храмъ (первоначально одна скинія), и въ немъ совершалось служеніе одному только Іеговѣ. Уклоненіи отъ узаконенной вѣры въ единого Бога, правда, были часты среди евреевъ, но лучшими изъ нихъ она всегда сохранялась, а въ концѣ исторической жизни этого народа и окончательно укоренилась. Какъ понималась эта истина благочестивыми іудеями, кромѣ посланниковъ Божіихъ, и какъ

они смотрѣли на боговъ языческихъ, можно видѣть изъ молитвы царя Езеки (4 Цар. 19, 15—19; Ис. 37, 16—20).

II. Исповѣданіе евреями единства Божія въ то время, когда у всѣхъ другихъ народовъ господствовало многобожіе, представляетъ чрезвычайную загадку для тѣхъ, которые, допуская только одно естественное развитіе въ человѣчествѣ и отрицая всякое сверхъестественное вмѣшательство Божества въ судьбы его, утверждаютъ, что единобожіе, какъ высшая форма религіи, является только на высшихъ ступеняхъ развитія и что у всѣхъ народовъ монотеизмъ развивается на почвѣ политеизма и смѣняетъ этотъ послѣдній. Чтобы разрѣшить эту загадку, этого рода противники божественнаго откровенія (почти всѣ рационалисты) отвергаютъ изначальность ученія о единствѣ Божіемъ и въ ветхозавѣтной религіи. Въ ветхомъ завѣтѣ будто бы есть ясные слѣды ученія о многобожии, какъ древнѣйшей и первоначальной религіи еврейскаго народа ¹⁾. По мнѣнію *однихъ*, это многобожіе состояло въ томъ, что древнѣйшіе евреи поклонялись многимъ богамъ такъ же, какъ и другіе народы—язычники, по мнѣнію *другихъ*,—что Іегову они почитали только своимъ *народнымъ* богомъ, покровителемъ и защитникомъ своего племени, могущественнѣйшимъ и высочайшимъ между прочими богами, но не имѣющимъ власти надъ всѣмъ міромъ, и не отвергали дѣйствительнаго бытія боговъ другихъ народовъ, а по мнѣнію *третьихъ*, ихъ Богъ былъ олицетвореніемъ силъ природы, а не духовнымъ премірнымъ Существомъ. Исчезать этотъ предполагаемый политеизмъ и натура-

¹⁾ Утверждающими такъ при этомъ предполагается, что древнѣйшія книги ветхаго завѣта, особенно Пятикнижіе Моисея, не сохранились въ цѣломъ и неповрежденномъ видѣ, что въ позднѣйшее время онѣ были измѣняемы и исправляемы, сообразно съ утвержденіемъ въ средѣ евреевъ божѣ возвышенныхъ и чистыхъ понятій о Богѣ. Но не смотря на все это, въ нихъ будто бы все же сохранились свидѣтельства о многобожии древне-еврейской религіи. Опроверженіе возраженій противъ подлинности и неповрежденности Пятикнижія см. въ сочин. *Арно*. Защита Моисея Пятикнижія противъ возраженій отрицательной критики Перев. съ франц. подъ редакцію прот. А. Владимірскаго. Каз. 1870. *Елеонскаго* *О*. Разборъ мнѣній соврем. отрицат. критики о времени написанія Пятикнижія (Хр. Чт. 1871, II—III т.). *Юнгера* *П.* проф. Частное историко-критическое введеніе въ свящ. ветхозавѣтныя книги. Каз. 1907 г. *Вигуру*. Руководство къ чтенію и изученію Библии. Перев. свящ. В. Воронцова. I т. Москва. 1897 г.

лизмъ въ ветхозавѣтной религіи сталъ будто бы съ того времени, какъ явилось новое, болѣе высокое понятіе о Богѣ, выражаемое именемъ „Іегова“, но утвердилось служеніе Іеговы въ позднѣйшее время, быть можетъ, не ранѣе вавилонскаго плѣна. Но всѣ такого рода мнѣнія такъ очевидно противорѣчатъ духу и буквѣ св. Писанія, что для подтвержденія ихъ защитники ихъ могли представить только произвольное толкованіе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ и частныхъ мѣстъ ветхозавѣтнаго Писанія ¹⁾.

1. Въ защиту мнѣнія, будто библейскому единобожію предшествовало языческое многобожіе, представляютъ слѣдующія доказательства.

а) Прежде всего указываютъ на различныя наименованія Божества въ ветхомъ завѣтѣ. Употребительнѣйшими изъ именъ Божіихъ въ ветхомъ завѣтѣ болѣе древнихъ были: *El, El Elijon, El Schaddai, Elohim* и *Eloach, Iehorah*, болѣе позднихъ — *Adonai, Savaoph*. Въ имени Божіемъ *Iehovah*, торжественно возвѣщенномъ Моисею (Исх. 3, 13—15; 6, 2), содержится будто бы понятіе о Богѣ, совершенно отличное отъ того воззрѣнія на Божество, которое даютъ другія, болѣе древнія названія Бога въ ветхомъ завѣтѣ, особенно же множественное число еврейскаго имени Божія *Elohim* (един. число—*Eloah*). Это послѣднее будто бы прямо указываетъ на общую со всѣми языческими народами вѣру предковъ израильскаго народа во множество боговъ; почитая многихъ боговъ, всю совокупность ихъ, они, предполагаютъ, и обозначали словомъ *Elohim*.

Но всѣ эти соображенія неосновательны. Въ дѣйствительности во всѣ періоды ветхозавѣтнаго откровенія раскрывалась въ немъ идея о единомъ истинномъ Богѣ. Многія имена прилагались къ одному и тому же единому Богу для выраженія различныхъ Его свойствъ и отношеній къ міру, особенно къ Израилю ²⁾. Такъ,

¹⁾ Подробный разборъ этихъ мнѣній см. у Хрисанова еп. Религіи древняго міра. III т. 6—100 стр. В. Д. Кудрявцева. О единобожіи, какъ первонач. религіи и пр. (II т. 2 вып. его сочин. 13—20 стр.). Вѣляева А. Д. Идея единобожія въ ветх. завѣтѣ (Пр. Об. 1879, № 2). Ветхій завѣтъ и идея о единомъ Богѣ (Пр. Об. 1877, 4). Гусева А. Θ Единобожіе ветхозав. религіи, какъ доказательство ея божественнаго происхожденія (Вѣра и Раз. 1895 г. 16—17 кн.).

²⁾ Литература по вопросу о значеніи еврейскихъ именъ Божіихъ и употребленіи ихъ въ Библии: еп. Хрисанова Религіи древняго міра, III т.

имя *El* (отъ глагола *al*—быть сильнымъ, крѣпкимъ, могущественнымъ) заключаетъ въ себѣ идею силы, могущества, иначе—означаетъ Бога крѣпкаго, сильного (*ισχυρός Θεός*; напр. Втор. 10, 17; Нав. 22, 22; Пс. 99, 1; 21, 2—4, особенно по масоретской пунктуациі) ¹⁾. Употреблялось оно одинаково и въ нарицательномъ значеніи „богъ“ или „боги“ (*el* и *elim*) въ приложеніи къ богамъ языческимъ (напр. Исх. 15, 11; 34, 14; Дан. 11, 36; Ис. 44, 10), и какъ собственное имя одного высочайшаго истиннаго Бога,—въ послѣднемъ случаѣ почти всегда или съ членомъ (*ha—El*) или съ приложеніемъ другихъ наименованій Божества (напр. Числ. 12, 13; 24, 4; Быт. 49, 25; Исх. 15, 2) ²⁾. Тотъ же самый Богъ, когда нужно было указать на отличіе истиннаго Бога отъ боговъ ложныхъ и частіе обозначить Его могущество, былъ называемъ и именами *El Elijon* и *El Schaddai*. Имя *El Elijon*—Богъ всевышній (*ὁ Θεὸς ὁ ὑψιστός* въ перев. LXX), Владыка неба и земли (Быт. 14, 18—22), слѣдовательно, не то же, что боги языческіе, указы-

9—40 стр. *Малицкаго М.* Собственные имена у древнихъ евреевъ и ихъ религіозно-историческое значеніе (Хр. Чт. 1882, I—III; 1883, I). *Зедера.* О древнемъ имени Божиѣмъ (Іегова). Пер. съ нѣм. (Тр. К. Ак. 1887, № 5). Значеніе именъ Божіихъ „Іегова“ и „Елогимъ“ и ихъ употребленіе въ кн. Бытія (Чт. люб. дух. просв. 1878, № 4). *Лебедева А. А.* прот. Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ. Спб. 1886. 43—58 стр. *Оеофана* (Быстрова) архим., нынѣ епископа. Тетраграмма, или ветхозав. божественное имя. Спб. 1905 г.

¹⁾ Производство наименованія Божества *El* отъ *al* является наиболѣе общепринятымъ и вмѣстѣ близкимъ къ истинѣ. Являясь вѣроятнымъ и допустимымъ съ филологической стороны, оно оправдывается употребленіемъ слова *el* въ приложенія къ людямъ, облеченнымъ властію (напр. Іезек. 31, 11; 32, 21; Іов. 41, 27), и просто въ значеніи силы, могущества (напр. Быт. 31, 29; Притч. 3, 27; Мих. 2, 1; Втор. 28, 32 и др.). Другія производства имени Божія *El* являются недостаточно обоснованными. См. объ этомъ у еп. *Оеофана*. Тетраграмма. Прил. II, 228—238 стр.

²⁾ *El*—древнѣйшее семитическое имя Божіе. Отъ корня имени—сильный происходятъ наименованія Божества и у другихъ семитическихъ народовъ, напр., арабское—Аллахъ, финикійское—Вааль, вавилонское—Бель. Между прочимъ, это служить однимъ изъ доказательствъ того, что прежде чѣмъ семитическое племя распалось на отдѣльныя народности, оно исповѣдывало единаго Бога и называло Его однимъ именемъ—*El*. Въ названіяхъ частныхъ божествъ, которыхъ стали почитать эти народы со времени развитія у нихъ политеизма, такого сходства уже нѣтъ. Подобное же наблюдается и въ наименованіяхъ Божества у народовъ арійскаго племени. См. объ этомъ у проф. *Рождественскаго* Хр. Аполог. I, 264—267.

васть на возвышенность Его надъ природою ¹⁾, а имя *El Schaddai* (отъ глагола *schadad*, корень *schad*,—быть крѣпкимъ, сильнымъ, могущественно дѣйствовать, разрушать, опустошать)—*Ὁ Παντοκράτωρ* (въ переводѣ LXX—Иов. 22, 17), т. е. Вседержитель,—на откровеніе божественнаго могущества и силы въ мірѣ. Подъ этимъ именемъ призывали Бога преимущественно еврейскіе праотцы ²⁾. Частіе, съ именемъ *El Schaddai* у благочестиваго израильянина связывалось представленіе о Богѣ, какъ такомъ, который проявляетъ Свое могущество преимущественно во благо Своего народа: на защиту отъ враговъ, на охраненіе его Своимъ благословеніемъ и помощію, исполненіе данныхъ Аврааму обѣтованій и пр. (Богъ есть нравственная сила вседержительства). Въ этихъ именахъ, очевидно, нѣтъ ничего похожего на указаніе, чтобы древне-еврейская религія была поли-теистическою.

Въ виду постоянныхъ и многочисленныхъ внушеній ветхаго за-вѣта о единствѣ Божіемъ нельзя думать, чтобы и въ имени Бо-жіемъ *Elohim*,—множ. число отъ имени *Eloach*,—прикровенно указывалась множественность божественныхъ существъ ³⁾. И дѣй-

¹⁾ Чителемъ *El Elijon* въ Быт. 14, 18—22 указывается Мелхиседекъ. Авраамъ же отождествляетъ Его съ Іеговою, когда говоритъ: *поднимаю руку мою къ Господу (Іеговѣ), Богу всевышнему, Владыкѣ неба и земли* и пр. (Быт. 14, 22). Еще встрѣчается соединеніе *El Elijon* только въ Пс. 78 (по слав. перев. 77), 35 ст. Слѣдов., это имя было малоупотребительно. Одно *Elijon* употребляется не часто, почти только въ поэзіи и въ параллелизмѣ съ *El*.

²⁾ Аврааму Богъ говорилъ: *Я Богъ всемогущій (El Schaddai); ходи предо Мною, и будь непороченъ* (Быт. 17, 1),—Моисею: *являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову (съ именемъ) Богъ всемогущій (El Schaddai—Исх. 6. 3)*. Еще это имя встрѣчается: Быт. 28, 3; 35. 11; 43, 14; 48, 3; 49, 25 и Іезек. 10, 5. Простое *Schaddai* употребляется только въ поэзіи.

³⁾ Имя *Eloach* малоупотребительно въ Библии; встрѣчается лишь въ поэтическихъ отдѣлахъ Библии (Втор. 32, 15. 17; Пс. 17. 32) и преимущественно въ кн. Іова. Напротивъ, *Elohim* было самымъ обыкновеннымъ именемъ Божіимъ во времена патріарховъ, и употреблялось только у евреевъ, но не встрѣчается у другихъ семитовъ (у послѣднихъ употреблялось лишь единств. ч.—*Eloach*). Происхожденіе имени *Eloach* и *Elohim* объясняютъ различно. Одни производятъ его, какъ и *El*, отъ *al*—быть крѣпкимъ, сильнымъ могущественнымъ (почему *El* считаютъ лишь сокращеніемъ *Eloach*), признаютъ сроднымъ съ *El* и по значенію, т. е. также выражающимъ вообще понятіе силы, могущества. Другіе производятъ это слово отъ глагола *alach*—изумляться предъ чѣмъ, приходитъ въ трепетъ, страшиться чего, и затѣмъ, почитать, поклоняться, что соотвѣтству-

ствительно, св. Писаніе нигдѣ не содержитъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы съ этимъ именемъ соединялось представленіе о дѣйствительномъ бытіи многихъ боговъ. Въ значеніи собственнаго имени оно постоянно употребляетъ это имя какъ наименованіе единого истиннаго Бога—Іеговы и всѣ свойства Высочайшаго Существа соединяются съ нимъ. Идолослуженіе признавалось одинаково противнымъ почитанію Бога—Элогимъ, какъ и почитанію Іеговы (Суд. 6, 24—27; 13, 1; 18, 31). При томъ же, если бы съ этимъ именемъ когда нибудь соединялось какое нибудь представленіе, напоминающее многобожіе, то писатели священныхъ книгъ, строгіе ревнители закона Моисеева, запретили бы или уничтожили бы его употребленіе для выраженія мысли о единомъ истинномъ Богѣ; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оно было употребительнѣйшимъ именемъ Божиимъ и даже употребляется тамъ, гдѣ съ нарочитою силою утверждается истина единства Божіи (напр. въ словахъ: *чтобы ты зналъ, что Іегова есть Богъ* (Elohim) *и нѣтъ еще кромѣ Его*—Втор. 4, 36; сн. 10, 17 и др.); въ другихъ мѣстахъ оно отождествляется съ именемъ Іегова (напр. въ словахъ Бога къ Моисею: *и рече Богъ* (Elohim) *къ Моисею: Азъ есмь Сый* въ Исх. 3, 14), въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ оба эти названія Божіи совокупаются вмѣстѣ и употребляются какъ одно имя: Jehovah—Elohim (у LXX—Θεός Κύριος)—Господь Богъ (Исх. 9, 30; Нав. 22, 22; 1 Цар. 6, 20; 2 Цар. 7, 18—19; 1 Цар. 17, 16—26; Пс. 83, 9 и 12; Іон. 4, 6 по подл. тексту). Такое употребленіе его показываетъ, что никто изъ древнихъ евреевъ не видѣлъ въ немъ что-либо противное истинѣ единства Божія. Что же касается

еть и арабскому корню, имѣющему значеніе stupuit, pavore percussus fuit (Oehler, Gesenius). Соответственно этому происхожденію, наименованіе Eloach имѣетъ значеніе первоначально страха, а затѣмъ существа, возбуждающаго къ себѣ страхъ и вмѣстѣ почтеніе, поклоненіе (тоже, что греч. σέβας). Нѣкоторое подтвержденіе послѣдняго мнѣнія можно находить въ сопоставленіи имени Elohim съ раhad—страхъ (Быт. 31, 42. 53). Въ виду такого значенія Eloach—Elohim, слово Elohim прилагается въ Библии не только къ истинному Богу, но и къ ангеламъ, къ людямъ, къ богамъ языческимъ и вообще къ тому, что возбуждаетъ страхъ и чрезъ это дѣляется предметомъ удивленія, почитанія. Сн. *Лебедева*. Ветхоз. вѣроученіе. 49—50 стр. *Хрисанова* еп. Религ. др. міра. III т. 9 стр. *Феофана* еп. Тетраграмма. Прил. III, 237—242 стр.

окончания множественнаго числа этого имени, то это только своеобразная лингвистическая форма; по изслѣдованіямъ филологовъ-гебраистовъ въ отношеніи къ истинному Богу она употреблялась не для обозначенія идеи множественности въ количественномъ смыслѣ, а для означенія Божества вообще (въ томъ же значеніи, что *Deitas*, *Θεϊότης*, *Gottheit*, Божество) и ближайшимъ образомъ для выраженія неисчерпаемой полноты и множественности свойствъ Божества (т. е. въ смыслѣ: Богъ единъ, но силъ у Него неисчислимое множество), а также для обозначенія высочайшаго величія Существа, называемаго этимъ именемъ, возбуждающаго къ Себѣ со стороны человѣка чувства страха и почтенія ¹⁾. А своеобразное употребленіе иногда этого имени—при сказуемомъ въ единственномъ числѣ (въ тѣхъ только случаяхъ, гдѣ *Elohim* указываетъ на Бога въ Его истинномъ значеніи) даетъ основаніи къ предположенію, что это имя указывало на единство въ жизни Божества при множествѣ силъ въ Богѣ и при безграничной полнотѣ Его жизни. Болѣе же посвященнымъ въ таинства вѣры эту свою особенность оно могло открывать и нѣчто болѣе глубокое, таинственное въ познаніи Божества, указывая на таинство Св. Троицы (особенно Быт. 1, 1. 26; 3, 22; 11, 7).

Отъ всѣхъ этихъ именъ отличается особое имя Божіе, торжественно провозвѣщенное Моисею Самимъ Богомъ при купинѣ. Это святое (Лев. 20, 3), славное и страшное (Втор. 28, 58)

¹⁾ Употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ гораздо многообразнѣе и обширнѣе, нежели въ новѣйшихъ языкахъ. Кромѣ выраженія идеи множественности, оно служитъ часто къ образованію понятий высшихъ, отвлеченныхъ изъ понятій низшихъ, конкретныхъ, или къ усиленію мысли и значенія слова и содержащагося въ немъ понятія, для обозначенія высшей степени силы, величія, господства, совершенства. Примѣры: *schamaïm*—небо, въ смыслѣ безграницаго небеснаго пространства, *maïm*—вода въ значеніи водной стихіи, *chaschekim*—тьма, *zecunim*—старость, *chaim*—жизнь, *panim*—лице, *baalim* отъ *baal*, *Adonim* отъ *Adonai*, *Kedoschim*—Святѣйшій и др. См. *Гезеніуса В.* Еврейская грамматика. Перев. проф. Коссовича. Спб. 1874 г. § 108. Равнины окончаніе множественнаго числа въ имени *Elohim* обыкновенно объясняютъ или въ смыслѣ особеннаго почтенія, приличнаго Существу Высочайшему (*consuetudo honoris*), или въ смыслѣ соединенія многихъ силъ и совершенствъ въ одномъ Существѣ (см. у В. Д. Кудрявцева, II т. 2 вып. соч. 15—16 стр., у еп. Хрисанва, 13—17 стр.).

имя Божіе—*Іегова*. *И рече Богъ къ Моисею* (при хоривскомъ богоявленіи), глаголя: *Азъ есмь Сый; и рече: тако речеши сыномъ израилевымъ; Сый* (Iehovah, '() אֲנִי) *посла мя къ вамъ... И сіе имя Мое есть имя вѣчное* (Исх. 3, 14—15)¹⁾. Въ словахъ Божіихъ Моисею при второмъ, бывшемъ въ Египтѣ богоявленіи: *Я Господь* (Iehovah). *Являлся Я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ „Богъ всемогущій“* (El Schaddai); *а съ именемъ Моимъ „Господь“* (Iehovah), *не открылся имъ* (Исх. 6, 2—3), оно представляется, повидимому, совершенно новымъ, въ первый разъ открытымъ Моисею, что и подаетъ поводъ утверждать, будто въ немъ содержится новое воззрѣніе на Божество, отличное отъ древне-еврейскаго ученія о Богѣ. Но такъ только повидимому. На самомъ дѣлѣ въ эпоху явленія Моисея въ качествѣ пророка и избранія его на служеніе народу Божію имя Іеговы не было безусловно новымъ. Оно было извѣстно еще до Моисея. Яснымъ доказательствомъ тому служить то, что Моисей, прежде чѣмъ описать откровеніе этого имени, въ первой своей книгѣ (кн. Бытія) употребилъ это имя до 160 разъ. Оно влагается имъ въ уста говорящихъ, начиная отъ созданія челоѣка: Ева при рожденіи своего первенца говоритъ: *пріобрѣла я челоѣка отъ Господа*—Іеговы (Быт. 4, 1); о временахъ жизни ея внука—Эноса бытописатель замѣчаетъ: *тогда начали призывать имя Господа* — Іеговы (4, 26), — *призывать*, правильнѣе думать, въ томъ смыслѣ, что тогда совершилось установленіе общественнаго и открытаго богослуженія, которое до этого времени было домашнимъ и свободнымъ бого-

¹⁾ Имя, которымъ Богъ называлъ Себя Моисею, состоитъ изъ 4-хъ еврейскихъ буквъ и потому называется *тетраграммъ*. По іудейскимъ преданіямъ правильное произношеніе этого имени потеряно со времени разрушенія іерусалимскаго храма. Наиболѣе принятое у насъ произношеніе его „Іегова“. Доводы въ пользу правильности этого произношенія см. у проф. *Саблукова* Сличеніе мохамметанскаго ученія о именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ. Каз. 1872 г. 172—177 стр. На западѣ (въ ученomъ мірѣ) отдается предпочтеніе чтенію тетраграммы, предложенному Евальдомъ—„Jahveh“. Пр. Теофанъ въ своемъ изслѣдованіи „Тетраграмма“ (1 гл.) чтеніе „Jahveh“ признаетъ „наиболѣе правдоподобнымъ“ изъ всѣхъ возможныхъ чтеній. Въ сокращенной формѣ это имя произносилось такъ: Iau или Iao, равно и такъ: Ieu, Iu, Io, Ia; въ такомъ видѣ оно встрѣчается въ собственныхъ именахъ періода времени до Моисея (Зедеръ).

служениемъ отдѣльныхъ лицъ и семействъ; имя Іеговы произносятъ Ламехъ и сынъ его Ной, Сарра, Агарь и Авраамъ (Быт. 16, 13; 22, 14), равно и Еліезерь и родственники его въ Месопотаміи; это имя произноситъ Исаакъ, коего союзники филистимскіе также знаютъ Іегову и признаютъ своимъ всемогущимъ Богомъ (Быт. 26, 22. 28), произносятъ его Іаковъ и жены его Лія и Рахиль. Въ имени матери Моисея—Іо-хаведа (Исх. 6, 20; Числ. 26, 59), что значитъ: слава, честь Іеговы, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ именахъ, принадлежащихъ древнимъ родамъ (1 Цар. 2, 24; 7, 3. 8), также видятъ указаніе на употребленіе этого имени до Моисея. Откровеніе его Моисею было не открытіемъ самаго имени „Іегова“, какъ новаго, а откровеніемъ или выясненіемъ для евреевъ новыхъ, заключающихся въ имени, свойствъ ¹⁾. Значеніе его таково: какъ означающее: *Азъ есмь Сый*, имя Іегова заключаетъ въ себѣ, очевидно, идею вѣчности, самобытности, неизмѣняемости, полноты бытія въ абсолютно-личномъ Богѣ ²⁾. Но откровеніе такихъ свойствъ въ связи съ из-

¹⁾ Въ Исх. VI, 3 рѣчь идетъ не о самой тетраграммѣ, какъ имени, а о свойствахъ божественномъ, тетраграммою обозначаемомъ. Русскій переводъ: „Я являлся Аврааму, Исааку и Іакову *съ именемъ „Богъ всемогущій“*—не точенъ. Точнѣе было бы передать мысль еврейскаго подлинника: являлся „какъ Богъ всемогущій“ или „въ свойствахъ Бога всемогущаго“ (въ Вульгатѣ и переведено: in Deo omnipotente). Но если въ первомъ членѣ періода рѣчь идетъ о свойствахъ божественномъ, то ясно, что и во второмъ рѣчь можетъ быть только о свойствахъ же, хотя бы въ текстѣ и говорилось объ имени. Этого требуетъ параллелизмъ противоположенія, находящійся въ Исх. VI, 3. Выраженіе „не открылся имъ“ также не точно передаетъ мысль подлинника; точнѣе (примѣнительно къ Іезек. 20, 9) было бы ее передать словами—„не былъ познанъ“. Тогда все выраженіе говорило бы не о томъ, что Богъ не открылъ Своего имени „Іегова“ патриархамъ; а о томъ, что Онъ не былъ познанъ ими въ свойствахъ Іеговы. Изъ описанія хоривскаго откровенія (Исх. 3 гл.) также можно видѣть, что въ этомъ откровеніи предлагается не возвышеніе новаго имени, а только возобновленіе въ сознаніи народа древняго, быть можетъ отчасти и забытаго имъ, патриархальнаго имени, подъ которымъ Богъ являлся нѣкогда праотцамъ и давалъ имъ Свои обѣтованія. Совершенно новое, неизвѣстное народу, имя, при описываемыхъ тамъ обстоятельствахъ, не могло бы возбудить въ евреяхъ довѣрія къ Моисею. Сн. еп. Теофана. Тетраграмма. 144—147 стр.

²⁾ Евр. „ehjeh ascher ehjeh“, въ перев. LXX—*Εγώ εἰμι ὁ, ὃν*, въ Вульгатѣ—*Ego sum, qui sum*. Въ новѣйшее время слова еврейскаго подлинника переводятся нѣкоторыми (преимущественно изъ западныхъ библеистовъ) въ смыслъ: „Я буду, чѣмъ Мнѣ слѣдуетъ быть“, „Я буду, чѣмъ

браніемъ Моисея въ пророка и вождя еврейскаго народа и призванія самого народа, чтобы исполнить на немъ обѣтованія, данныя патріархамъ (Исх. 3 гл.), показываетъ, что имя Іегова, кромѣ такого своего значенія, содержитъ въ себѣ указаніе и на нѣкоторыя особыя свойства, имѣющія отношеніе къ исторіи богоизбраннаго народа, призваннаго Богомъ послужить тайнѣ спасенія человѣчества и самому спасенію. Называя Себя Іеговою, Господь указывалъ тѣмъ, что благоволившіи явить чрезъ избранный народъ спасеніе человѣчеству, Онъ, какъ вѣчный и неизмѣнный, исполнить свое обѣщаніе, въ ближайшее же время изведетъ евреевъ изъ Египта и освободитъ ихъ отъ рабства, введетъ въ обѣтованную праотцамъ землю, проявитъ Себя охранителемъ и спасителемъ Своего народа въ будущемъ, *Богомъ человеколюбивымъ и милосерднымъ, долготерпѣливымъ и многомилостивымъ и истиннымъ, сохраняющимъ милость въ тысячи родовъ, въ потребныхъ случаяхъ однако и наказывающимъ вину отцевъ въ дѣтяхъ дѣтей до третьяго и четвертаго* (но не въ тысячи, какъ милость) *родовъ* (Исх. 34, 6—7). Другими словами,—откровеніе Моисею имени Іегова было откровеніемъ свойствъ Бога, какъ *Бога завѣта* или союза съ народомъ еврейскимъ, Который неизмѣнно будетъ направлять судьбы его къ Своимъ высокимъ и вѣчнымъ цѣлямъ,—къ устроенію царства

буду“, т. е. проявлю Себя въ свое время въ извѣстномъ отношеніи къ человѣчеству,—въ опредѣленномъ будущемъ событіи, именно—въ воплощеніи Сына Божія. Сообразно съ этимъ вмѣсто $\delta' \Omega$ тетраграмма передается новозавѣтнымъ $\delta' \text{Ερχόμενος}$ —Грядый (Мф. 11, 3; Апок. 1, 4 8; 4, 8), и происхожденіе ея признается современнымъ первообѣтованію о спасеніи, данному прародителямъ (Быт. 3, 15). Но такимъ переводомъ и пониманіемъ тетрагмы не включается въ тетраграмму понятіе о полнотѣ бытія и жизни истинно Сущаго въ Самомъ Себѣ, а оно содержится въ ней. Есть и другіе недостатки въ этомъ истолкованіи (см. у еп. *Феофана*. 51—61 стр.). Подобное же пониманіе тетраграммы у насъ высказывали преосв. *Іоаннъ смоленскій* и *В. С. Соловьевъ*. По мнѣнію пр. *Іоанна*, въ ней указывается не просто на будущее, но на двойное будущее: на будущее (изведеніе евреевъ изъ Египта и все ветхозавѣтное домостроительство) и послѣдующее, для насъ уже настоящее (пришествіе Сына Божія и новозавѣтная церковь). Признается при этомъ, что „само по себѣ имя Іеговы выражаетъ присносущіе Божества“ (Изъ запис. на кн. *Исходъ*. Пр. Соб. 1861 г. I т. 349—363 стр.). У *В. С. Соловьева* тетраграмма имѣетъ значеніе „Грядый“ (Исторія теократіи Собр. соч. IV т. 393—395 стр.). Разборъ этихъ мнѣній см у еп. *Феофана*. Тетрагр. Прилож 225—228 стр.

благодати для всего человечества до послѣдняго его завершенія въ царствѣ славы. Раскрытіе такихъ свойствъ въ Богѣ дѣйствительно вносило нѣчто новое въ понятіе о Богѣ, что только предполагалось другими именами Божиими (особенно въ имени El Schaddai) находящимися въ Богѣ, но прямо не указывалось ¹⁾).

Такимъ образомъ въ древнихъ именахъ Божіихъ нѣтъ основанія для мысли, будто еврейскому единобожію предшествовало многобожіе. Что же касается именъ Божіихъ болѣе позднихъ — Savaoph (Zebaoth) и Adonai, то они составляли болѣе эпитеты Божества, чѣмъ самостоятельныя названія. Имя, „*Savaoph*“ означало Бога воинствъ (небесныхъ силъ—ангеловъ) или Царя славы, проявившейся во всемъ твореніи (Ис. 6, 1—3; 24, 21—23) ²⁾, а имя „*Адонай*“ „нашъ Господь“, „нашъ Владыка“,—стояло въ ближайшемъ отношеніи къ имени „*Іегова*“, такъ что когда послѣдовало запрещеніе произносить послѣднее, даже при богослуженіи, оно стало замѣнять его ³⁾).

¹⁾ Въ значеніи имени Іеговы, какъ Бога обѣтованій, Бога завѣта и откровеній еврейскому народу, безъ сомнѣнія, и причина того, почему это имя сдѣлалось со времени Моисея самымъ употребительнымъ въ устахъ израильтянина. Исповѣданіе его еврей считалъ своимъ отличительнымъ знакомъ и гордился имъ; оно прославлялось въ побѣдѣ надъ врагами (Исх. 15, 1. 3); имъ украшалось чело первосвященника; наконецъ, мало-по-малу его началъ носить и каждый представитель народа въ своемъ собственномъ имени (въ ветхомъ завѣтѣ упоминается около 190 собственныхъ именъ, соединенныхъ съ именемъ Іегова) и вырѣзывать на своемъ перстнѣ.

Изъ сказаннаго можно видѣть неосновательность рачіоналистическихъ попытокъ доказать не еврейское происхожденіе имени Іеговы. Рачіоналисты усиливаются, хотя и безплодно, отыскать слѣды тетраграммы и въ Египтѣ, и въ Вавилонѣ, у народовъ сиро-арабо-финикійскаго района и вообще у народовъ стараго и новаго свѣта, не исключая Китая и индійско-американскихъ племенъ. Критич. обзоръ этихъ мѣтвѣй см. у еп. *Теофана*. Тетраграмма. III гл.

²⁾ Объ имени Savaoph, употреблявшемся и въ соединеніи съ тетраграммой (Iehovah Zebaoth), см. у *Глаголева А.* Библейское ученіе объ ангелахъ. Кіевъ. 1900 г. 238—256 стр.

³⁾ Запрещеніе это послѣдовало, полагають, не ранѣе эпохи вавилонскаго плѣна. Основывалось оно на слишкомъ узкомъ, талмудическомъ толкованіи третьей заповѣди (Исх. 20, 7) въ связи съ Лев. 24, 16 и Исх. 3, 15. Вѣроятно, какъ и принимаютъ это, что для слова Iehovah пунктуация взята съ имени Adonai, которое въ позднѣйшее время стало замѣнять непронизносимое имя Божіе. LXX, когда переводили имя Iehovah словомъ *Kύριος*—Господь (а не словомъ *Θεός*), предполагають, имѣли въ виду это новое имя Божіе, Adonai, вошедшее въ употребленіе на мѣсто имени Iehovah (см. у еп. *Хрисанова* въ указ. сочиненіи, III т, 26 стр.).

б) Кромѣ различныхъ наименованій Божества въ ветхомъ за-
вѣтѣ, въ доказательство предполагаемаго многобожія древне-еврей-
ской религіи болѣе обычно еще указываютъ: на слова змія-иску-
сителя, что люди, вкусивши запрещеннаго плода, будутъ какъ
боги, знающіе добро и зло (Быт. 3, 5); на слова патріарха Іа-
кова о богахъ (ha-elohim), явившихся ему въ Веилѣ (Быт.
35, 7); на замѣчаніе кн. І. Навина о предкахъ евреевъ, что
они служили другимъ богамъ (24, 2); на терафимовъ или не-
большихъ челоѡкообразныхъ истукановъ (статуетокъ), вынесенныхъ
Рахилью изъ дома отца—Лавана (Быт. 31, 19. 30; сн. 35,
1—4; 1 Цар. 19, 16); на повѣствованіе кн. Судей (17 и
18 гл.) о томъ, что Миха сдѣлалъ себѣ священныя одежды и
слилъ терафимовъ и что жители колѣна Данова отняли у него
идоловъ и поставили въ своемъ городѣ, и, наконецъ, на постоя-
ную склонность евреевъ къ служенію инымъ богамъ. Но всѣ эти
указанія крайне мелочны и ничтожны сравнительно съ общимъ
ученіемъ ветхаго завѣта о единствѣ Божіемъ. Слова искусителя
относятся не къ множеству боговъ, а къ множественности людей,
имѣвшихъ будто бы сдѣлаться богами. Іаковъ, говоря о явив-
шихся ему въ Веилѣ богахъ, очевидно, разумѣлъ и ангеловъ,
видѣнныхъ имъ вмѣстѣ съ Богомъ. Служеніе предковъ евреевъ
инымъ богамъ въ Месопотаміи падаетъ на время упадка здѣсь
вѣры въ единого Бога, почему Богъ и вызвалъ отсюда Авраама.
Но что вѣра въ единого Бога тамъ совсѣмъ не угасла даже въ
это время, объ этомъ свидѣтельствуетъ вѣра самого Авраама, до-
говоръ Іакова съ Лаваномъ и 20-лѣтнее жительство его у Ла-
вана. Терафимы Рахили (называются и elohim'ами, у LXX—
идолы), правильнѣе думать, суть просто талисманы, признавав-
шіеся за охранителей домашняго благосостоянія, употреблявшіеся и
для гаданій о будущемъ; почитаніе ихъ было не столько идолослу-
женіемъ, сколько суевѣріемъ. Оно не исключало вѣры въ единого
Бога, какъ показываетъ договоръ Іакова съ Лаваномъ. При томъ
же Рахиль уже не принадлежала къ дому Авраама. Служеніе те-
рафимамъ дома Михи и колѣна Данова—факты исключительные и
самъ писатель кн. Судей смотритъ на устроеніе ими домашняго
богослуженія, независимаго отъ богослуженія при скинии, какъ на
безпорядокъ. Сопоставленіе же ихъ съ эфодомъ въ кн. Судей

(ср. Ос. 3, 4; 1 Цар. 15, 23; Іезек. 21, 21; Зах. 10, 2) даетъ основаніе думать, что они, какъ и терафимы Рахили, употреблялись суевѣрными людьми, когда являлось желаніе предугнать будущее. Что же касается частыхъ вообще отпаденій израиля къ язычеству, то причина этого не въ томъ, что древне-еврейская религія проповѣдывала многобожіе, а въ томъ, что религіи сосѣднихъ съ евреями народовъ давали просторъ чувственности и потому были привлекательны для нихъ, между тѣмъ какъ, напротивъ, ихъ религія была относительно духовною религіею, съ строгими правилами, и при томъ,—не была продуктомъ духовной жизни самого народа, а дана ему отънѣ—Богомъ.

2. Не болѣе убѣдительны и доказательства, представляемыя въ подтвержденіе мнѣнія, будто Іегова почитался евреями только богомъ *народнымъ*, единымъ не безусловно, а условно. Доказательства эти заимствуются:

а) Изъ наименованій Іеговы преимущественно *Богомъ Авраама, Исаака и Іакова* (Исх. 3, 6. 15), родоначальниковъ израильскаго народа, *Богомъ израилевымъ* (Исх. 5, 1), *Богомъ еврейскимъ* (Исх. 4, 22), вообще, изъ изображеній Его, какъ Владыки, Промыслителя и Спасителя преимущественно народа израильскаго. Но если въ св. Писаніи дѣйствительно часто указывается на особенныя отношенія Іеговы къ народу израильскому и народа Божія къ Іеговѣ, то это не потому, чтобы священные писатели ограничивали владычество Его однимъ этимъ народомъ, давая другимъ народамъ другихъ особыхъ владыкъ, но вслѣдствіе особеннаго домостроительства Божія, по которому Богъ избралъ и отдѣлилъ народъ еврейскій изъ среды всѣхъ народовъ и соединилъ его съ Собою союзомъ особеннаго завѣта. Чрезъ это, владычествуя и промышляя надъ всѣми языками, онъ сдѣлался для него преимущественно его Владыкою, Спасителемъ и Благодѣтелемъ. Такъ какъ израиль изъ всѣхъ языковъ земли по благоволенію къ нему Божію *бысть часть Господня и людіе Его* (Втор. 32, 9), *сынъ и первенецъ* Его (Исх. 4, 22), то и израиль съ своей стороны могъ называть Іегову своею частію, Богомъ въ особенности *своимъ*, по своей близости къ Нему и силѣ завѣта.

б) Изъ встрѣчающихся въ Библіи сравненій истиннаго Бога

съ богами языческими, напр., *кто подобенъ Тебѣ въ бозѣхъ, Господи* (Исх. 15, 11), изъ наименованій Его *Богомъ боговъ и Господомъ господей* (Втор. 10, 17), Богомъ великимъ *паче всѣхъ боговъ* (Исх. 18, 11), изъ всѣхъ тѣхъ выраженій, въ которыхъ языческіе боги представляются какъ бы живыми существами (напр., Исх. 12, 12; Пс. 95, 4 и др.). Но и подобныя мѣста не показываютъ, что писатели, употреблявшіе указанныя выраженія, имѣли вѣру въ какихъ-либо иныхъ боговъ, кромѣ Іеговы. Правда, они называли языческихъ боговъ богами, но называли примѣнительно къ принятому словоупотребленію; какъ иначе они могли назвать то, что всѣ называли богами? Изображенія же ихъ по мѣстамъ, какъ дѣйствительныхъ существъ, это только олицетворенія, свойственныя поэтическому, живому изображенію ¹⁾. Но что на самомъ дѣлѣ они не представляли ихъ дѣйствительными богами, это ясно изъ изображеній ими суетности и ничтожности языческихъ боговъ и всего языческаго культа. О языческихъ богахъ они говорятъ, что они *суетныя боги*, которые ничего не могутъ сдѣлать (Іер. 14, 22; Втор. 32, 21). Они не могутъ ни внимать, ни отвѣчать тѣмъ, кто имъ молится (3 Цар. 18, 26), ни вредить, ни приносить пользу (Іер. 10, 5); *всѣ они ничто, ничтожны и дѣла ихъ* (Ис. 41, 21—29; 44, 9—10; 1 Цар. 12, 21), *всѣ они совершенная пустота, дѣло заблужденія* (Іер. 51, 18). Символы боговъ—идолы, съ почитаніемъ которыхъ верѣдко отождествлялось почитаніе самыхъ боговъ, по словамъ Библіи, только дерево, камень, металлъ, вообще—дѣло рукъ человѣческихъ; *духа въ нихъ нѣтъ*; они *какъ пугало въ огородѣ* (Посл. Іер. стт. 24. 69; Втор. 4, 28; Пс. 134, 15—17; Авв. 2, 18—19) ²⁾. Язычество ветхозавѣтнымъ

¹⁾ Въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ, приводимыхъ въ подтвержденіе мысли, будто библейскимъ ученіемъ не отвергается дѣйствительное бытіе языческихъ боговъ, имя—*боговъ*—относится не къ богамъ языческимъ, но къ различнымъ существамъ, которыя по ихъ достоинству называются иногда въ св. Писаніи богами въ смыслѣ *переносномъ*, напр., въ Быт. 28, 12; 35, 7; Пс. 8, 6; 137, 1—ангелы, въ Исх. 22, 28, въ Пс. 81, 1. 6—великіе и сильные земли.

²⁾ Существо и значеніе языческихъ боговъ въ Библии обозначается слѣдующими еврейскими терминами: языческіе боги суть: *elilim*—ничтож-

ученіемъ разсматривается какъ явленіе ненормальное, какъ уклоненіе людей отъ первобытной истинной религіи вслѣдствіе нравственнаго растлѣнія и отчужденія души отъ Бога,—потемнѣнія очей, неразумія сердца (Ис. 44, 18; см. Прем. 14 гл.). Уклоненія же еврейскаго народа къ язычеству священные писатели называютъ *оставленіемъ* Господа (Втор. 31, 16; Суд. 2, 12; Іер. 3, 19 и др.), *уклономъ* отъ Него (1 Цар. 12, 20; Іез. 14, 7), *измѣною* (Ос. 5, 7; 6, 7) и *отступленіемъ* отъ Него (Ис. 46, 8), а символически—*блудодѣяніемъ* (Іер. 3, 1; Исх. 34, 15; Ос. 2, 4) и *прелюбодѣяніемъ* (Іер. 3, 8—9; 4 Цар. 9, 22; Числ. 14, 33 и др.). Закономъ же установлены строгія наказанія виновныхъ въ грѣхѣхъ идолопоклонства (Втор. 13 гл.; 17, 2—5; 28 гл.; Лев. 26 гл.)¹).

3. Что касается, наконецъ, утвержденія, будто древне-еврейское единобожіе имѣло натуралистическій характеръ, что именно евреи обоготворяли въ лицѣ Іеговы, а особенно El Schaddai, производительныя и разрушительныя силы природы, приносили Ему человѣческія жертвы и пр., то оно еще менѣе основательно, чѣмъ предъидущія²). Въ подтвержденіе его ссылаются обычныя на тѣ мѣста Писанія, въ которыхъ Богъ представляется являющимся въ громѣ и молніи, дымѣ и мракѣ (Втор. 5, 22—24; Быт. 15, 12. 17 и др.), называется *огнемъ поядающимъ* (Втор. 4, 24), гдѣ говорится, что исходившій отъ Него огонь дѣйствительно губилъ виновныхъ (Числ. 16, 35; Лев. 10, 2),

ные, т. е. не боги (*все бози*—*elohim*—*языкъ бжсове*—*elilim*; *Господь же небеса сотвори*—Пс. 95 въ подл. 96, 5; см. Пс. 96 въ подл. 97, 7—въ слав. перев. „истуканные“; Лев. 19, 4; 26, 1; Ис. 2, 8—въ слав. перев.: „мерзостн“; 18, 20; 31, 7; 10, 10; 1 Цар. 16, 26 и др.), *level*—туманъ (Втор. 32, 21; Іон. 2, 9—по слав. перев. суетная; Пс. 30, 7—по слав. суета, но особенно часто у пр. Іереми), *gilulim*—куклы, спеленатая дѣти (Лев. 26, 30; Втор. 29, 17; Езек. 14, 4; 18, 15 и др.), *habelim* отъ *habel*—пустота, облако (исчезающее), призракъ (Втор. 32, 21; Пс. 30, 7; Іон. 2, 9 Іер. 10, 3. 8. 15 и др.), *metim*—мертвые (Пс. 105, 28), *schecir*—мерзость (3 Цар. 11, 5. 7) и др. См. Пальмова М. Идолопоклонство у древнихъ евреевъ. Сиб. 1897 г. I ч. 2 гл.

¹) Подробнѣе изложеніе взгляда в. з. Писанія на содержаніе и происхожденіе язычества см. у еп. Хрисанова, 88—98 стр., у Пальмова 90—94 стр.

²) Строго говоря, натуралистическій монотеизмъ не только не есть истинный монотеизмъ, но даже и не долженъ быть такъ называемъ; такой монотеизмъ есть пантеизмъ.

что лицезрѣніе Его сопровождается смертію (Исх. 33, 20; Суд. 13, 22), на существованіе у евреевъ праздника кушей, совершавшагося на поляхъ по окончаніи жатвы и сопровождавшагося будто бы дикимъ разгуломъ и развратомъ, на жертвоприношенія Авраамомъ Исаака, Іефоаемъ дочери и пр. Но очевидно, что только желаніе унизить чистоту ветхозавѣтнаго единобожія во имя напередъ составленной теоріи можетъ вынуждать къ толкованію указанныхъ и подобныхъ имъ мѣстъ Писанія въ томъ смыслѣ, будто древне-библейское ученіе о Богѣ имѣло натуралистическій характеръ ¹⁾.

§ 28. Истина единства Божія въ новомъ завѣтѣ. Ложность многобожія и двубожія.

I. Утверждается истина единства существа Божія и въ новомъ завѣтѣ, хотя въ то же время оно и научаетъ вѣровать въ тріипостасность Божества. Еще пророки зрѣли, что времена новаго завѣта будутъ временемъ общей вѣры въ единого Бога: *и будетъ Господь (Іегова) въ Царя по всей земли: въ день онъ будетъ Господь единъ, и имя Его едино*, говорилъ пр. Захарія (14, 9; см. Ос. 2, 23). И дѣйствительно, новымъ завѣтомъ эта истина возвѣщается всему роду человѣческому. О единствѣ Божіемъ училъ и Самъ Спаситель, и апостолы.

Спаситель, на вопросъ законника: *какая есть первая всѣхъ*

¹⁾ Объясненіе этихъ мѣстъ св. Писанія см. выше (§ 19, 202 стр.). Что же касается праздника кушей, то онъ имѣлъ глубоко-религіозное значеніе (Лев. 32, 39—43), а дикаго сладострастія и разврата на этомъ праздникѣ никто ничѣмъ не доказалъ и доказать не можетъ.

Утверждая, что единобожіе въ религіи евреевъ появилось и утвердилось въ позднѣйшія времена, раціоналисты и *происхожденіе* его у нихъ объясняютъ не сверхъестественнымъ, божественнымъ воздѣйствіемъ на нихъ, а естественными причинами: природными особенностями семитическаго племени, особыми историческими и климатическими условіями жизни евреевъ и пр. Опроверженіе этихъ мнѣній см. у еп. Хрисанѣа, 66—88 стр. *Рождественскаго*. Аполлог. II т., 186—187 стр. *Яхонтова И. П.* Изложеніе и критич. разборъ мнѣнія Реяана о происхожд. евр. единобожія (Пр. къ твор. св. отц. 1884, I). *Эбрарда*. Аполлог. II т. § 306. *Бгъляева А. Д.* Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и іафетитовъ въ дѣлѣ религіознаго развитія этихъ трехъ группъ народовъ (Приб. къ твор. отц. ц. 1880 и 1881 г.).

заповѣдй? отвѣчалъ: первѣйши всѣхъ заповѣдй: слыши Израилю, Господь Богъ вашъ, Господь единъ есть (Марк. 12, 28—29; см. Втор. 6, 4). Въ молитвѣ Своей Отцу Онъ говорилъ: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебѣ единого истиннаго Бога* (Іоан. 17, 3). Истинный Богъ, по Его же словамъ, есть *единый благий* (Мѡ. 19, 17).

Апостолы, естественно, провозглашали единство Божіе всякій разъ, когда надлежало имъ обращаться ко Христу многобожниковъ—язычниковъ. Апостолъ языковъ въ Листрахъ (Дѣян. 14, 8—18), ареопагѣ афинскомъ (17, 22—31), Ефесѣ (19, 26) обличалъ многобожіе и научалъ вѣрѣ въ единого Бога, показывая, что проповѣдуемый имъ Богъ—Творецъ неба и земли и обо всемъ печется и потому Онъ одинъ есть истинный Богъ. При этомъ въ Листрахъ онъ противопоставлялъ боговъ *суетныхъ* (*μτατορος*) Богу *живому*—Творцу неба и земли (Дѣян. 14, 15). По разнымъ поводамъ таже истина повторяема была ими и новообращеннымъ. Тотъ же апостолъ языковъ писалъ коринѣянамъ по вопросу о идоложертвенныхъ: *идолъ ничтоже есть въ мірѣ, и яко никтоже Богъ имъ, токмо единъ. Аще бо и суть глаголеміи божи, или на небеси, или на земли* (боги на землѣ—императоры), *якоже суть божи мнози, и господіе мнози; но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся, и мы у Него* (1 Кор. 8, 4—6; см. Рим. 3, 29—30; Еф. 4, 6 и др.) Онъ же называетъ Бога *единымъ премудрымъ* (Рим. 14, 27; 1 Тим. 1, 17), *единымъ сильнымъ* (1 Тим. 6, 15) и *единымъ, имѣющимъ безсмертіе* (16 ст.).

II. Древно-вселенскою церковію догматъ о единствѣ Божіемъ внесенъ во всѣ употреблявшіеся въ ней символы и другія вѣроизложенія. Но представители ея не ограничивались однимъ исповѣданіемъ этого догмата въ символахъ. Побуждаемые заблужденіями многобожія и двубожія, они имѣли нужду защищать истину единства Божія и посредствомъ разсудочныхъ соображеній. Съ одной стороны, они представляли положительныя доказательства того, что истинный Богъ долженъ быть мыслимъ единымъ, а съ другой,—подвергали разбору противныя этому догмату ученія—многобожіе и двубожіе, показывая внутреннюю ихъ несостоятельность.

Истинный Богъ долженъ быть представляемъ единымъ. Это открывается, объясняли древніе учителя, прежде всего изъ самаго *понятія о Богѣ*. Богъ есть существо всесовершеннѣйшее, а съ понятіемъ высочайшаго совершенства неразлучно понятіе единства ¹⁾.—Богъ есть существо безпредѣльное и всенаполняющее Собою, а такое существо возможно одно ²⁾. Богъ есть истинно сущее, истинно же сущее есть одно, а не многія ³⁾ и др. Къ тому же заключенію приводитъ *наблюденіе надъ міромъ*. Міръ одинъ; въ жизни его усматривается постоянный порядокъ и гармонія; все направляется къ определенной цѣли. Твореніе такого міра и управленіе имъ можетъ быть дѣйствіемъ ума только единого. Если бы твореніе и промышленіе было дѣломъ многихъ, то въ случаѣ несогласнаго ихъ дѣйствія произошелъ бы безпорядокъ, а согласію въ нихъ быть нельзя. „Многочачаліе есть безначаліе“, говоритъ св. *Афанасій* ⁴⁾. Наконецъ, о единствѣ Божиѣмъ свидѣтельствуетъ *душа человѣческая* (врожденная идея о Богѣ). Въ глубинѣ души нашей есть тайное влеченіе къ Единому и нельзя склонить ее къ тому, чтобы одобряла она множество божествъ; какъ стремленіе непреодолимое, оно зависитъ въ насъ отъ Того, отъ Кого мы сами и возводимъ мысль къ единому Богу. „Слышу, говоритъ апологетъ язычникамъ, слышу: народъ, простирая руки къ небу, ничего не говоритъ другаго, какъ только поминаетъ Бога, повторяетъ: *великъ Богъ, истиненъ Богъ, если Богу угодно!* Эти слова—голосъ природы, или молитва исповѣдующаго христіанина“ ⁵⁾. Это наблюденіе

¹⁾ *Тертул.* Прот. Маркіона, I кн., 3 гл. (въ перев. Карнеева IV ч. 2 стр.). *Григор. нисск.* Оглас. сл. Предисл.

²⁾ *Ирин.* Прот. ерес. II кн. I гл. *Афанас. ал.* Сл. на язычниковъ, 6 гл. *Дамаск.* Изл. вѣры, I, 5.

³⁾ *Кирил. алекс.* De trinit. dial. 4. Сн. еп. Сильвестра, Догм. Бог. § 81.

⁴⁾ *Афанас.* Сл. на языкн. 38 гл. Ту же мысль о единствѣ Творца міра св. Афанасій доказываетъ (35—44 гл.) и инымъ образомъ, объясняя, что для созданія и управленія міромъ достаточно одного Творца, почему множество боговъ излишне, что если бы для сего требовалось участіе многихъ боговъ, то это показывало бы, что каждый изъ нихъ порознь недостаточенъ для этого, и что, слѣдовательно, всѣ они несовершенны и не суть боги. Сн. *Минуц.* Октав. 18. *Тертул.* Прот. Марк. I, 3. 5. *Дамаск.* Изл. вѣры, I, 5.

⁵⁾ *Минуц.* Октав. 18.—*Тертуллианъ*, приведя такое же свидѣтельство, восклицаетъ: „о, свидѣтельство души, по природѣ христіанки (*naturaliter*

древнихъ апологетовъ подтверждается и новѣйшими изслѣдованіями религіозныхъ вѣрованій человѣчества. Представленіе или чувствованіе единства Божія, хотя бы и темное, въ естественныхъ, политеистическихъ религіяхъ заявляетъ о своемъ присутствіи ясными признаками, — именно стремленіемъ возвысить одного какого-либо бога надъ всѣми другими, слѣдами первоначальнаго монотеизма, которые можно открыть во всѣхъ почти религіяхъ и, наконецъ, подчиненіемъ самихъ боговъ высшей ихъ таинственной силѣ рока или судьбы.

Въ опроверженіе многобожія и двубожія отцы и учителя церкви представляли и особыя доказательства.

Противъ языческаго многобожія они указывали: оно есть одно преступное отступленіе отъ древней всеобщей вѣры въ единого Бога, явившееся плодомъ невѣжественности и нравственной испорченности людей ¹⁾. Оно такъ противно богоподобной природѣ человѣческой, что это какъ бы инстинктивно сознаетъ даже простой народъ, когда обращается въ своихъ молитвахъ къ Богу единому, и такъ суевѣрно и нелѣпо, что сами же языческіе писатели — поэты и философы подвергаютъ его осмѣянію, исповѣдуя въ то же время единство Божіе ²⁾. При выясненіи же того, по-

christianae)! И произнося эти слова (великій Боже! благій Боже! что Богъ даст!), она обращаетъ взоры свои не къ капитолію, но къ небу. Опа, конечно, знаетъ жилище Бога живаго: отъ Него и оттуда сама она сви-зошла". (Аполог. 17. Сп. О свидѣт. души, 2) О томъ же у другихъ древнихъ христ. писателей: *Кипріана* каре. О суетѣ идоловъ (II ч. 6 стр. въ рус. пер. его твор. по изд. Кіевъ 1891 г.). *Лактанц.* Instit. div II, 1.

¹⁾ Это общая мысль всѣхъ древнихъ учителей церкви, обличавшихъ языческое многобожіе. У многихъ изъ нихъ (напр. Іустина муч., Климента, Кипріана, Григорія Б., Афанасія, Златоуста и др.) встрѣчается еще мнѣніе, по которому язычество {считается произведеніемъ темныхъ и злыхъ силъ, овладѣвшихъ религіозныхъ сознаніемъ человѣка съ утра-тою имъ истиннаго боговѣдѣнія, а языческіе боги отождествляются съ демонами. Вліяніе на происхожденіе язычества падшимъ духамъ усво-яетъ и откровеніе (см. ниже, Пр. Догм. Бог. II т. въ отд. о падшихъ ду-хахъ). Обзоръ древне-отеческой литературы о язычествѣ и изложеніе воззрѣній древнихъ отцевъ и учителей церкви на его происхожденіе и сущность см. у еп. *Хрисанова* Рел. древн. міра, III т. 518—627 стр.

²⁾ *Афинаг.* Прот. о христіанахъ, 5—6 гл. *Татіан.* Прот. еллин. 8—10. *Іуст.* Увѣщ. къ еллин. Апол. I, 25. *Минуц.* Октав 19—26. *Тертул.* Къ язычникамъ, II кн. (см. твор. Тертулліана въ перев. Кіев. Ак. 1910 г. I т. 38 стр. и слѣд). *Клим. ал.* Стром. VII, 4; Увѣщ. къ еллинамъ. *Афа-нас.* Сл. на язычниковъ *Август.* О градѣ Бож. IV, VI. VII кн. и др. *Кирил.* ал. Прот. Юліана, I кн. и др.

чему для здоровой мысли многобожіе должно казаться крайнимъ заблужденіемъ ума человѣческаго, христіанскіе писатели указывали на внутреннія его несообразности. „Если Богъ не единъ, то нѣтъ Бога“, съ силою и справедливостію говорилъ Тертуліанъ ¹⁾. По словамъ св. *Аванасія*, какъ „многоначаліе есть безначаліе“, такъ и „многобожіе есть безбожіе“ ²⁾. Множество боговъ невозможно. Если допустить многихъ боговъ, надобно непременно предположить, что они или различаются между собою чѣмъ нибудь (напр., по благодати, силѣ, премудрости, по времени, мѣсту и пр.), или не различаются. Если они будутъ различаться, то одинъ не будетъ имѣть чего нибудь такого, что принадлежитъ другому; слѣдовательно, это уже не будетъ Существо совершеннѣйшее, это не будетъ Богъ. А если у нихъ общи всѣ тѣ свойства, которыя относятся къ бытію и сущности и они не имѣютъ никакого различія, то нѣтъ причины, почему бы ихъ различать: тогда вѣрнѣе сказать, что одинъ Богъ, а не многіе ³⁾.

Противъ *двубожниковъ*, допускавшихъ два совѣчныхъ, враждебныя между собою начала—доброе и злое (дуализма), здравая мысль устами учителей церкви представляла слѣдующее. Система дуализма вовсе не нужна для объясненія происхожденія зла, съ каковою цѣлію она измышлена. Появленіе нравственнаго зла въ мірѣ есть дѣло сотворенной свободы. Что же касается зла физическаго, то оно не по существу своему зло, а таковымъ является только по отношенію къ намъ, и при томъ есть слѣдствіе нашего зла нравственнаго и посылается или попускается Богомъ для нашей же нравственной пользы. Слѣдовательно, вовсе нѣтъ надобности придумывать злое начало, равное началу добра, для объясненія происхожденія зла. Съ другой стороны, допускаемая этимъ лжеученіемъ два начала, доброе и злое, совершенно немислимы и составляютъ одно положительное противорѣчіе. Какъ враждебныя между собою начала, начало добра и начало зла должны быть представляемы находящимися въ постоянной взаимной борьбѣ, и при этомъ или равносильными или не равносиль-

¹⁾ Тертул. Пр. Марк. I, 3. (въ пер. Карнеева IV ч. 2 стр.).

²⁾ Аванас. Сл. на язычн. 38 гл

³⁾ Дамаск. Изл. вѣры, I, 5. Ср. Григоръ нис. Оглас сл. предисл Кирил. алекс. De trinit. с. 4 Лактанц. Divin instit. I, 3.

ными: если они равносильны, то борьба ихъ окончилась бы истребленіемъ добра и зла въ мірѣ; а если бы наоборотъ, они были неравносильны, то сильнѣйшее уничтожило бы слабѣйшее, и тогда существовало бы въ мірѣ или одно добро, или одно зло.—Можно еще предположить бытіе третьяго, высшаго начала, которое бы опредѣлило особое мѣстопробываніе каждому изъ этихъ двухъ началъ и ограждало неприкосновенность ихъ власти: но тогда, если они будутъ равны ему, будетъ уже не два, а три бога, если же будутъ подчинены ему, какъ высшему началу, то Богъ одинъ и имъ остается быть безъ права на распоряженіе міромъ ¹⁾.

ОТДѢЛЪ ВТОРЫЙ.

О БОГѢ ТРОИЧНОМЪ ВЪ ЛИЦАХЪ.

§ 29. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троицѣ. Особенная его важность и непостижимость.

Понятіями о совершенствахъ Бога, единого по существу Своему, не исчерпывается вся глубина богопознанія, какое даровано намъ въ божественномъ откровеніи. Оно вводитъ насъ въ глубочайшую тайну жизни Божества, когда изображаетъ Бога единымъ по существу и троичнымъ въ лицахъ. Знаніе этой глубочайшей тайны даетъ человѣку только откровеніе. Если до нѣкоторыхъ познаній о свойствахъ божественной сущности и до признанія единства Божія человѣкъ доходитъ путемъ собственныхъ размышленій, то до такой истины, что Богъ одинъ по существу и троиченъ въ лицахъ, что есть Богъ Отецъ, есть Богъ и Сынъ, есть Богъ и Духъ Святый, что „въ сей Св. Троицѣ ничтоже первое или послѣднее, ничтоже болѣе или менѣе, но цѣлы три вѣпостаси, соприисносущны суть себѣ и равны“ (сумв. св. Аѳанасія),—до этой истины не можетъ возвыситься естественными силами никакой человѣческой разумъ, измыслить ее не въ состояніи ника-

¹⁾ Дамаск. Точн. изд. пр. в. IV, 20. Сн. Тертул. Прот. Марк. I кн. 1—5 гл. Аѳанас. Сл. на язычн. 2—7. Григор. Б. Пѣсн. таинств., сл. 4, о мірѣ (IV т.). Васил. В. На Шестодн. Бес. II (I ч. 26—29 стр. по изд. 1891 г.). Кирилл. іер. Оглас. поуч. VI, 13.

кая человѣческая мудрость. Догматъ о троичности лицъ въ Богѣ есть догматъ *богооткровенный* въ *особенномъ* и *полнѣйшемъ* значеніи этого слова, догматъ собственно *христіанскій*. Исповѣданіе этого догмата отличаетъ христіанина и отъ іудеевъ, и отъ магометанъ, и вообще отъ всѣхъ тѣхъ, которые знаютъ только единство Божіе (что исповѣдывали и лучшіе изъ язычниковъ), но не знаютъ тайны о тріпостасности Божества.

Въ самомъ христіанскомъ вѣроученіи этотъ догматъ есть догматъ *коренной* или *основной*. Утвержденіе его служитъ основаніемъ всего христіанства и христіанскаго вѣроученія. Безъ признанія трехъ лицъ въ Богѣ нѣтъ мѣста ни ученію о Богѣ Икупительѣ, ни ученію о Богѣ Освятителѣ, такъ что, можно сказать, христіанство какъ въ цѣломъ своемъ составѣ, такъ и въ каждой частной истинѣ своего ученія опирается на догматъ о Св. Троицѣ. Вотъ почему изложеніе ученія о Св. Троицѣ составляетъ главное содержаніе всѣхъ символовъ, какія употреблялись и употребляются въ православной церкви, равно какъ и всѣхъ частныхъ исповѣданій вѣры, написанныхъ по разнымъ случаямъ пастырями церкви.

Являясь краеугольнымъ догматомъ христіанства, догматъ о Пресвятой Троицѣ въ то же время есть и *самый непостижимый*, и не для людей только, но и для ангеловъ. *Никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѡ. 11, 27). Совершеннѣйшая непостижимость этого высочайшаго догмата обуславливается самой сущностію его. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о самомъ Существѣ безконечномъ, человѣческій разумъ, ограниченный по самой природѣ своей, является безсильнымъ вмѣстить въ свои узкія разсудочныя понятія понятіе безконечнаго. Не объясняетъ сущности этого догмата и откровеніе; оно только указываетъ на бытіе Отца, Сына и Св. Духа въ тріпостасномъ существѣ Божіемъ (Мѡ. 28, 19 и др.), но того, какъ существуетъ Троица въ своей сущности, не разъясняетъ, и понятно почему. Причина этого та, что нѣтъ образовъ для представленія въ нашемъ понятіи этого возвышеннѣйшаго изъ всѣхъ догмата, и нѣтъ словъ въ языкѣ человѣчества для его выраженія. Самое живое воображеніе и самый проникательный умъ человѣческій не могутъ постигнуть: какимъ образомъ въ Богѣ три лица, изъ которыхъ каждое есть Богъ, не три Бога, а одинъ Богъ?

Какимъ образомъ можетъ существовать и дѣйствительно существуетъ такое отношеніе между природою и лицомъ, каково въ Богѣ, т. е. единство природы и тринность въпостасей, когда на всегдашнемъ опытѣ мы видимъ иной совершенно образъ соотношенія между существомъ и личностію, образъ внутренняго тождества или сліянія природы съ личностію въ формѣ индивидуума? Какимъ образомъ всѣ лица Св. Троицы остаются совершенно равными между собою и въ то же время такъ различными, что одно изъ нихъ является началомъ другихъ, а другіе зависимы отъ него по бытію, Сынъ—черезъ рожденіе, Духъ Св.—черезъ исхожденіе? По обычнымъ человѣческимъ представленіямъ такое отношеніе между лицами—признакъ подчиненности однихъ другимъ. Что такое, наконецъ, въ Богѣ рожденіе и исхожденіе, и какое различіе между ними? Все это вѣдомо только Духу Божію: *Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10).

Указанными свойствами этого догмата—его важностію въ системѣ христіанскаго вѣроученія и непостижимостію—объясняется и вся его исторія. Сколько ни старались въ разныя времена постигнуть его человѣческіе умы, побуждаемые къ тому его важностію,—они никогда не могли ни понять, ни опровергнуть его. Они могли извратить его, или не вѣровать въ него, но чтобы уяснить или опровергнуть его,—этого сдѣлать они были не въ состояніи. Усилія человѣческаго разума въ отношеніи къ этому догмату поэтому должны направляться не къ уясненію самой сущности догмата, а лишь нашей вѣры въ него и ея основаній, чтобы представить его въ видѣ болѣе доступномъ для себя.

§ 30. Исторія догмата о Святой Троицѣ.

Такую раздѣльность и отчетливость, съ какою церковь преподаетъ своимъ членамъ ученіе откровенія о Св. Троицѣ, оно получило въ церкви постепенно, въ связи съ возникавшими ложными о Св. Троицѣ ученіями; поэтому прежде изложенія откровеннаго и церковнаго ученія объ этомъ догматѣ, для яснѣйшаго его уразумѣнія, является необходимымъ обзоръ неправильныхъ ученій о Св. Троицѣ, по поводу которыхъ раскрывалось и уяснялось

представителями церкви содержаніе откровеннаго ученія объ этой тайнѣ и составлялись церковныя вѣроопредѣленія. Соотвѣтственно различію лжеученій, возникавшихъ въ разныя времена, и церкви въ извѣстныя времена раскрывала преимущественно тѣ стороны догмата, которыя извращались еретиками. Въ исторіи этого постепеннаго раскрытія ею догмата о Св. Троицѣ можно различать слѣдующіе три періода: 1) изложеніе догмата до появленія аріанства, когда раскрывалось преимущественно ученіе объ *ипостасности* божескихъ лицъ при единствѣ Божества; 2) опредѣленіе ученія о *единосущіи* при ипостасности божественныхъ лицъ въ борьбѣ съ аріанствомъ и духоборчествомъ; 3) состояніе церковнаго ученія о Троицѣ въ дальнѣйшее время,—послѣ окончательнаго опредѣленія его на второмъ вселенскомъ соборѣ.

Періодъ первый.—Въ самыя первыя времена христіанства не было полно и точно выражено все содержаніе откровеннаго ученія о Св. Троицѣ. Исповѣдывали Отца и Сына и Св. Духа въ формулѣ крещенія, въ символахъ вѣры, развившихся на основаніи этой формулы, взятой изъ евангелія (Мѡ. 28, 19), въ словословіяхъ Св. Троицы, богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и мученическихъ исповѣданій вѣры, но въ частнѣйшія опредѣленія свойствъ и взаимныхъ отношеній лицъ Св. Троицы не входили. Такъ отнеслись къ этому догмату тѣ именно изъ первенствующихъ христіанъ, которые смотрѣли на христіанское ученіе не какъ на ученіе человѣческое, а какъ на непреложное слово Божіе; усвоивъ его живою вѣрою, они содержали это ученіе во всей чистотѣ, ничего не измѣняя, не прибавляя и не убавляя въ немъ, равно не усиливаясь и рѣшать неразрѣшимые вопросы, представляемые этимъ ученіемъ. Представителями этой части христіанъ были *мужи апостольскіе*. Въ своихъ писаніяхъ, по формѣ большею частію посланійхъ, они, когда говорили о Троицѣ, то повторяли почти съ буквальною точностію изреченія апостольскія, считая излишнимъ что-нибудь говорить отъ себя; въ умахъ и сердцахъ ихъ современниковъ было еще живо и памятно слово апостольское ¹⁾.

¹⁾ *Литература* по вопросу о состояніи церковнаго ученія о Св. Троицѣ въ первые три вѣка: *Болотовъ В. В.* проф. Уч. Оригена о Св. Троицѣ. Спб. 1879 г. *Его же.* Лекціи по церковной исторіи, Спб. 1910 г. II вып.

Другіе изъ первенствующихъ христіанъ не были въ состояніи измѣнить главнѣйшихъ и привычныхъ воззрѣній іудейства или языческой философіи, а вмѣстѣ съ этимъ—усвоить и новое понятіе о Богѣ, даваемое христіанствомъ; среди такихъ христіанъ обнаружались и первыя попытки примирить свои прежнія воззрѣнія съ новыми; плодомъ этихъ попытокъ было появленіе ересей т. н. *іудействующихъ* и *гностиковъ*. Иные же изъ христіанъ сосредоточивали преимущественное вниманіе на этомъ догматѣ, стараясь съ философской точки зрѣнія дать объясненіе непонятныхъ и, по ихъ мнѣнію, противорѣчивыхъ сторонъ въ этомъ догматѣ; но такъ какъ въ своихъ разъясненіяхъ догмата они полагались болѣе на свой разумъ, чѣмъ на ученіе откровенія, то впали также въ ересь, извѣстную подъ именемъ *монархіанства*.

Еретики *іудействующие*, воспитанные на буквѣ закона Моисеева, въ которомъ сказано: *слыши, Израилю, Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть* (Втор. 6, 4), не различали никакихъ лицъ въ Богѣ ¹⁾. Во Христѣ, по ихъ ученію, хотя и обитало высшее, божественное начало, но не вѣпостасъ Сына Божія, второго лица Св. Троицы, имѣющаго вѣчное бытіе отъ Отца чрезъ рожденіе. Христосъ—только лучшій изъ людей чловѣкъ, есте-

Спаскаго А. А. проф. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. I т. Серг. пос. 1906 г. Введеніе. Исторія ученія о Св. Троицѣ въ первые три вѣка христіанства. 1—127 стр. Орлова А. Тринитарныя воззрѣнія Иларія пиктавійскаго. Серг. пос. 1908 г. §§ 1—10. Свящ. Г. Малеванскаго. Догм. система Оригена. Кіевъ. 1870. Д. О. Гусева. Ересь анти-тринитаріевъ III го вѣка. Каз. 1872. *Его же*. Догм. сист. св. Иринея лон. въ связи съ гност. уч. II в. (Пр. Соб. 1874, II—III). В. А. Снегирева. Уч. о лицѣ І. Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ хр. Каз. 1870 г. Знаменскаго И. Уч. о Богѣ—Словѣ у вост. апологетовъ II в. Каз. 1882. Въ системахъ Догматики—подробнѣе другихъ у еп. Сильвестра, §§ 94—112.

¹⁾ Еретикамъ іудействующаго направленія древніе писатели (Иринеи, Епифаній, Ипполитъ, Евсевій и др.) усваиваютъ наименованія: *евіоневъ* (отъ евр. „евіонъ“—бѣдный), *назаревъ* (это не то же, что іудействующие христіане, отступавшіе отъ общецерковнаго ученія только въ томъ, что считали обязательнымъ исполненіе закона Моисеева для христіанъ изъ іудеевъ), послѣдователей *Керина* и *елкезистовъ*. По характеру воззрѣній одни изъ нихъ были сторонниками сліянія христіанства съ *чистымъ* ветхозавѣтнымъ іудействомъ (назарей, евіоней), другіе (Кериневъ и елкезансты) поддали вліянію восточныхъ религіозно-философскихъ ученій и явились іудействующими—гностиками. Іудействующие обоихъ направленій продолжали существовать въ пограничныхъ странахъ Палестины до конца IV вѣка.

ственнымъ образомъ родившійся отъ Іосифа и Маріи; на него лишь въ большемъ изобиліи, чѣмъ на другихъ людей, начиная съ Адама, излилась особая безличная божественная сила или полнота даровъ Св. Духа, чрезъ соединеніе съ которою Онъ сдѣлался Мессією и Сыномъ Божиимъ. Ученіе ихъ о Св. Духѣ—неизвѣстно, но уже ученіе о Сынѣ Божіемъ показываетъ, что истину единства Божія они утверждали путемъ совершеннаго отрицанія ученія о Св. Троицѣ.

Одновременно съ іудействующими христіанскимъ ученіемъ о Богѣ занимались и полухристіанскіе философы, называвшіе себя *гностиками* ¹⁾. Держась воззрѣній крайняго дуализма на отношеніе между Богомъ и міромъ, духомъ и матерією, они выставили основнымъ положеніемъ своего ученія мысль, что Богъ, безъ потери Своего божества, не можетъ воплотиться, такъ какъ матерія есть принципъ зла; отсюда и воплотившійся Сынъ Божій не можетъ быть Богомъ. По общему рѣшенію всѣхъ гностиковъ, Онъ есть не что иное, какъ эонъ, эманация божественной сущности, лице несомнѣнно божественной природы, но только чрезъ истеченіе отдѣлившееся отъ верховнаго Бога и въ силу этого отдѣленія не обладающее истинными божественными совершенствами Своего Отца. При этомъ Онъ не одинъ только исшелъ изъ глубины Божества (*Βυθός*), а прежде Него, вмѣстѣ съ Нимъ и чрезъ Него выступилъ изъ той же глубины еще цѣлый рядъ такихъ же эоновъ, такъ что вся полнота (пиромы) Божества заключаетъ въ себѣ отъ 30 до 365 разныхъ сущностей. Къ числу такихъ же эоновъ, какъ Сынъ, относили гностики и Духа Святаго. Въ этихъ измышленіяхъ гностической фантазіи нѣтъ ничего даже похожаго на христіанское ученіе о Св. Троицѣ; тѣмъ не менѣе свое ученіе гностики выдавали за ученіе Спасителя, сообщенное Имъ только нѣкоторымъ избраннымъ лицамъ, „могущимъ разумѣть въ притчахъ“, а самихъ себя именovali

¹⁾ Гностицизмъ представляетъ собою смѣсь самыхъ разнообразныхъ элементовъ: языческихъ (особенно Зороастра), іудейскихъ, христіанскихъ, Платоновыхъ, Филоновыхъ и др. Начало этому направленію положено было еще въ вѣкъ апостольскій (Симонъ волхвъ, Менаандръ, докеты и николаиты), но цѣлыя гностическія системы развились во II вѣкѣ. Они извращали не только догматы о Св. Троицѣ, но и все христіанское вѣроученіе, какъ это дѣлали и іудействующіе.

христіанами, и при томъ—*совершенными христіанами* (*perfectisimois*).

Въ борьбѣ съ ересями іудействующихъ и гностиковъ и положено было начало научно-богословскому раскрытію ученія о Св. Троицѣ. Сдѣлано это было *христіанскими апологетами*—св. Іустиномъ мученикомъ, Татіаномъ, Авинагоромъ, св. Теофиломъ антiохійскимъ, особенно антигностиками—Иринеемъ ліонскимъ и Климентомъ алекс. Раскрывалось ими ученіе о Св. Троицѣ въ томъ же духѣ, какъ и у мужей апостольскихъ, но лишь съ употребленіемъ тѣхъ научныхъ пріемовъ, какіе были въ ходу въ ихъ времена и употреблялись еретиками. Правда, подъ вліяніемъ разныхъ философскихъ и теософическихъ теорій, господствовавшихъ въ ихъ время (особенно теософіи Филона и его ученія о Логосѣ), и за недостаткомъ установившейся точной богословской терминологіи, они иногда допускали недостаточно точныя и ясныя выраженія о лицахъ Св. Троицы, особенно въ ученіи о Логосѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, но въ нихъ влагался ими въ общемъ согласный съ духомъ и характеромъ христiанской истины смыслъ. Всѣ они одинаково исповѣдывали, что есть Богъ единый и безначальный, есть вѣчный (у иныхъ—только предмѣрный) и единосущный Отцу Сынъ Божій, личный Богъ—Слово, воплотившійся въ Іисусѣ Христѣ, есть, наконецъ, Духъ Святый, вѣчно исходящій отъ Отца, Богъ личный и самостоятельный. Но такъ какъ главное вниманіе противниковъ христiанства обращено было на Сына Божія, Его природу и достоинство, на Его заслуги, то и апологеты подробнѣе раскрывали лишь ученіе о Сынѣ Божіемъ, Его божествѣ, въпостасномъ различіи отъ Отца и единствѣ съ Отцемъ. При этомъ апологеты, желая приблизить къ уразумѣнію язычниковъ христiанское ученіе о Сынѣ Божіемъ, *Имъ же вся быша*, развили теорію двойственнаго Слова: а) *Λόγος ἐνδιάθετος*, Слово имманентное, сущее въ Богѣ, и б) *Λόγος προφορικός*, Слово въ явленіи, открывшееся въ мірѣ. По Теофилу антiохійскому, въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу—это, *Λόγος ἐνδιάθετος*, и *Богъ* бѣ Слово: *вся Тѣмъ быша*—*Λόγος προφορικός*. Рожденіе Богомъ Сына—Логоса, посредника между Богомъ и міромъ, ставилось ими въ зависимость отъ творенія міра, и если бы Богъ не восхотѣлъ создать міра, то и рожденіе Логоса,

проявленіе Его во внѣ въ качествѣ отдѣльной вѣпостаси было бы излишне; внѣ отношенія къ міру Логосъ оставался бы только свойствомъ природы Божіей ¹⁾. О Духѣ Св. писатели II вѣка говорили только въ краткихъ и общихъ чертахъ, хотя вѣру въ Духа Св., какъ вѣчную, самостоятельную божественную вѣпостасъ, выразили ясно.

Ясное выраженіе церковными писателями II вѣка ученія о трехъ божественныхъ лицахъ естественно возбуждало вопросъ объ отношеніи этого ученія къ догмату о единствѣ Божіемъ. Нѣкоторымъ казалось невозможнымъ безъ противорѣчія ученію о единствѣ Божіемъ признавать троичность лицъ въ Богѣ. Всѣ трудности для усвоенія догмата о тріевѣпостасности Бога казались имъ происходящими изъ ученія о вѣпостасномъ бытіи Логоса,—„второго Бога“, воплотившагося въ лицѣ І. Христа, и, слѣдовательно, устранимыми чрезъ отрицаніе или божества І. Христа или вѣпостаснаго бытія Слова. Но не хотѣли христіане съ такими воззрѣніями совершенно отдѣляться, подобно іудействующимъ и гностикамъ, отъ церкви и отвергать вполне или безусловно ученіе о спасеніи во Христѣ (*oikonomia*). Плодомъ попытокъ такихъ людей раскрытъ ученіе о лицѣ І. Христа такъ, чтобы оно не стояло, какъ возраженіе, противъ истины единства Божія—монархіи и самимъ не показаться отречшимися отъ христіанства, было появленіе новаго лжеученія о Св. Троицѣ,—*монархіанства*. Монархіанское движеніе направилось по двумъ путямъ. Одни изъ монархіанъ учили, что І. Христосъ—простой человекъ, а не Богъ, другіе, напротивъ,—что Онъ и есть именно Самъ единый Богъ. Истина о единствѣ Божіемъ у тѣхъ и другихъ утверждалась прочно и неизмѣнно. „Монархіи держимся“ (*monarchiam tenemus*), говорили люди этого образа мыслей, съ гордостію противопоставляя себя прочимъ христіанамъ (свидѣтельство Тертуліана). Но тѣми и другими, очевидно, одинаково извращалось все ученіе о Троицѣ. Монархіанство въ первой формѣ называется *динамистическимъ*, также *эвонейскимъ*, въ послѣдней—*модалистическимъ*, иначе—*патрипассіанскимъ*.

¹⁾ Такую теорію развивали Іустинъ муч., Теофилъ, Татіанъ. Св. Иринеѣ былъ противникомъ этой теоріи. См. у проф. Спасскаго 7—20 стр.

Первыми представителями динамистическаго монархіанства были: византіецъ *Θεοδοτὴς Κοζεβνικῆς* (ок. 190 г. въ Римѣ), *Θεοδοτὴς Банкиρῆς* (ок. 200 г.) и *Αρτεμονῆς* (въ нач. III в.) ¹⁾. Ученіе ихъ представляетъ простѣйшій и грубѣйшій видъ монархіанства, имѣющій въ себѣ мало христіанскаго. Сущность его такова: Богъ, какъ безусловно единый, не имѣетъ у Себя никакого вѣстаснаго Слова, Который бы могъ воплотиться во Христѣ. Христосъ хотя и родился сверхъестественнымъ образомъ, но простой человѣкъ (*ψιλὸς ἀνθρώπος*), который могъ существовать до явленія въ мірѣ развѣ въ предопредѣленіи Божіемъ. Отъ другихъ пророковъ отличало Его лишь высшее благочестіе (*ἀρετὴ*) и обитавшая въ Немъ преимущественнымъ образомъ *сила Божія* или Духъ Божій (Лук. 1, 35). Впрочемъ Онъ и не есть высочайшее явленіе въ исторіи. Выше Его стоитъ Его первообразъ—священникъ Мелхиседекъ (ученіе Θεοδοτᾶ Банкира и его послѣдователей—мелхиседекитовъ). Богомъ Онъ никогда не былъ. О Духѣ Св. эти еретики ничего не говорили. Названными еретиками, такимъ образомъ, отрицалась не только *Τροίτσα ὑποστάσεω*, но не оставлялось, повидимому, мѣста и *Τροίττις ἀποκροφένια*. Лжеученіе это распространялось главнымъ образомъ въ Римѣ, но не имѣло многихъ послѣдователей. Въ главномъ своемъ пунктѣ, именно, что І. Христосъ есть простой человѣкъ, оно было опровергнуто уже прежде, въ борьбѣ съ іудействующими и гностицизмомъ, почему не вызвало противъ себя значительнаго числа сочиненій со стороны учителей церкви.

Высшей степени своего развитія и окончательной обработки динамистическій монархіанизмъ достигъ у *Παύλου σαμοσαττικῶ* († ок. 272 г.). Основа его ученія таже, что и у предшественниковъ, но прибавлены нѣкоторыя подробности. Существуетъ, училъ онъ, единая божественная личность (*ἓν πρόσωπον*). Отецъ, Сынъ и Духъ Св. не суть самостоятельныя божественныя личности, а только божественныя силы, т. е. силы одного и того

¹⁾ Возникновенію лжеученія этихъ еретиковъ предшествовало появленіе въ М. Азіи въ концѣ II в. т. н. *αλογοῦς*, по сущности ихъ ученія малоизвѣстна. На основаніи того, что они отрицали подлинность и авторитетъ евангелія ап. Іоанна и Апокалипсиса и нѣкоторыхъ другихъ свѣдѣній о нихъ, полагають, что они отвергали ученіе и о самомъ „Словѣ, проповѣданномъ отъ Іоанна“ (*Επιφρ.* Ер. 51).

же Бога. Если же Писаніе говорить, повидимому, о трехъ лицахъ въ Божествѣ, то это только три разныя имени, прилагаемыя къ одному и тому же лицу. Въ частности, Сынъ, называемый въ Писаніи также Логосомъ и Мудростію Божіею, не есть отличная и отдѣльная отъ Отца божеская вѣпостась, а есть тоже самое въ Богѣ, что въ человѣкѣ умъ. Человѣкъ пересталъ бы быть человѣкомъ, если бы отнять у него умъ; такъ и Богъ пересталъ бы быть личностію, если бы отнять и обособить отъ Него Логосъ. Логосъ—это вѣчное самосознаніе въ Богѣ и въ этомъ смыслѣ единосущенъ (*ὁμοούσιος*) съ Богомъ. Этотъ Логосъ, проявившійся во вѣ въ твореніи и промышленіи о мірѣ, обитавшій въ пророкахъ, вселился и въ Христа, но полнѣе, чѣмъ вселялся въ другихъ людей, и дѣйствовалъ чрезъ Него въ ученіи и чудесахъ. Подъ вліяніемъ обитавшей въ Немъ, „какъ другой въ другомъ“, божественной силы Христосъ—простой человѣкъ, родившійся отъ Духа Св. и Маріи, достигъ самой высшей, возможной для человѣка святости и сдѣлался Сыномъ Божіимъ въ несобственномъ и несущественномъ смыслѣ,—въ томъ же, въ какомъ и другіе люди называются сынами Божіими.—Какъ только сдѣлалось извѣстнымъ ученіе Павла самосатскаго, противъ него вооружились всѣ современные ему предстоятели церкви. Обличали его устно и письменно всѣ знаменитые въ то время пастыри церкви—Діонисій алекс., Фирмилліанъ каппадокійскій, Григорій чудотворецъ и др. Кромѣ того, православное ученіе противопоставлено ему въ особомъ „*Посланіи шести православныхъ епископовъ къ Павлу самосатскому*“, а затѣмъ и на бывшихъ противъ него трехъ помѣстныхъ соборахъ въ Антиохіи (264—269 г.), а самъ онъ лишенъ епископскаго сана и отлученъ отъ общенія церковнаго ¹⁾.

Одновременно съ динамистическимъ развивался и монархіанизмъ *модалистическій* и даже былъ вызванъ возмущившимъ чувство христіанъ, вѣровавшихъ въ страданія Бога во плоти,

¹⁾ Въ русск. переводѣ это посланіе см. въ Хр. Чт. 1840, I. 237 стр. Оно написано отцами большаго аніох. собора (268 или 269 г.) еще до низверженія Павла самосатскаго. Приписываемое Діонисію алекс. посланіе къ Павлу самос. см. въ „Твор. св. Діонисія, еп. алекс.“ въ рус. перев. Каз. 1900 г., а также въ Хр. Чт. 1840 г. IV ч.

евіонизмомъ. Главными представителями его были: *Праксей*, исповѣдникъ, прибывшій въ Римъ изъ М. Азіи (въ концѣ II в.) и въ Римѣ распространявшій свое лжеученіе, *Нозъ*, смиренскій ересіархъ, послѣдователи котораго (Епигонъ и Клеомень) также дѣйствовали въ Римѣ (въ концѣ II и началѣ III в.), и *Савеллій*, уроженецъ Ливіи, пресвитеръ, жившій въ Римѣ въ началѣ III в. (ок. 215 г.) и первоначально здѣсь же проповѣдывавшій свое лжеученіе, такъ что Римъ сдѣлался мѣстомъ распространенія и господства и этого вида монархіанства.

Средоточнымъ пунктомъ ученія первыхъ проповѣдниковъ патрипассіанства—*Праксея* и *Ноза*—была личность Искупителя, какъ и у монархіанъ-динамистовъ, но съ тѣмъ различіемъ, что для послѣднихъ Христосъ—простой человѣкъ, а эти, напротивъ, старались возвысить Его. Въ основныхъ чертахъ ихъ ученіе таково: божественная личность одна въ самомъ строгомъ смыслѣ, это—Богъ Отецъ, Творецъ міра и Господь всемогущій. Но и Спаситель міра есть Богъ, а не простой человѣкъ, только не отдѣльный отъ единого Господа—Отца, а есть Самъ Отецъ. До Своего вочеловѣченія отъ начала Онъ являлся въ образѣ (модусѣ) нерожденного Отца, а когда благоволилъ претерпѣть рожденіе отъ Дѣвы, то принялъ образъ (модусъ) Сына не по человечеству, а по божеству, „сталъ Самъ Сыномъ Своимъ собственнымъ, а не Сыномъ другаго“. Во время земной жизни Своей всѣмъ видѣвшимъ Его Онъ объявлялъ Себя Сыномъ, но отъ могущихъ вмѣстить не скрылъ и того, что Онъ—Отецъ. Отсюда, страданія Сына для этихъ еретиковъ были страданіями Отца (въ смыслѣ состраданія Божества страданіямъ человѣческой природы, а не въ смыслѣ оеопасхитства). *Post tempus Pater natus, Pater passus est*, говорилъ о ихъ ученіи Тертуліанъ. О Духѣ Св. ученія они не излагали. Къ ихъ ученію примыкали и первоначальные воззрѣнія Савеллія. Онъ, какъ думаютъ, первоначально также признавалъ, что имена „Отецъ“ и „Сынъ“ означаютъ одно и тоже „подлежащее“ (*ὑποκείμενον*), что Тотъ Самый, Который въ евангеліи является какъ „Сынъ“, есть вмѣстѣ и „Отецъ“, и потому усвоилъ Ему наименованіе „Сыно-Отецъ“ (*υἱοπατήρ*). Не смотря на свою неполноту, на множество логическихкихъ несообразностей и противорѣчіе самымъ первымъ и основнымъ истинамъ откровен-

ной религіи, ученіе патрипассіанъ нашло себѣ не мало послѣдователей въ Римѣ; здѣсь ему покровительствовали даже епископы римскіе—Зефиринъ и Каллистъ, не отличавшіеся богословскимъ и вообще умственнымъ развитіемъ. Привлекало многихъ къ этому ученію то, что проповѣдники его представлялись дѣйствующими въ видахъ искренняго благочестія и какъ можно большаго прославленія и возвышенія І. Христа, а Праксей былъ исповѣдникомъ за имя Христово. Естественно поэтому, что на первыхъ же порахъ своего появленія оно встрѣтило опроверженіе со стороны ревнителей христіанской истины. *Тертулліанъ* въ сочиненіи „Противъ Праксея“ (Праксей по прочтеніи книги Тертулліана будто бы и самъ убѣдился въ своемъ заблужденіи и отрекся отъ него), *Ипполитъ*, еп. римскій,—„Противъ Нозта“ представили ихъ ученіе ложнымъ, нечестивымъ и неосновательнымъ, а вмѣстѣ противопоставили ему ученіе православное; съ появленіемъ этихъ сочиненій постепенно стало ослабѣвать и монархіанство въ формѣ патрипассіанства, но не исчезло ¹⁾. Въ новой и измѣненной формѣ, въ формѣ философски развитой системы, модалистическое монархіанство возродилось уже на востокѣ.

Виновникомъ возобновленія и распространенія этого лжеученія на востокѣ явился *Савеллій*, бывшій римскій пресвитеръ. Савеллій, въ началѣ чистый патрипассіанинъ, изъ монархіанской теоріи своихъ предшественниковъ устранилъ христологическій характеръ и превратилъ ее въ строгое монархіанство; въ свою систему онъ ввелъ и ученіе о Св. Духѣ. Сущность его ученія такова. Богъ есть абсолютное единство, безграничная, нераздѣльная и сама въ себѣ заключенная „Монада“ (*Μονὰς*), не имѣющая и не могущая имѣть по Своей безпредѣльности никакого соприкосновенія со всѣмъ существующимъ внѣ Ея. Отъ вѣчности Она находилась въ состояніи бездѣйствія или „молчанія“, но потомъ Богъ произнесъ Свое Слово или Логосъ и началъ дѣйствовать; твореніе міра было первымъ актомъ Его дѣятельности, дѣломъ собственно Логоса, какъ и вся послѣдующая дѣятельность абсо-

¹⁾ „Противъ Праксея“ см. твор. *Тертулліана* въ перев. Карнеева IV ч. 127—198 стр. Сохранившійся отрывокъ сочиненія Ипполита „Противъ Нозта“ въ рус. перев. см. въ „Твор. св. Ипполита, еп. римскаго“. Каз. 1899 г. Вып. II. 99—116 стр.

лютной Монады въ мірѣ и человѣчествѣ. Съ явленіемъ міра начался рядъ новыхъ дѣйствій и проявленій Божества,—въ модусѣ Слова или Логоса (это Слово въ системѣ Савеллія не имѣетъ ничего общаго съ ученіемъ объ вѣчностномъ Словѣ—Сынѣ Божіемъ, а есть сама Монада въ дѣйствіи). „Единица расширилась въ Троицу“—Отца, Сына и Св. Духа (модусы модуса Слова, лица). Въ ветхомъ завѣтѣ Богъ (въ модусѣ Слова) являлся какъ Законодатель—Богъ Отецъ, въ новомъ какъ Спаситель—Богъ Сынъ и какъ Освятитель—Св. Духъ. Эти различныя проявленія—модусы модуса Слова—суть какъ бы личины, маски и въ этомъ смыслѣ лица (*прѣбывающіе*), подъ которыми Единный Сущій является міру. Существуетъ, слѣдовательно, лишь *Троица откровеній* единой божественной личности, но не *Троица вѣчностей*. Какъ открывающіе Себя во времени, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ и существуютъ только на время, пока существуетъ нужда, потребность въ Ихъ бытіи. Въ то время, какъ Богъ открывалъ Себя Отцемъ, лицъ Сына и Духа вовсе не существовало, а съ явленіемъ Духа прекращается бытіе и Сына, но настанетъ время, когда и Духъ, окончивши Свое откровеніе, возвратится въ безразличную божественную Монаду, куда возвратились Отецъ и Сынъ. Ученіе Савеллія было послѣднимъ словомъ монархіанскихъ движеній III вѣка. Оно нашло себѣ не мало послѣдователей, особенно въ Африкѣ, въ Ливіи, гдѣ приняли его даже нѣкоторые епископы, такъ что, по замѣчанію св. Афанасія, „въ церквахъ уже почти перестали проповѣдывать о Сынѣ Божіемъ“. Но еще болѣе сильное встрѣтило оно опроверженіе. Первымъ и рѣшительнымъ обличителемъ и противникомъ этого лжеученія явился св. *Діонисій алекс.*, епископъ первенствующей въ Африкѣ церкви. Онъ осудилъ Савеллія на соборѣ александрійскомъ (261 г.) и написалъ противъ него нѣсколько посланій. *Діонисій, еп. римскій*, которому было сообщено о ереси Савеллія, также подвергъ его осужденію на соборѣ римскомъ (262 г.) ¹⁾. Много способствовалъ паденію этой ереси и

¹⁾ Отъ сочиненій Діонисія ал. противъ савелліанъ сохранился только отрывокъ (изъ „Посл. къ Евфранору и Аммонію“; приведенъ у св. Афанасія въ „Посл. о мнѣніяхъ Діонисія ал.—1 ч.). Въ нихъ онъ между прочимъ допустилъ крайнія и неосторожныя выраженія въ ученіи о Св. Троицѣ и Сынѣ Божіемъ. Это подало поводъ къ обвиненію его въ неправо-

вообще монархіанства своими сочиненіями также и знаменитѣйшій изъ церковныхъ писателей III в.—*Оригенъ*, хотя онъ и не писалъ специальныхъ трактатовъ противъ монархіанъ ¹⁾. Въ IV в. замѣчанія противъ савелліанства встрѣчаются у отцевъ церкви, борющихся съ аріанствомъ ²⁾.

Церковные писатели, опровергавшіе монархіанство, не ограничивались однимъ только выясненіемъ ложныхъ сторонъ монархіанскихъ системъ; они излагали вмѣстѣ съ этимъ и положительное ученіе церкви своего времени. Такъ какъ ложный пунктъ монархіанства состоялъ главнымъ образомъ въ отрицаніи личности и вѣчнаго бытія Отца, Сына и Св. Духа, то и защитниками откровенно-церковной истины противъ монархіанъ главное вниманіе обращено было на раскрытіе этой стороны догмата о Св. Троицѣ. Съ этой стороны ученіе о Троицѣ раскрыто ими съ такою подробностію и обстоятельностью, что къ ихъ произведеніямъ обращались и церковные писатели послѣдующаго періода при изложеніи ученія о каждомъ лицѣ Св. Троицы въ частности. Истина о

мыслин со стороны части александрійскаго клира и Діонисія римскаго. Послѣдній написалъ посланіе „Противъ Савеллія“, въ которомъ обличалъ и Діонисія ал. и единомысленныхъ съ нимъ (сохранился только довольно значительный отрывокъ его; приводится у св. Аѳанасія въ его посланіи „О опредѣл. ник. собора“,—I ч.) Со стороны Діонисія ал. отвѣтомъ на это было „Разъясненіе и защита“ (*Elenchus et Apologia*), въ 4 книгахъ; сохранившіеся отрывки у св. Аѳанасія въ „Посл. о мѣн. Діон. алекс.“. См. также твор. Діонисія ал. въ рус. пер. Каз. 1909 г.

¹⁾ Евсевій передаетъ, что однажды Оригенъ былъ приглашенъ для разсужденія Берилла, еп. г. Востры, увлекавшагося савелліанствомъ, и Бериллъ, склоненный убѣжденіями Оригена, обратился къ „прежнему здравому образу мыслей“. Церк. ист. VI, 33.

²⁾ Напр., у Аѳанасія ал. въ „Посл. о опредѣл. никейскаго соб.“ и „Посл. о мѣнѣяхъ Діонисія ал.“, *Василія В.*—Бес. 24, прот. савелліанъ, Арія и аномеевъ (IV ч. 374 стр.), Пис. 202 (210), къ неокесарійскимъ ученымъ и Пис. 206 (214), къ Терентію Комиту (VII ч.), *Григорія В.*—Сл. 3, 20 и 21 (I ч. 38 стр.; II ч. 167 и 187 стр.), *Григорія нис.*—Сл. противъ Арія и Савеллія (VII ч.), *Епифанія*—Ер. LXII.

Вмѣстѣ съ опроверженіемъ въ IV в. ученія Савеллія однимъ изъ противояріанскихъ писателей, именно—*Маркелломъ*, еп. анкирскимъ, было и повторено. Опровергая аріанина софиста Астерія, онъ утверждалъ, какъ и Савеллій, что Отецъ, Сынъ и Духъ не вѣчно существующія самостоятельныя божескія вѣщества, а только три различныя проявленія и модусы одной и той же вѣчной и абсолютной Монады. Есть нѣкоторые элементы въ его ученіи впрочемъ и изъ системы Павла самосатскаго (въ ученіи о лицѣ I. Христа). См. *Епифан.* Ер. LXXII.

дѣйствительномъ бытіи и различіи божескихъ лицъ по ихъ личнымъ свойствамъ утверждена ими прочно и въ общемъ согласно съ ученіемъ откровенія, хотя въ частностяхъ ихъ ученіе объ этомъ и не свободно отъ нѣкоторыхъ недостатковъ какъ со стороны словеснаго выраженія (богословская терминологія установилась позднѣе), такъ и со стороны содержанія ¹⁾).

Но сосредоточивъ вниманіе на указанной сторонѣ догмата, противомонархіанскіе учителя менѣе останавливались на разъясненіи того, какимъ образомъ при тринности лицъ въ Богѣ сохраняется единство Божіе, во имя котораго монархіанство собственно отрицало и тринность въпостасей. Уясненію этого ими положено было только начало и при томъ съ уклоненіемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ отъ истины. Желаніе яснѣе представить тріипостасность Бога приводило ихъ къ тому, что различіе между лицами Троицы они думали находить не только въ личныхъ Ихъ отношеніяхъ, опредѣляемыхъ разными образами Ихъ существованія въ единомъ существѣ, но въ глубинахъ самого этого существа.

¹⁾ Напр., актъ происхожденія Сына отъ Отца они обозначали не только словомъ „рожденіе“, но и такими: „выступленіе“ (processio), „истеченіе“ (dirivatio), „изреченіе“, „произнесеніе“, „показаніе“, „посланіе“, „созданіе“ и даже „сотвореніе“ (conditio, creatio), и др.; для выраженія понятій, которыя позднѣе стали обозначать словами: „въпостась“ (лице) и „существо“, тоже употреблялись неодинаково точныя выраженія, напр., вмѣсто „существо“—„духъ“, „сила“, „власть“, „состояніе“, „расположеніе“, „согласіе“, вмѣсто „въпостась“—„число“, „видъ“, „предметъ“ и пр.; слова „въпостась“ и „существо“ хотя въ III в. уже и вошли въ употребленіе, но нерѣдко употреблялись одно вмѣсто другаго.—Изъ ошибочныхъ частныхъ мнѣній противомонархіанскихъ писателей особенно выдѣляется теорія о *Λόγος ἐνδιάθετος* (Слово внутреннее) и *Λόγος προφορικός* (Слово произнесенное), усвоенная изъ философіи Филона еще апологетами, но въ III в., особенно у Тертуліана и Ипполита, получившая наивысшее развитіе; увлеченіе ею при раскрытіи ученія о личномъ свойствѣ Сына Божія предрасполагало державшихся ее на вопросъ: когда рождается Сынъ? отвѣчать такъ:—не отъ вѣчности, а непосредственно предъ сотвореніемъ міра и для творенія міра (отсюда Тертуліаново—*„fuit tempus, cum Filius non fuit,—qui Patrem Deum faceret“*, хотя и не въ аріанскомъ смыслѣ; см. Прот. Гермоген. 3 гл.; св. Прот. Пракс. 7 гл.). Оригеномъ впрочемъ была разрушена эта теорія, несостоятельная какъ потому, что въ основѣ имѣетъ человѣкообразное представленіе о Богѣ, такъ и потому, что противна ученію о вышестепенности и неизмѣняемости Божества. Въ ученіи о Духѣ Св. встрѣчается мысль объ исхожденіи Его отъ Отца и Сына, и предъ сотвореніемъ міра (у Тертуліана), равно и отъ Отца чрезъ Сына (у Оригена).

Слѣдствіемъ этого было то, что съ различеніемъ божескихъ лицъ по Ихъ личнымъ свойствамъ они допустили *различіе сущности* Отца отъ сущности Сына и Духа Святаго, какъ первообразной и виновной отъ вторичной и производной, развивъ ученіе о подчиненіи Сына и Духа Отцу не по личному только Ихъ бытію и личнымъ отношеніямъ, но и по самому Ихъ существу, или т. н. *субординаціонизмъ по существу* между лицами Троицы ¹⁾. Такое ученіе развивали изъ западныхъ учителей особенно *Тертуліанъ* и *Ипполитъ*, изъ восточныхъ—*Оригенъ* и *Діонисій*. Логически развиваемый этого рода субординаціонизмъ ведетъ къ тритензму въ смыслѣ признанія двухъ низшихъ боговъ кромѣ одного верховнаго, а послѣднимъ своимъ выводомъ имѣетъ отрицаніе единосущія съ Отцемъ Сына и Духа, и слѣдовательно—самаго божества Сына и Духа и низведеніе Ихъ въ число тварныхъ существъ, что и обнаружилось въ аріанствѣ и македоніанствѣ. Церковные писатели III в. не дѣлали и не допускали такихъ выводовъ изъ своего ученія; они ясно исповѣдывали какъ единосущіе — *единоестественность*—лицъ Троицы, такъ и божеское достоинство вѣстасей. Ихъ субординаціонизмъ состоялъ въ томъ, что признавая существо Сына и Духа единосущественнымъ съ существомъ Отца, они въ то же время представляли его производнымъ отъ Отца, зависимымъ отъ Него и какъ бы меньшимъ существомъ Отца, хотя и находящимся не внѣ существа Отца, а въ немъ самомъ; отношеніе Ихъ существа къ существу Отца, по ихъ представленіямъ, подобно тому, какое имѣетъ часть къ цѣлому, меньшій кругъ къ обнимающему его большому. Выходило по ихъ

1) Отъ субординаціонизма *по существу*, предполагающаго неравенство божескихъ лицъ въ какомъ либо существенномъ опредѣленіи Ихъ природы, должно отличать субординаціонизмъ *по вѣстаси*; послѣднимъ предполагается, что Отецъ больше Сына и Духа какъ Ихъ причина, слѣдовательно, по вѣстаснымъ отношеніямъ. Въ такомъ видѣ субординаціонизмъ имѣетъ представителей между великими отцами церкви; въ этомъ смыслѣ объясняются имъ и слова Спасителя: *Отецъ Мой болѣе Мене есть* (Іоан. 14, 28), но въ выраженіяхъ чрезвычайно осторожныхъ. „Готовъ бы я назвать, говоритъ св. *Григорій В.*, Отца болѣшимъ, отъ Котораго и равенство имѣютъ Равные (Сынъ и Св. Духъ), и бытіе, но боюсь, чтобы Начала не содѣлать началомъ меньшихъ.. Отецъ болѣе не по естеству, но по виновности, потому что между Равносущными въ отношеніи къ сущности нѣтъ ни большаго, ни меньшаго“ (Сл. 40,—III ч. 317 стр.).

воззрѣнію, что божество, власть, могущество и прочія совершенства Сынъ и Духъ имѣютъ отъ Отца, а не имѣютъ самобытно, отъ Себя, при томъ такъ, что Сынъ—ниже Отца, а Духъ—ниже и Сына. Погрѣшали названные писатели, слѣдовательно, собственно не противъ единосуція, а противъ равносуція, а чрезъ то и равенства между лицами Св. Троицы. Ихъ субординаціонизмъ, слѣдовательно, былъ далеко не то же, что аріанскій и македоніанскій, развивавшій ученіе объ *иносуціи* отъ Отца и тварности Сына и Духа; у нихъ было только одностороннее пониманіе церковнаго ученія о Троицѣ, аріанство же и македоніанство—прямою его противоположностію ¹⁾).

¹⁾ Выражали свои ошибочныя представленія о Троицѣ противонархіанскіе писатели, особенно Оригенъ и Діонисій, однакоже иногда такъ рѣзко, что аріанскимъ писателямъ неудачною своею выразительностію подавали поводъ ссылаться на ихъ произведенія въ подтвержденіе своего ученія. *Оригенъ* высказывалъ, напр., такіа сужденія: „Спаситель и Св. Духъ не сравнительно, а безмѣрно выше всѣхъ происшедшихъ, но *Отецъ на столько же или даже (еще) болѣе превосходитъ Сына, чѣмъ и на сколько Онъ и Св. Духъ превосходятъ всѣхъ прочихъ, а не какъ нибудь*“ (см. у Болотова. Уч. Оригена о Св. Троицѣ. 274—275 стр.). „Отецъ больше Сына *по божеству* (или существу), такъ какъ источникъ божества Сына въ Отцѣ“ (тамъ же, 273—277 стр.). Частнѣе: Отецъ есть *ὁ Θεός*, потому что Онъ *Αὐτόθεος*, а Сынъ—просто *Θεός*, Богъ по причастию, но не Самобогъ (тамъ же, 304—309 стр.); вѣдѣніе и воля Сына ограниченны или ниже вѣдѣнія и воли Отца (тамъ же, 327—344 стр.); благъ только Отецъ (самоблагъ), Сынъ не какъ Отецъ благъ неразлично и просто (тамъ же, 312—323 стр.); всемогущество Сына ниже всемогущества Отца и зависимо отъ Отца (тамъ же, 351 стр.); молиться должно только Отцу (346 стр.).—*Духъ произошелъ чрезъ Слово отъ Отца* и потому ниже Того, чрезъ Кого произошелъ, имѣетъ нужду въ Сынѣ, въ Его посредствѣ не только для Своего существованія, но и для того, чтобы быть мудрымъ, разумнымъ, правосуднымъ и пр. (тамъ же, 364—375). „Сила Отца больше силы Сына и Св. Духа, и больше сила Сына, чѣмъ Духа Св.“ (О началахъ, I. 3). При всей рѣзкости въ изображеніи вѣстасной отдѣльности божескихъ лицъ, Оригенъ чуждъ былъ аріанскаго иносуція вѣстасей

Діонисій писалъ: „Сынъ Божій есть *ποίημα καὶ γεννητὸν* (твореніе и происшедшій въ смыслѣ заимствованія Своего бытія отъ Отца, а не въ смыслѣ аріанскаго *ἐξ οὗκ ὄντων*). Онъ не есть собственный Сынъ Отца *по природѣ* и столь же различенъ отъ Него *по существу* (*ξένον κατ' οὐσίαν*) Своему, какъ виноградная лоза отъ виноградаря, какъ судно отъ корабельнаго плотника. Какъ твореніе, Онъ не былъ прежде, чѣмъ произошелъ“ (*Афанас. О мнѣн. Діонисія*, 25). На эти слова Діонисія аріане ссылались въ подтвержденіе всѣхъ своихъ положеній, но изъ даннаго Діонисіемъ объясненія ихъ при изложеніи своего исповѣданія вѣры (въ сочин. *Elenchus et Apologia*) ясно, что они были лишь неосторожнымъ выраженіемъ; его субординаціонизмъ не заходилъ далѣе Оригенова. Суж-

При нѣкоторомъ уклоненіи отъ истины въ раскрытіи догмата о Св. Троицѣ отдѣльныхъ учителей церкви III в., сама церковь этого времени вѣровала въ этотъ догматъ вполне православно. Свидѣтельствомъ этого можетъ служить „Изложеніе (символь) вѣры“ *св. Григорія чудотворца*. Кратко и въ цѣлостномъ видѣ въ немъ выражено то, что составляло содержаніе общецерковной вѣры въ Св. Троицу и что пастыри церкви путемъ научныхъ изслѣдованій старались оградить отъ искаженій еретиками и приблизить къ усвоенію посредствомъ разумной вѣры.

„Изложеніе вѣры“ *св. Григорія* читается такъ:

„Единъ Богъ Отецъ Слова живаго, Премудрости и Силы самосущей, и образа Вѣчнаго: Совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына едиnorodнаго.

„Единъ Господь; единый отъ единого, Богъ отъ Бога, образъ и выраженіе Божества, Слово дѣйственное, Мудрость, содержащая составъ всего, и Сила, зиждущая все твореніе; истинный Сынъ истиннаго Отца, Невидимый Невидимаго, Нелѣнный Нелѣннаго, Безсмертный Безсмертнаго, Вѣчный Вѣчнаго.

„И единъ Духъ Святой, отъ Бога исходящій, (*ἐκ Θεοῦ τῆς ὑπαστάσεως ἐχὼν*), посредствомъ Сына явившійся, то есть, людямъ; Жизнь, въ которой причина живущихъ; Святой Источникъ; Святыня, подающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, Который надъ всеѣмъ и во всеѣмъ, и Богъ Сынъ, Который чрезъ все.

„Троица совершенная, славою и вѣчною и царствомъ

деніе о немъ см у *св. Василія В.* въ пис. 9, къ Максиму философу (VI т. 42—43 стр).

У западныхъ писателей—Тертуліана и Ипполита—субординационизмъ выраженъ хотя и ясно, но въ менѣе рѣзкихъ формахъ. Примѣры субординационистическихъ выраженій у *Тертуліана*: „Отецъ и Сынъ не одно и то же, но различаются между собою modulo. Ибо Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ—истеченіе (*derivatio*) и часть цѣлаго, какъ и Самъ свидѣтельствуешь: *Отецъ Мой болѣе Мене есть*“ (Іоан. 14, 28). „Отецъ иной, чѣмъ Сынъ, такъ какъ больше Сына“ (Прот. Пракс. 9 и 26 гл.). Тоже ограниченіе божественной природы Сына выражено имъ въ утвержденіи, что на землѣ являлся не Отецъ, а Сынъ потому, что Отецъ невидимъ по причинѣ величія“, а Сынъ видимъ „вслѣдствіе мѣры истеченія“ (14 гл.).—У *Ипполита*: Сынъ отъ Отца существуетъ, какъ „свѣтъ отъ свѣта, вода отъ источника, лучъ отъ солнца. Есть только одна сила, сила цѣлаго, а цѣлое есть Отецъ, отъ Котораго сила—Слово“ (Прот. Ноэга, 11 гл.), власть и могущество Слова отъ Отца, Онъ во всеѣмъ подчиненъ Отцу, Котораго и Самъ называетъ Богомъ (6 гл.) и под.

нераздѣльная и неразлучная. Почему нѣтъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни приходящаго, чего бы прежде не было, и что вошло бы послѣ. Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа, но Троица непреложна, неизмѣнна и всегда одна и таже“.

Второй періодъ.—Къ концу III в. монархіанство потеряло свою силу. На мѣсто его выступили *аріанство* и *македоніанство*, съ появленіемъ которыхъ настала эпоха вселенскихъ соборовъ; въ борьбѣ православія съ этими лжеученіями открылся новый періодъ въ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ. Существенною чертою этихъ лжеученій была мысль объ *иносущіи* въ отношеніи къ Отцу Сына и Св. Духа: аріанство примѣнило ее къ Сыну, а македоніанство—и къ Духу Святому. Сообразно съ этимъ въ этотъ періодъ раскрываемо было преимущественно ученіе о *единосущіи* лицъ Св. Троицы, чему въ борьбѣ съ монархіанствомъ положено было только начало; въ связи съ ученіемъ о единосущіи приобрѣло большую точность и опредѣленность и ученіе объ *ипостасныхъ различіяхъ* божескихъ лицъ ¹⁾.

Аріанство, обязанное своимъ происхожденіемъ александрійскому пресвитеру *Арію*, формальнымъ принципомъ своимъ имѣетъ строгій монархіанизмъ съ примѣсію гностико-дуалистическихъ элементовъ въ воззрѣніи на отношеніе Бога къ міру. Богъ, училъ Арій, не только единъ, но и единоличенъ. Въ простой божественной сущности нѣтъ мѣста дѣленію или различію и потому нѣтъ и не можетъ быть никакихъ божескихъ лицъ, кромѣ единого. Съ ученіемъ откровенія о тринности лицъ въ Богѣ такой свой монархіанизмъ оно примиряло посредствомъ отрицанія равенства между лицами Троицы по божеству чрезъ низведеніе Сына и Духа въ число тварей. Неправильно понятый субординаціонизмъ писателей III в., особенно александрійцевъ, въ аріанствѣ, такимъ образомъ, былъ доведенъ до крайняго развитія, но

¹⁾ *Литература.*—Проф. *Болотова*. Уч. Оригена о Троицѣ, 397—418 стр. Указанныя выше (стр 291) изслѣдованія проф. *Спаскаго* и *Орлова*. *Несмѣлова* проф. Догм. сист. св. Григорія ниск. 167—308 стр. *Виноградова* прот.-проф. Догм. уч. св. Григорія Б. 213—341 стр. *Кирилла* іером. (Лопатина). Уч. св. Афанасія В. о Св. Троицѣ (Пр. Соб. 1894 г.). *Лебедева* А. П. проф. Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ. Серг. Пос 1896 г. 2 изд. *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. §§ 113—130.

преимущественно въ ученіи о Сынѣ Божіемъ и Его отношеніи къ Отцу. Основныя положенія ученія Арія о *Сынѣ Божіемъ* и Его отношеніи къ Отцу именно таковы: 1) Богъ единъ. То, что отличаетъ Его отъ всѣхъ прочихъ существъ и исключительно Ему свойственно, есть Его безначальность или *нерожденность* (*ὁ μόνος ἀγέννητος*)¹⁾. Сынъ ни въ какомъ случаѣ не есть нерожденный; слѣдовательно,—Онъ не равенъ Своему нерожденному Отцу, потому что, какъ рожденный, Онъ долженъ имѣть начало Своего бытія, между тѣмъ какъ истинный Богъ безначаленъ. Какъ имѣющій начало, Онъ, слѣдовательно, *не совѣченъ Отцу*. Правда, Онъ довременно (прежде міра, прежде всѣхъ временъ и вѣковъ) рожденъ отъ Отца, но прежде, чѣмъ родился, не существовалъ. 2) Божественная природа духовна и проста, почему въ ней нѣтъ дѣленія. Отсюда, если Сынъ имѣетъ начало бытія Своего, то Онъ рожденъ не изъ существа Бога Отца, а только изъ божественнаго хотѣнія,—рожденъ дѣйствіемъ всемогущей божественной воли, но не изъ какого либо готоваго матеріала, а *изъ не сущихъ* (*ἐξ οὐκ ὄντων*; отсюда наименованіе современниками строгихъ аріанъ—*ἐξουχόντιοι*). При такомъ представленіи естественно, что актъ, вслѣдствіе котораго Сынъ имѣетъ бытіе, Арій предпочиталъ называть *твореніемъ*, а не рожденіемъ; рожденіе, казалось ему, можетъ вызывать эманатическія представленія въ смыслѣ гностическомъ, чувственномъ. Сынъ, слѣдовательно, есть твореніе изъ ничего, только твореніе первое, превосходнѣйшее и совершеннѣйшее, „твореніе, какъ ни одно изъ твореній,—почему и называется однороднымъ“; сотворенъ Онъ по образу живущей въ Божествѣ мудрости, просвѣщенъ ею и получилъ ея имя. 3) Какъ твореніе, Сынъ не есть собственный, природный Сынъ Отца, а Сынъ только по имени, *по усыновленію*; Онъ не есть и истинный Богъ, а Богъ только *по имени*, есть только обожествленное твореніе. Чуждый существу Отца, Онъ не только не равенъ Отцу, но и не сходенъ съ Нимъ во всѣхъ отношеніяхъ. По волѣ Своей Онъ такъ же измѣняемъ, какъ и

¹⁾ Другими словами,—Богомъ, по ученію Арія, нужно называть только Того, Кто ни отъ кого не получилъ Своего бытія, и наоборотъ,—ни отъ кого не получившимъ Своего бытія нужно называть одного только Бога. О Θεός и Ἀγέννητος для него равныя и тождественныя понятія.

всѣ творенія; но Богъ предвидѣлъ, что Онъ Свою волю будетъ направлять къ добру, будетъ святъ, и далъ Ему могущество и славу за добродѣтель. Вѣдѣніе Его не абсолютно; Онъ не знаетъ въ совершенствѣ Отца, не можетъ постигнуть Его въ Немъ Самомъ, а познаетъ Его отчасти, какъ отчасти познаютъ Бога и прочія творенія. Нѣтъ и единства славы между Отцемъ и Сыномъ ¹⁾. На вопросъ о цѣли приведенія въ бытіе такого Сына, Аріи отвѣчалъ дуалистическимъ противоположеніемъ Бога и міра. Между Богомъ и міромъ, по его ученію, непроходимая бездна, почему Онъ не можетъ ни творить, ни промышлять о немъ непосредственно. Восхотѣвъ сотворить міръ, Онъ произвелъ сначала одно существо, чтобы при посредствѣ Его создать и все остальное,—Сынъ Божій Арія, слѣдовательно, тоже, что гностическій Диміургъ. Отсюда вытекало и ученіе Арія о *Духѣ Св.* Если одинъ Отецъ есть Богъ, а Сынъ есть твореніе, чрезъ Котораго получило бытіе все остальное, то ясно, что Духъ долженъ быть отнесенъ къ числу существъ, созданныхъ Сыномъ и, слѣдовательно, по сущности и славѣ Онъ еще ниже Сына. Но сосредоточивъ вниманіе на ученіи о Сынѣ Божіемъ, Арій почти не касался ученія о Св. Духѣ, предполагая, что оно должно пасть само собою съ паденіемъ церковнаго ученія о Сынѣ Божіемъ. Основанія для своего пониманія догмата о Св. Троицѣ аріанство думало находить и въ св. Писаніи, преимущественно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится объ уничиженномъ состояніи Богочеловѣка, въ ученіи церковныхъ писателей предшествующаго времени и въ разнаго рода разсудочныхъ соображеніяхъ.

Аріанство заключало въ себѣ внутреннее противорѣчіе. По этому ученію Сынъ мыслится творцемъ и тварію, что не со-

¹⁾ Въ такомъ видѣ раскрыто ученіе о Сынѣ Божіемъ въ *Θάλασσα* (собраніе разнаго рода пѣсней) Арія, явившемся впрочемъ уже послѣ никейскаго собора. Но тѣ же основныя положенія развиваемы были Аріемъ и до собора, съ тѣмъ лишь различіемъ, что до осужденія его ученія онъ менѣе рѣзко выставлялъ мысль о полномъ неравенствѣ и инсущности Сына Отцу и болѣе возвышалъ достоинство сотвореннаго Сына (напр., называлъ Его совершеннымъ, едиnorodнымъ Богомъ, имѣющимъ отъ Отца всю божественную славу, кромѣ нерожденности, признавалъ Его неизмѣняемымъ и пр.), чѣмъ послѣ собора, когда ожидать и надѣяться ему было уже нечего. Въ *Θάλασσα* имъ устраниена лишь намѣренная неслѣдовательность первоначальнаго ученія о Сынѣ Божіемъ.

вмѣстимо. Откровенное ученіе о Троицѣ имъ въ тоже время совершенно разрушалось. Если Сынъ сотворенъ изъ ничего и имѣеть начало бытія, а Духъ еще позднѣе и отъ Сына получилъ бытіе, то, значить, было время, когда не было Троицы, что Богъ собственно не троиченъ въ лицахъ, а единоличенъ. Арію тѣмъ же менѣе казалось, что его ученіемъ примиряется троичность Бога съ Его единствомъ и такимъ образомъ разрѣшается тайна высочайшаго христіанскаго догмата. Такъ казалось это и многимъ изъ его современниковъ, желавшихъ проникнуть своимъ умомъ въ эту тайну, но мало вникавшимъ въ самую сущность дѣла. Ересь нашла себѣ удобную почву и стала быстро распространяться. Александръ, еп. александрійскій, гдѣ впервые обнаруживалась ересь, написалъ два посланія о заблужденіяхъ Арія ¹⁾, а на помѣстныхъ соборахъ въ Александріи (320 и 322 г.), съ осужденіемъ его ученія и самъ Арій лишенъ сана священства. Но это не остановило ея дальнѣйшаго распространенія, такъ что въ короткое время ересь раздѣлила весь христіанскій міръ на двѣ половины, аріанскую и православную. Для прекращенія ея требовались чрезвычайныя и рѣшительныя мѣры. Созванъ былъ по этому поводу вселенскій соборъ въ Никоѣ (325 г.). Отцами собора въ составленномъ подъ руководствомъ Духа Св. символѣ вѣры дано было точное опредѣленіе ученія о второмъ лицѣ Св. Троицы, получившее догматическое и обязательное значеніе для всей церкви. Оно таково: *„вѣруемъ... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божія, единородного, рожденнаго отъ Отца, т. е. изъ сущности Отца, Бога отъ Бога, Свѣта отъ Свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосуцна Отцу (μονοούσιον τῷ Πατρὶ), Имже вся быша, яже на небеси и на земли“*. Вмѣстѣ съ этимъ были анафематствованы и всѣ главнѣйшія положенія ученія Арія ²⁾. Самъ онъ и его единомышленники отлучены отъ церкви.

¹⁾ Въ русскомъ переводѣ оба посланія напечатаны въ „Дѣяніяхъ всел. соборовъ“, изданныхъ при Казан. Дух. Академіи. I т., также въ Христ. Чт. 1826, XXII.

²⁾ „Глаголющихъ о Сынѣ Божіемъ, яко бысть время, егда не бѣ, или яко прежде, неже родитися, не бѣ, или яко отъ не сущихъ бысть, или

Но еретики не хотѣли подчиниться никейскому вѣроопредѣленію. Осужденная соборомъ ересь продолжала распространяться, но уже распавшись на партіи. Главнѣйшимъ пунктомъ, которому особенно противились аріане, было внесеніе въ символъ ученія о *единосущіи* (*ὁμοούσια*) Сына Божія съ Отцомъ. Весьма многіе изъ аріанъ, не соглашаясь признать Сына Божія *единосущнымъ* Отцу, въ тоже время отвергли и ученіе Арія о тварности Сына. Они признавали Его только „*подобосущнымъ*“ (*ὁμοιοούσιος*) высочайшему Божеству. Это была партія т. н. „*оміусіанъ*“ или „*полуаріанъ*“ (во главѣ ея стояли Евсевій никомидійскій и Евсевій кесарійскій). Сынъ, учили они, не *изъ существа Отца*, но *отъ (изъ) Отца по существу*, и, слѣдовательно, не чуждъ Отца по существу, подобосущенъ Ему; выраженія „*единосущенъ*“ они не хотѣли принимать потому, что оно казалось имъ ведущимъ къ савелліанству и потому еще, что не находится въ св. Писаніи; ихъ „*подобосущіе*“ впрочемъ весьма близко къ „*единосущію*“. Вмѣстѣ съ этимъ они представляли Сына не равнымъ Отцу по божеству, хотя и собственнымъ, природнымъ сыномъ Отца: въсѣмъ опредѣленіямъ Отца, учили они, присущъ моментъ самобытности и изначальности, въ Сынѣ все имѣетъ характеръ подобія, зависимости, подчиненія. Другіе изъ аріанъ, строго державшіеся началъ Арія, стали выражать его ученіе о Сынѣ Божіемъ еще рѣзче, утверждая, что природа Сына, какъ твари, иная, чѣмъ Отца, что Онъ ни въ чемъ *неподобенъ* (*ἀνόμοιος*) Отцу; они извѣстны подъ названіями *аномеевъ* (также *етерусіанъ*), *строгихъ аріанъ*, а отъ имени главныхъ выразителей и защитниковъ своего ученія—Аэція (антіох. діакона) и особенно Евномія (еп. кизикскаго) назывались еще *аэціанами* и *евноміанами*.

Во время аріанскихъ споровъ и въ связи съ аріанствомъ возникло и *лжеученіе о Св. Духѣ*. Продолжая строго-логически

изъ нѣя въпостаси или сущности глаголющихъ быти, или превратима (*τρέπτος*), или измѣняема Сына Божія, сихъ анаѳематствуетъ каѳолическая и апостольская церковь“ (изъ кн. Правилъ св. апост. соборовъ всел. и помѣст. и св. отецъ).—На 2-мъ всел. соборѣ поясненіе: „*т. е. изъ сущности Отца*“ выпущено изъ символа. Причина этого та, что мысль, заключающаяся въ немъ, вполне обнимается и содержится въ выраженіи: „*единосущна Отцу*“, удержанномъ въ символѣ и II-мъ всел. соборомъ.

развивать ученіе о лицахъ Св. Троицы, сторонники аріанскихъ принциповъ, естественно, должны были примѣнить эти послѣдніе и къ третьему лицу Св. Троицы.—И дѣйствительно, всѣ аріане (строгіе и умѣренные), оставаясь вѣрными субординатической основѣ ихъ ученія, рѣшительно подчиняли третье лицо Св. Троицы двумъ первымъ и производили Его бытіе отъ Отца чрезъ Сына. Но самое полное и широкое примѣненіе къ ученію о Духѣ Св. аріанскія начала получили въ системѣ *Македонія*, еп. константинопольскаго, который сталъ во главѣ еретической партіи, получившей отъ него свое имя „македоніанъ“ или „духоборцевъ“ (*πνευματομάχοι*). Македоній, принадлежа къ партіи полуаріанъ, о Духѣ Святомъ училъ, что Духъ Св. есть твореніе (*κτιστόν*) Сына, что Онъ несравненно ниже Отца и Сына, что по отношенію къ Нимъ Онъ только служебная тварь (*διάκονος καὶ πληρέτης*), что Онъ не имѣетъ съ Ними одной славы и чести поклоненія, и что вообще—Онъ не Богъ и не долженъ быть именуемъ Богомъ; Онъ лишь извѣстною степенію стоитъ выше ангеловъ и отличается отъ нихъ. Какъ продолженіе и логическій выводъ аріанства, македоніанство въ сущности было одинаково съ нимъ противно-христіанскому догмату о Св. Троицѣ и представляло не менѣе опасности для церкви. Поэтому и встрѣтило со стороны послѣдней такое же сильное и рѣшительное противодѣйствіе, какъ и аріанство. Созванъ былъ второй вселенскій соборъ (381 г.). Въ краткій членъ никейскаго вѣроопредѣленія (*σύνθημα*) о Духѣ Святомъ: „*вѣруемъ... и во Святаго Духа*“, отцами II-го всел. собора (въ числѣ 150) были внесены слѣдующія дополнительныя положенія: *Господа* (*τὸ Κύριον*), *Животворящаго* (т. е. что Духъ Св.—не тварь), *Иже отъ Отца исходящаго* (т. е. что Онъ не чрезъ Сына произошелъ), *Иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима* (т. е. что Онъ не служебное существо), *глаголашаго пророки*“. Эти дополненія являлись въ существѣ лишь только болѣе полнымъ раскрытіемъ и опредѣленіемъ того, что въ немъ уже содержалось. Ибо какъ изъ аріанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ твореніи, послѣдовательно вытекало такое же ученіе о Духѣ Св., такъ и изъ ученія о единосущіи и равенствѣ Сына съ Отцемъ послѣдовательно вытекало ученіе о равенствѣ и единосущіи Св. Духа

съ Отцемъ и Сыномъ. Исповѣдывать вѣру въ божественную, а не тварную Троицу, какъ научалъ никейскій символъ, и относить Духа Св. къ числу тварей было бы непоследовательностію 1).

Въ никео-цареградскомъ вѣроопредѣленіи дано ясное, точное и опредѣленное ученіе о единосущіи лицъ Св. Троицы въ смыслѣ безусловнаго *тождества* и *равенства* ихъ по существу, а вмѣстѣ съ этимъ и ученіе объ ихъ вѣчныхъ различіяхъ. Подъ знаменемъ этого вѣроопредѣленія, въ борьбѣ съ еретиками, православными пастырями и учителями церкви раскрываемо было и частнѣйшимъ образомъ ученіе о Св. Троицѣ. Между ними особенно славны имена великихъ вселенскихъ учителей и святителей: Аѳанасія и Василія Великихъ, Григорія нисскаго и Григорія Богослова. На западѣ наиболѣе сильнымъ и знаменитымъ защитникомъ православія противъ аріанства былъ св. Иларій пиктавійскій († 368 г.) 2).

Періодъ третій.—Изложеніе вѣры, составленное подъ руководствомъ Духа Святаго отцами перваго и втораго вселенскихъ соборовъ и частіе разъясненное вселенскими учителями IV вѣка, по опредѣленіямъ III-го и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ не должно было подлежать ни дополненіямъ, ни сокращеніямъ и, слѣдовательно, должно оставаться *навсегда неизмѣннымъ* и *неприкосновеннымъ*, неизмѣннымъ даже по буквѣ 3). Сообразно съ этимъ вселенская церковь во все послѣдующее время не дѣлала

1) Такую непоследовательность и заключало въ себѣ ученіе духоборцевъ изъ полуаріанъ, объявлявшихъ себя читателями никейской вѣры (*Епифаній*. Ер. LXXIV, 12 и 14). На это имъ указывалось еще до осужденія ереси на вселенскомъ соборѣ и отдѣльными пастырями церкви (св. Аѳанасіемъ, Григоріемъ назіанzenомъ и др.), и помѣстными соборами, составлявшимися противъ духоборцевъ (таковы два собора, созданные св. Аѳанасіемъ—362 и 363 г., и соборъ въ Римѣ при Дамасѣ въ 374 г.). Пастырями и соборами никейскій членъ о Духѣ Св. прямо раскрывался, какъ заключавшій въ себѣ ученіе о равенствѣ и единосущіи Духа Св. съ Отцемъ и Сыномъ. Сн. Оп. Догм. Бог. еп. *Сильвестра*. II т. § 115.

2) Главнѣйшее догматико-полемическое противъ аріанъ сочиненіе св. Иларія, еп. г. Пиктави (нынѣ—Пуатье): *О Св. Троицѣ* (*De Trinitate*)—въ 12 книгахъ. Въ русскомъ переводѣ его нѣтъ.

3) III вс. соб. 7 пр. VI вс. соб. 1 Сн. ниже, § „Объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ и внесеніе этого ученія римскою церковію въ символъ вѣры“

ни дополненій къ никео-цареградскому опредѣленію догмата о Св. Троицѣ, ни убавленій его, не приходила даже и къ мысли о надобности какихъ либо дополнительныхъ опредѣленій догмата. Это, какъ и самое запрещеніе измѣнять символъ, вытекало изъ того именно убѣжденія, что въ краткихъ, но многосодержательныхъ положеніяхъ символа исчерпано и выражено все, что открыто Богомъ о Св. Троицѣ и было древне-церковнымъ ученіемъ, почему пытались знать о Св. Троицѣ болѣе того, что въ немъ содержится, было бы неумѣстною и бесплодною смѣлостію ¹⁾. Главною заботою ея по этому сдѣлалась забота о цѣлостномъ и неповрежденномъ сохраненіи догмата въ той формѣ, какую онъ получилъ въ никео-цареградскомъ вѣроизложеніи. Поэтому и тѣ изъ отцевъ и учителей церкви послѣ втораго вселенскаго собора, которые были вѣрными и точными выразителями вселенскаго ученія о Св. Троицѣ, лишь только разясняли примѣнительно къ потребностямъ своего времени, но безъ всякихъ существенныхъ измѣненій, добавленій или убавленій, то, что унаслѣдовано было ими отъ соборовъ и отцевъ IV в. Таково было ученіе о Св. Троицѣ въ V в.—Кирилла алекс., Теодорита кирскаго, въ VI-мъ Анастасія антиох., въ VII-мъ—Максима исповѣдника и его знаменитаго сподвижника въ борьбѣ съ моноелитствомъ Софронія, патр. іерусалимскаго, въ VIII-мъ—Іоанна Дамаскина ²⁾. Таковымъ же осталось въ восточно-православной церкви отношеніе къ догмату о Св. Троицѣ и къ никеоцареградскому вѣроопредѣленію и послѣ раздѣленія церковей, таковымъ остается и доселѣ. По примѣру вселенскихъ учителей церкви, писатели восточной церкви лишь раскрываютъ то, что принято отъ древней церкви. Измѣнялась и

¹⁾ На IV всел соборѣ, по прочтеніи символовъ—никейскаго и цареградскаго, отцы замѣтили: „достаточно и этого мудраго и спасительнаго символа божественной благодати (т. е. символа „150 отцевъ“, какъ болѣе пространнаго по сравненію съ символомъ „318 отцевъ“) для совершеннаго уразумѣнія и утвержденія благочестія, потому что оныя *въ совершенствѣ учитъ, чему должно, объ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ*“. См Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. IV т 106 стр. по изд. 1865 г.—Отцы VI-го всел. собора, по прочтеніи того же символа 318 и 150 отцевъ, изрекли: „для совершеннаго познанія и утвержденія православной вѣры достаточно сего благочестиваго и православнаго символа божественной благодати.“ Дѣян. вс. соб. въ рус. пер. VI т 469 стр. по изд. 1871 г.

²⁾ Историческое обозрѣніе ученія о Св. Троицѣ названныхъ отцевъ и учителей церкви см. у еп. *Сильвестра*. Оп. Догм. Бог. II т §§ 133—137.

измѣняется сообразно съ потребностями времени лишь форма раскрытія догмата, но содержаніе остается неизмѣннымъ. Короче, отличительною чертою ученія о Св. Троицѣ стало храненіе догмата въ выработанной въ IV в. и выраженной въ символѣ формѣ. Съ этой же точки зрѣнія разсматривались и разсматриваются на востокѣ и вновь возникавшіе послѣ втораго вселенскаго собора ученія о Св. Троицѣ. Истиннымъ признается то, что согласно по существу съ никеопареградскимъ вѣроопредѣленіемъ, ложнымъ, ересію—что противно ему или не заключается въ немъ.

Изъ возникавшихъ на востокѣ послѣ втораго вселенскаго собора ложныхъ ученій о Св. Троицѣ требуютъ упоминанія лишь т. н. *тритеизмъ* (требожіе) и *тетратеизмъ* (четыребожіе). Тритеисты представляли Отца, Сына и Св. Духа, какъ три особенныя, отдѣльныя, обладающія тремя особыми и отдѣльными божественными сущностями лица, на подобіе того, какъ существуютъ три какихъ либо лица человѣческія, имѣющія одинаковое, но не единое существо. Тетратеисты же, кромѣ трехъ лицъ въ Троицѣ, представляли еще стоящую какъ бы позади ихъ и отдѣльно отъ нихъ божественную сущность, въ которой всѣ они участвуютъ, почерпая изъ нее свое божество ¹⁾. Въ борьбѣ съ этими лжеученіями писатели церковные ограничивались лишь однимъ выясненіемъ ихъ несогласія съ ученіемъ о Троицѣ, выраженномъ въ никеопареградскомъ вѣроопредѣленіи.

Таково же было въ первое время послѣ втораго вселенскаго собора отношеніе къ ученію о Св. Троицѣ и никеопареградскому опредѣленію и западной церкви. Свидѣтельствомъ такого единомыслія запада съ востокомъ можетъ служить появившійся на западѣ не ранѣе половины V-го в. т. н. „*Символъ св. Аванасія*“. Но это единомысліе не было особенно продолжительнымъ. Нѣкоторые изъ западныхъ учителей, поддерживая согласіе съ древнею вселенскою церковью въ общемъ ученіи о Св. Троицѣ—единосущіи и вѣчностности троичныхъ лицъ, въ частномъ ученіи

¹⁾ Во главѣ секты трибожниковъ стояли *Іоаннъ Аскуманъ*—въ Константинополѣ и *Іоаннъ Филоппонъ*—въ Александріи (VI в.) Во главѣ же четыребожниковъ явился монофизитскій патріархъ *Даміанъ*, отчего они назывались еще *даміанитами*. (*Макарій м.* Догм. Бог I т. § 12, 185 прим.—Еп *Сильвестра*. Догм. Бог II т § 131)

о Сыне и Духъ отступили отъ нея, ставши учить, чему она никогда не учила—*исхожденію Духа Св. не отъ Отца только, но и отъ Сына*—*Patre Filioque*. Первый высказалъ такое мнѣніе блаж. *Августинъ*. Ставши на сторону появившагося въ его время на западѣ представленія, что Св. Духъ есть взаимная любовь Отца и Сына и что Онъ, какъ таковой, есть Духъ обоихъ, Отца и Сына, *Августинъ* въ своихъ произведеніяхъ (особенно *De Trinitate*) часто выражалъ мысль, что Духъ исходитъ не только отъ одного Отца, но и отъ Сына. Его ученіе объ этомъ, не совсѣмъ опредѣленное, едва ли впрочемъ было тождественнымъ съ позднѣйшимъ *Filioque*, а главное, онъ высказывалъ его какъ личное мнѣніе, неясно и нерѣшительно, требуя при этомъ, чтобы вѣровали въ Духа Св. такъ, какъ учить вся церковь. Но такъ какъ блаж. *Августинъ* пользовался на западѣ большимъ авторитетомъ, то его мнѣніе о *Filioque* постепенно стало тамъ распространяться, и сначала тоже, какъ частное мнѣніе и въ неопредѣленномъ и неуясненномъ видѣ, какъ нерѣшенный вопросъ. Однако же мало-по-малу, съ конца VI в., оно начало приобрѣтать и значеніе общецерковнаго вѣрованія, догмата. Первоначально такое значеніе оно получило въ *Испаніи*. Распространенію его здѣсь много способствовалъ *Исидоръ*, еп. севильскій, понявшій ученіе *Августина* а *Patre Filioque* въ смыслѣ вѣчнаго исхожденія Св. Духа отъ Отца и Сына. Распространяемая имъ и выдаваемая за ученіе *Августина* мысли были усвоены испанскими пастырями, отчасти, быть можетъ, и потому, что ученіе о *Filioque* могло служить основой для сближенія съ православіемъ и для присоединенія къ нему аріанъ-готовъ. На толедскомъ соборѣ 589 г. оно встрѣчается уже въ исповѣданіи вѣры, представленномъ аріанами, и принятомъ и одобреннымъ православными епископами ¹⁾. Въ VII в. *Filioque* непрерывно встрѣчается, какъ обычная форма вѣрованія въ Духа Св., не только въ вѣроизложеніяхъ, составлявшихъ на испанскихъ собо-

¹⁾ На этомъ соборѣ даже составленъ былъ такой анафематизмъ: „если кто въ Духа Св. не вѣритъ или не будетъ вѣровать въ исхожденіе Его отъ Отца и Сына и не будетъ исповѣдывать Его совѣчнымъ Отцу и Сыну и равнымъ Имъ, таковой анафема“. Св. *Лебедева А. П.* Оч. визант. вост. церкви IX—XI в. 1902 г. 317 стр.

рахъ, но и въ самомъ символѣ никеопареградскомъ, приводимомъ на нихъ для свидѣтельствованія вѣры всей испанской церкви 1). Въ томъ же вѣкѣ оно сильно распространилось и въ церкви римской, и высказывалось не только римскими богословами, но и однимъ изъ папъ VII в. (по свидѣтельству Максима исповѣдника), хотя въ VII и VIII вв. римская церковь еще оставалась вѣрною общецерковному ученію. Лишь съ IX в. оно стало пріобрѣтать въ ней значеніе догмата. Обстоятельствомъ, содѣйствовавшимъ этому, было распространеніе ученія о *Filioque* во *Франціи*, куда оно проникло въ VIII в. вмѣстѣ съ присоединеніемъ къ ней Испаніи. Покровителемъ этому ученію и пособникомъ распространенію символа со вставкою *Filioque* явился здѣсь *Карлъ великій*. По поводу спора объ этомъ ученіи между путешествовавшими въ Палестину на поклоненіе св. мѣстамъ французскими монахами и восточными имъ составленъ былъ соборъ въ Ахенѣ въ 809 г.,—соборъ мѣстный, на которомъ не было представителей, напр., римской церкви. Новое ученіе на соборѣ, по настоянію предсѣдателя его, Карла великаго, было признано истиннымъ. Но опредѣленіе собора, по установившейся на западѣ практикѣ, требовало утвержденія римскаго епископа, съ просьбою о чемъ и были отправлены послы отъ имени собора и императора къ папѣ Льву III. Папа призналъ ученіе о *Filioque* также истиннымъ, высказавъ при этомъ посламъ мысль, что церковь имѣетъ право возводить въ догматы мнѣнія, добытыя изслѣдованіями человѣческаго ума; внести въ символъ *Filioque* однако онъ рѣшительно отказался и даже повелѣлъ вырѣзать на двухъ серебряныхъ доскахъ текстъ символа вѣры (на одной по гречески, на другой по латыни) безъ прибавленія *Filioque* и поставить ихъ въ базиликѣ св. Петра съ цѣлію охраненія на дальнѣйшее время въ цѣлости заключенной въ символъ православной вѣры. Но съ признаніемъ ученія о *Filioque* истиннымъ внесеніе его въ символъ было лишь дѣломъ времени. И дѣйствительно, преемники Льва III, не смотря на протесты со стороны восточной церкви, открыто выражали одобреніе употребленію символа съ

1) На соборахъ толедскихъ: IV-мъ—634 г. VI-мъ—638 г., XI-мъ—675 г. и XV-мъ—693 г.

прибавленіемъ Filioque, сначала внѣ предѣловъ римской церкви, а въ XI в. символъ вошелъ въ употребленіе съ прибавленіемъ и въ самомъ Римѣ, и исповѣданіе новаго догмата ограждено анафемой. Въ такомъ извращенномъ видѣ исповѣдуются догматы о Св. Троицѣ западною церковію и доселѣ. Въ такомъ же видѣ онъ содержится и отдѣлившимся отъ Рима протестантствомъ во всѣхъ его формахъ, т. е. лютеранствомъ, реформатствомъ и англиканствомъ ¹⁾).

Римская церковь, возведя на степень догмата ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, вступила на путь *раціонализма*. Проявленіемъ же раціоналистическаго отношенія къ откровенію это можно назвать потому, что ученіе о Filioque заимствовано не изъ божественнаго откровенія, а есть произвольный выводъ разума человѣческаго, ставшаго въ прямое противорѣчіе съ божественнымъ откровеніемъ и авторитетомъ вселенскаго преданія. Этотъ же духъ сказался въ возведеніи ея на степень догматовъ и другихъ частныхъ мнѣній. Отъ нея усвоенъ былъ этотъ духъ и протестантствомъ, которое уклонилось отъ древне-церковнаго исповѣданія въ своемъ вѣроученіи еще далѣе. Но съ особенною силою онъ выразился въ протестантскомъ сектантствѣ, явившемся послѣдней переходною ступенію уже къ строгому и чистому раціонализму. Отсюда, въ выдѣлившихся изъ протестантства христіанскихъ обществахъ возникъ новый рядъ еретическихъ ученій о Св. Троицѣ; всѣми ими впрочемъ въ большей или меньшей степени лишь повторяется то, что высказывалось древними еретиками.

Такъ, одновременно съ реформаціею появился въ западномъ христіанскомъ мірѣ т. н. *антитринитаризмъ* (другое его названіе—*унитаризмъ*). Въ противоположность древнимъ монархіанамъ, не столько возстававшимъ противъ догмата о Св. Троицѣ, еще не получившаго опредѣленія, сколько отстаивавшимъ истину единства Божія, антитринитаріи XVI в. поставили задачей уничтожить вѣрованіе въ Св. Троицу и разрушить всѣ тѣ разъясненія догмата, какія находятся въ произведеніяхъ великихъ отцовъ

¹⁾ Подробное изложеніе исторіи возникновенія и утвержденія на западѣ ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына см. у еп. *Сильвестра*. Догм. Бог. §§ 139—145.

церкви и опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ ¹⁾. Въ антитринитарномъ движеніи XVI в. можно различать два потока. Одна отрасль его, выродившаяся изъ анабаптизма, при рационалистическомъ общемъ направленіи, носитъ на себѣ печать мистицизма, тогда какъ другая вѣтвь его покоится исключительно на началахъ разсудочнаго мышленія ²⁾.

Первые представители антитринитаризма съ мистическимъ оттѣнкомъ, отвергнувъ догматъ о Св. Троицѣ и другіе связанныя съ нимъ члены вѣры, сами не были въ состояніи предложить стройнаго ученія ³⁾. Систематикомъ антитринитарныхъ началъ этой его отрасли явился въ XVI в. ученый испанскій врачъ *Михаилъ Серветъ* (1509—1553 г.) ⁴⁾. Церковію,—разсуждалъ онъ,—извращено истинное ученіе о Св. Троицѣ, какъ и вообще христіанство. Вѣра въ Троицу въ церковномъ смыслѣ—вѣра „въ

¹⁾ Между прочимъ, въ указанной противоположности между еретиками III в. и еретиками временъ реформациі и причина того, почему первыхъ правильнѣе называть и называютъ *монархіанами*, а послѣднихъ усваиваютъ наименованіе *антитринитаріевъ*, хотя самое слово „антитринитаріи“, замѣчаетъ проф. Вологовъ, „въ сущности неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединеніе греческаго *anti* съ латинскимъ *trinitas*“ (Лекц. по ист. древн. ц. II в. 306 стр.).

²⁾ Объ антитринитарныхъ движеніяхъ XVI в. см. въ изслѣдованіяхъ проф. *Будрина Е. А.* Михаилъ Серветъ и его время. Каз. 1878. Фаустъ Социнъ и его предшественники (Пр. Соб. 1885, III; 1886, I—III) Сотрудники Ф. Социна (тамъ же, 1887, авг.). Лелій Социнъ (Пр. Соб. 1886, I) См. также его же рядъ статей противъ главнѣйшихъ заблужденій социніанства (Пр. Соб. 1887—1892 г.), особенно: Теологія социніанъ о единствѣ Божіемъ (1889, I). То же въ отдѣл. изданіи: Антитринитаріи XVI в. I—III ч. Каз. 1886—1889 г.

³⁾ Таковы были: *Людвигъ Гетцеръ* (обезглавленъ въ 1529 г.) и *Іоаннъ Денкъ* († 1528 г.), распространявшіе свое лжеученіе въ Швейцаріи, *Іоаннъ Кампанъ* (за ересь заключенъ въ 1532 г. въ тюрьму, гдѣ и умеръ)—въ Виттенбергъ и его окрестностяхъ, *Мельхіоръ Гофманъ* (ум. въ тюрьмѣ послѣ 1532 г.)—въ Страсбургѣ, *Рудольфъ Мартини* и особенно *Давидъ Горизъ* († 1556 г., а въ 1559 г. сожженъ его трупъ)—въ Голландіи и Нидерландахъ, *Клавдій Савойскій* († послѣ 1550 г.). Всѣ они ограничивались почти только критикою и отрицаніемъ церковнаго вѣроученія вообще, а особенно догмата о Св. Троицѣ, заявленіями о поврежденности Писанія, о необходимости переустройства церкви съ внѣшней стороны и со стороны вѣроученія и пр.

⁴⁾ Число сочиненій Сервета, въ которыхъ онъ подвергалъ критикѣ церковное ученіе о Троицѣ и излагалъ собственное пониманіе этого догмата, довольно значительно. Наиболѣе выдающіяся изъ нихъ: „*De Trinitatis erroribus*“ и „*Christianismi restitutio*“.

три вещи въ одной природѣ“, тритеизмъ, хула на Бога неслыханная, порокъ непростительный и тѣ, которые такъ вѣрують, слѣпы и глупы. Ученіе Писанія о Троицѣ, по его мнѣнію, состоитъ не въ томъ, что существуютъ въ Богѣ три самостоятельныя божескія вѣпостаси, а въ томъ, что Богъ по природѣ и вѣпостаси единъ, именно Отецъ; Сынъ же и Духъ не суть отдѣльныя отъ Отца лица, а только Его различныя проявленія или модусы. Частнѣе выясняя свое пониманіе догмата о Троицѣ, онъ высказывалъ такія положенія: Богъ единъ и Самъ въ Себѣ не можетъ быть постигаемъ и уразумѣваемъ никакою тварію; но Онъ благоволилъ открыть Себя и для того опредѣлилъ создать міръ. Благоволивъ открыть Себя, Онъ сказалъ: *да будетъ* и, такъ сказать, выступилъ наружу изъ того невѣдомаго мрака вѣковъ, въ которомъ пребывалъ, и далъ возможность постигнуть Себя посредствомъ „нѣкоего яснаго образа“. Это-то слово—голосъ Божій сдѣлалось истиннымъ свѣтомъ послѣ того, какъ Богъ сказалъ: *да будетъ свѣтъ*. Слово было не простымъ звукомъ безъ содержанія или бытія предмета, но представляло собственное лицо Божіе, было сіяніемъ, въ которомъ существенно существовалъ Богъ. Это творящее слово Богъ олицетворилъ въ Иисусѣ, Своемъ Сынѣ. Въ ветхомъ завѣтѣ образъ Его—Иисуса, Сына, существовалъ только *въ мысли Божіей*, только какъ *представленіе* ума Божія, что будто бы указываетъ и Писаніе въ выраженіи: *и Слово было у Бога* (Іоан. 1, 1). По образу Его—Иисуса, Элогима (какъ въ ветхомъ завѣтѣ будто бы называется Иисусъ), а не Іеговы, созданъ былъ Адамъ; ангелы также отобразъ Христа; всѣ ветхозавѣтныя богоявленія были тоже отъ сіянія образа будущаго Христа или отъ Элогима. Въ новомъ завѣтѣ Богъ явилъ это слово видимымъ во плоти, въ образѣ Христа. Полнота Божества, открывшаяся прежде въ изреченіи, словѣ Божіемъ, сдѣлалась плотію и обитала въ человѣкѣ—Христѣ: *Слово плоть бысть* (Іоан. 1, 14); въ Немъ и чрезъ Него можетъ быть познаваемъ Богъ. Воплощеніе Слова—великая тайна, превосходящая разумъ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ ученіи Сервета вмѣсто

¹⁾ Изъ представленныхъ особенностей ученія Сервета о Богѣ вытекаетъ и его своеобразное ученіе о *лицѣ І. Христа*. Христосъ, училъ онъ, есть *человѣкъ*, но не Богочеловѣкъ. Человѣкъ Христосъ есть и *Сынъ Божій*,

существованія Бога Слова въ смыслѣ единосущной Отцу, вѣчной и самостоятельной вѣпостаси, признается лишь существованіе Логоса въ смыслѣ идеальномъ, происхожденіе Котораго совпадаетъ съ началомъ міра, а ученіе о предвѣчномъ рожденіи Сына отъ Отца превращено въ актъ домостроительства Божія, въ ниспосланіе на землю человѣка—Христа, въ которомъ почиваетъ Богъ.

Столь же далеко отъ вѣрованія церкви и ученіе Сервета о *Св. Духѣ*. Такъ какъ произнесеніе слова сопровождается дыханіемъ, то Богъ, учитъ Серветъ, произнося слово, произвелъ какъ бы дуновеніе. Съ этимъ дуновеніемъ, *а не прежде*, явился Духъ Божій. Этотъ Духъ не есть самостоятельная вѣпостась Божія, а есть *сила*, которою Богъ все устрояетъ, животворитъ, укрѣпляетъ, есть какъ бы душа міра, духъ жизни. Безъ нея земной шаръ былъ бы не что иное, какъ безжизненная, мертвая масса; ни растенія, ни камни безъ нея не обладали бы своими силами и свойствами. Дыханіе въ человѣкѣ есть тоже частица Духа Божія. Этотъ Духъ Божій, когда съ Нимъ соединяется понятіе о такой силѣ, которая дѣйствуетъ въ людяхъ внутреннимъ образомъ, просвѣщая и освящая человѣка, называется Духомъ Святымъ (въ новомъ заветѣ, а въ ветхомъ Онъ такъ не назывался, ибо тогда не знали объ освященіи). Совершеннѣйшимъ образомъ явленіе Духа впервые послѣдовало во Христѣ, въ Которомъ Онъ, вмѣстѣ съ Логосомъ, воспринялъ человѣческую природу, и соединившись съ тварнымъ дыханіемъ жизни, образовалъ душу Христа или вочеловѣчился въ духѣ Христа. Вотъ этотъ то человѣческій духъ Христа и есть совершеннѣйшая вѣпостась Св. Духа. Онъ нисшелъ на апостоловъ и всѣ вѣрующіе получаютъ Его въ евхаристіи и купели крещенія. Ниспосланіе и изліяніе Св. Духа въ сердца человѣческія чрезъ слово Христа и есть то, что церковію неправильно представляется какъ вѣчное исхожденіе вѣпостаси Св. Духа отъ Отца.

Въ ученіи Сервета извращеніе догмата о Троицѣ полное и

ибо при рожденіи Христа Богъ заступилъ мѣсто *отца*. Человѣкъ Христосъ есть и *Богъ*, но Богъ не по естеству, а потому, что полнота Божества, бывшая прежде въ изреченіи или въ словѣ Бога, сосредоточилась въ человѣкѣ—Христѣ.

крайнее. Однако ни протестантская, ни р.-католическая богословская наука не предприняли почти ничего для его опровержения. Въ противоположность обычаямъ древней церкви, представители которой имѣли дѣло не столько съ личностію еретиковъ, сколько съ ихъ *ученіемъ*, и опровергали лжеученія иногда даже безъ упоминанія именъ еретиковъ, на западѣ подверглась преслѣдованію *личность* Сервета. Кальвиномъ онъ былъ возведенъ на костеръ (27 окт. 1553 г.).

Другую отрасль антитринитаризма, появившуюся и развивавшуюся одновременно съ первою, представляетъ собою антитринитаризмъ съ характеромъ болѣе строго разсудочнымъ (раціоналистическимъ). Въ системѣ представилъ воззрѣнія этой отрасли антитринитаризма *Фаустъ Социнъ* († 1604 г.), самъ выработавшій ихъ подъ сильнымъ вліяніемъ своего дяди *Лелія Социна* († 1562 г.), почему и послѣдователи этого направленія извѣстны подъ именемъ *социніанъ*. Недосказанное имъ или выясненное не достаточно точно было развито его сотрудниками и преемниками ¹⁾.

Социніанская доктрина — доктрина чисто раціоналистическая. Въ познаніи религіозныхъ истинъ социніане предоставляютъ полный просторъ человѣческому разуму, усвоая ему право быть верховнымъ судіею почерпаемыхъ изъ откровенія истинъ. Человѣкъ не обязанъ вѣровать въ то, что не мирится съ его разумомъ.

¹⁾ Сотрудники и преемники Ф. Социна — многочисленны. Всѣ они были выдающимися и образованными людьми своего времени (XVI—XVII в.). Изъ нихъ любимцемъ и гордостью секты самими социніанами считается *Іоаннъ Крель* († 1633 г.). Литература социніанская чрезвычайно обширна; столь обширной литературы, какъ у социніанъ, не имѣла никогда ни одна секта. Какъ бы символическою книгою социніанства, въ которой въ системѣ представлено вѣроученіе этихъ сектантовъ, служитъ „*Раковскій катихизисъ*“. Процвѣтало социніанство особенно въ Польшѣ и Литвѣ въ концѣ XVI и первой половинѣ XVII в. Центромъ его здѣсь былъ г. Раковъ, гдѣ сектанты имѣли даже особую „гимназію добрыхъ наукъ“, число учениковъ которой доходило иногда до 1000, и свою типографію. Изгнанные отсюда въ половинѣ XVII в., они разсѣялись по разнымъ странамъ и въ небольшомъ количествѣ продолжаютъ существовать и донынѣ въ Семиградіи (до 40 т. душъ), Англіи (ок. 37 т.) и С. Америкѣ; въ послѣдней впрочемъ они совершенно отдѣлились отъ христіанства и распались между собою. *Робертсона*. Ист. церкви Пер. А. Лопухина. Спб. 1891 г. II т. 926—927 стр. См. также въ указ. изслѣдов. проф. *Буджина*.

При такомъ взглядѣ на значеніе разума въ дѣлѣ вѣры, естественно, они не оставили неповрежденнымъ ни одного догмата, но съ особенною настойчивостію они вооружались противъ догмата о Св. Троицѣ, какъ ученія будто бы противорѣчащаго разуму. Противорѣчіе разуму они усматривали во всѣхъ тѣхъ сторонахъ этого догмата, которыя являются особечю непостижимыми для человѣческаго разума и на которыя еще прежде соцініанъ указывали аріане и указываетъ нынѣ невѣрующая въ откровеніе мысль ¹⁾. Сами соцініане вмѣсто отвергнутаго исключительно на основаніи разсудочныхъ соображеній догмата о Св. Троицѣ предложили такое ученіе. Богъ единъ, единое божеское существо и *единое божественное лице*; признавать троичность лицъ въ Богѣ и единство существа Божія значить допускать нѣчто противорѣчивое и невозможное. Этотъ единый Богъ есть именно Отецъ Господа нашего І. Христа. Сынъ Божій не есть самостоятельная божественная ипостась, имѣющая вѣчное бытіе отъ Отца образомъ рожденія,—рожденіе, учили соцініане, имѣетъ цѣлю продолженіе рода и потому можетъ имѣть мѣсто только въ области конечныхъ существъ,—а есть только олицетвореніе историческаго І. Христа. Христосъ же—простой человѣкъ, только происшедшій особеннымъ образомъ, человѣкъ безгрѣшный. Духъ Св. есть нѣкоторое божественное дыханіе или сила, дѣйствующая въ вѣрующихъ отъ Бога Отца чрезъ І. Христа. Такова Троица въ доктринѣ соцініанъ, или, какъ они любили называть себя, „возстановителей чистоты истины Христовой“. Сообразно съ такимъ пониманіемъ догмата соцініанскими писателями разъяснялись и всѣ свидѣтельства св. Писанія о Троицѣ.

Къ ученію антитринитаріевъ примыкаетъ еще ученіе о Троицѣ *арминіанъ*, такъ называвшихся по имени реформатскаго проф. богословія въ лейденскомъ университетѣ *Якова Арминія* (1560—1609 г.), положившаго начало этой сектѣ. Церковное ученіе о Троицѣ этимъ сектантамъ казалось противорѣчивымъ въ томъ отношеніи, что оно, при усвоеніи всѣмъ лицамъ Троицы равенства по божеству, въ то же время приписываетъ Отцу—виновни-

¹⁾ Діалектическія соображенія соцініанъ противъ догмата о Св. Троицѣ см. у проф. *Будрина*, въ ст. Теол. соцін. о единствѣ Бож. (Пр. Соб. 1889, I т. 135—142 стр.).

чество, Сыну—рожденіе, Духу Св.—исхожденіе. Недоумѣніе это они разрѣшили тѣмъ, что повторили древній субординаціонизмъ по существу между лицами Троицы, т. е. что Сынъ и Духъ ниже Отца по божеству и отъ Него заимствуютъ Свое божеское достоинство. У нѣкоторыхъ изъ представителей этой секты (напр. у *Епископія*, ум. въ 1643 г.) онъ очень приближался къ системѣ Арія ¹⁾.

Отрицательное отношеніе къ догмату о Св. Троицѣ на основаніи его мнимаго несогласія съ началами разума, обнаружившееся въ протестантскомъ мірѣ первоначально у сектантовъ, въ XVIII вѣкѣ, когда раціонализмъ сталъ проникать во всѣ сферы общественной жизни, проникло и въ протестантское богословіе; не только богословы раціоналисты, но и богословы т. н. супранатуралистическаго направленія стали раздѣлять идеи антитринитаризма. Подъ вліяніемъ раціоналистическихъ и антитринитарныхъ идей въ протестанствѣ въ XVIII в. образовалась новая, чрезвычайно своеобразная секта, въ связи съ искаженіемъ всего христіанства извращавшая и ученіе о троичности Божіей. Это—секта послѣдователей *Эммануила Сведенборга* (1688—1772 г.) ²⁾. Сведенборгъ считалъ себя чрезвычайнымъ посланникомъ Божіимъ, призваннымъ основать *новую* церковь на землѣ и возвѣститъ такое ученіе, которое выше всѣхъ бывшихъ откровеній. Свое ученіе онъ выдавалъ за открытое ему сверхъестественнымъ образомъ ³⁾, но подъ формою откровенія свыше въ существѣ дѣла

¹⁾ Мѣстопребываніемъ арминіанъ и донынѣ является Голландія; внѣ ея предѣловъ ихъ нѣтъ. Число сектантовъ незначительно (ок. 6 тыс.).

²⁾ О сведенборгіанствѣ см. въ статьяхъ: прот. А. *Судакова* (перев. съ шведск.). Сведенборгъ, его жизнь и дѣятельность (Хр. Чт. 1877, II). Н. Сведенборгъ и его вѣроученіе (тамъ же, 1866, I). В. *Лебедева*. Сведенборгъ и его послѣдователи (Чт. люб. дух. пр. 1879, I).

³⁾ По собственнымъ словамъ Сведенборга, свое ученіе онъ получалъ частію изъ непосредственныхъ откровеній самого Бога, ангеловъ и духовъ,—это было *духовидѣніе*, частію изъ указаннаго ему внутренняго и дѣйствительнаго, но дотолѣ неизвѣстнаго значенія словъ Вибліи, — это было т. н. *ученіе о соответствіи*. *Духовидѣніе* состояло въ томъ, что 1) духъ Сведенборга будго-бы имѣлъ позволеніе посѣщать жилища умершихъ, блаженныхъ и отверженныхъ, и изъ того, что тамъ видѣлъ и слышалъ, заимствовалъ высшія, сверхъестественныя свѣдѣнія, и 2) что онъ удостоивался часто принимать у себя души умершихъ и даже призывать ихъ для полученія свѣдѣній о разныхъ предметахъ духовныхъ, историческихъ, иногда обыденныхъ. Такъ, онъ утверждалъ, что ему буд-

онъ излагалъ въ своихъ сочиненіяхъ свои собственныя воззрѣнія, частію согласныя съ лютеранскимъ вѣроисповѣданіемъ, къ которому принадлежалъ, частію выработанныя имъ подъ вліяніемъ рационалистическихъ и антитринитарныхъ идей своего вѣка. Какъ и для всѣхъ антитринитаріевъ, ученіе о Троицѣ представлялось Сведенборгу крайнимъ извращеніемъ церковію истиннаго ученія о Богѣ, ученіемъ противнымъ и св. Писанію и разуму, и онъ особенно издѣвался надъ тѣми, которые защищали это ученіе (напр. надъ св. Афанасіемъ В.). Собственное его пониманіе этого догмата таково. — Существуетъ только одинъ Богъ (т. е. единая божеская вѣпостась). Этотъ единый Богъ принялъ человѣческій образъ и тѣлесную оболочку въ образѣ І. Христа, когда человѣчество, вслѣдствіе развращенности, готово было подпасть подъ власть адскихъ силъ, подвергъ Себя всѣмъ искушеніямъ, вступилъ въ борьбу съ духами преисподней и побѣдилъ ихъ; Онъ же терпѣлъ и крестную смерть (очевидно, повтореніе древняго патрипассіанства) и чрезъ все это освободилъ родъ человѣческій отъ ихъ власти и даровалъ раскаявшимся новую жизнь. Подъ Духомъ Св., по его мнѣнію, разумѣется въ Библии то дѣйствіе на людей, которое произвело и производитъ откровенное слово и бывшее откровеніе Самого Бога, т. е. явленіе Бога во плоти въ образѣ І. Христа ¹⁾).

то-бы являлся Самъ І. Христосъ, Богоматерь, апостолы, особенно Іоаннъ и Павелъ, христіанскіе ученые, древніе языческіе мудрецы, современники Ноя, Авраама и др. Ученіе о *соотвѣтствіи* состоитъ въ томъ, что библейскія изреченія имѣютъ тройкое значеніе: *буквальное*, которое люди принимали до Сведенборга, *духовное*, которое понимаютъ только духи, *небесное*, которое понимаютъ только ангелы. Эти знаменательныя соотвѣтствія были открыты исполнѣ лишь Сведенборгу, а другимъ, даже апостоламъ, только отчасти и то нѣкоторымъ изъ нихъ (подробнѣе у прот. Судякова).

¹⁾ Подобнымъ же образомъ извращено было и все христіанское вѣроученіе „шведскимъ пророкомъ“, какъ называютъ Сведенборга; но самъ онъ твердо былъ убѣжденъ въ истинѣ своихъ откровеній и требовалъ къ себѣ полнаго довѣрія. Предполагаемое новое религіозное общество онъ называлъ „*Новой церковію*“, „*Новымъ Іерусалимомъ*“. Но при своей жизни онъ почти не имѣлъ послѣдователей, по смерти же его ученіе распространилось быстро изъ Швеціи по всѣмъ странамъ Европы, и даже проникло въ Америку и въ Индію подъ именемъ „*Новой церкви*“. И въ настоящее время его ученіе не перестаетъ приобрѣтать себѣ послѣдователей—явныхъ и тайныхъ, которые издають даже собственные жур-

Съ возникновеніемъ т. н. идеалистической философіи, которая вышла изъ Кантовой критики разума и ея отрицанія всякаго метафизическаго познанія, появились на западѣ въ ученіи о Св. Троицѣ новыя лжеученія. Попытки обосновать и уяснить сущность этого догмата по началамъ одного разума привели именно къ тому, что въ этихъ объясненіяхъ отъ христіанскаго догмата остались одни термины, въ которые вложены были чуждыя догмату пантеистическія понятія и даже лица Св. Троицы были обезличены. Таковы воззрѣнія на христіанскую Троицу идеалистической философіи *Фихте* (1762—1814) *Шеллинга* (1775—1854 г.) и *Гегеля* (1770—1831 г.). „Абсолютное“ въ этой философіи мыслится пантеистически. Между нимъ и міромъ нѣтъ никакой опредѣленной границы: оба слиты такъ, что или абсолютное исчезаетъ въ потокъ міровой жизни (атеизмъ), или міровая жизнь теряется въ безграничныхъ глубинахъ абсолютнаго (акосмизмъ). Человѣческая личность разсматривается этою философіею только какъ преходящее и призрачное явленіе Божества („Абсолютнаго“). Какъ явленіе Божества, она заключаетъ въ себѣ всю полноту возможныхъ совершенствъ; для нея невозможно ни смиренное признаніе тайнъ божественной жизни (вѣра), ни вообще религиозное отношеніе къ Божеству; она обладаетъ полнымъ познаніемъ Божества и даже въ извѣстномъ смыслѣ сама есть Богъ. Исходя изъ этихъ положеній, философы этого направленія отвергли въ христіанскомъ ученіи все то, что шло въ разрѣзъ съ такими ихъ представленіями, а тѣ истины, которыя не были ими исключены изъ христіанскаго вѣроученія и которыя заслуживали, по ихъ убѣжденію, названія „вѣчныхъ истинъ“, объявлены ими не понятными церковію и богословіемъ. Христіанскіе догматы, по ихъ мнѣнію, суть не болѣе, какъ символы для чисто спекулятивныхъ идей; они образуютъ лишь вѣшнюю оболочку или форму, подъ которой скрывается иное и по существу философское содержаніе. Такимъ же символомъ философскихъ идей

налы съ цѣлю разъясненія и распространенія ученія Сведенборга. Его сочиненія переведены на многіе европейскіе языки; сведенборгіане имъ усвояютъ тоже значеніе, что и канонич. книгамъ св. Писанія. Наиболѣе замѣчат. изъ нихъ: „Arcana celestia“ (Небесныя тайны) и „Vera religio christiana“.

является и христiанскій догматъ о Св. Троицѣ. Въ метафизическомъ содержанiи этого догмата они нашли необычайное сходство съ ихъ собственнымъ ученiемъ о трехъ моментахъ божественной жизни,—идеальномъ, реальномъ и абсолютномъ, въ развитiи которыхъ осуществляется извѣстная схема тезиса, антитезиса и синтезиса. То, что церковь называетъ лицами Св. Троицы, суть для нихъ лишь различныя стороны всеединого абсолютнаго или различные моменты его самораскрытiя (проявленiя или эволюцiи). Они различаютъ въ абсолютномъ идеальный моментъ, т. е. Божество въ Самомъ Себѣ (тезисъ), реальный моментъ, т. е. явленiе Божества въ природѣ и человѣчествѣ (антитезисъ), и абсолютный моментъ, т. е. субстанціальное тождество Божества и природы (синтезисъ), изъ котораго возникаютъ и въ которомъ примиряются ихъ феноменальныя различiя. Вотъ эти-то лишь формально различаемые моменты въ бытiи абсолютнаго по схемѣ тезиса, антитезиса и синтезиса и суть Троица новѣйшаго идеализма. У различныхъ представителей этой философiи въ построенiяхъ ими теорiи „Троичности“ существуютъ только различiя въ частностяхъ, но общiй характеръ ихъ одинъ и тотъ же у всѣхъ; для всѣхъ ихъ христiанскій догматъ только символъ, только пустая форма, которую они наполняютъ своимъ собственнымъ философскимъ содержанiемъ съ обезличенiемъ лицъ Св. Троицы. Такого рода пониманiе христiанскаго догмата оказало громадное влiянiе и на протестантское богословiе, отразившись на ученiи о Св. Троицѣ тѣхъ богослововъ, которые по своему спекулятивному направленiю примыкали къ какой-нибудь изъ идеалистическихъ школъ ¹⁾. Для примѣра представимъ объясненiе христiанскаго догмата *Гегелемъ*, философская система котораго имѣла особенно сильное влiянiе на протестантское богословiе, отъ каковаго оно не освободилось и доселѣ. По ученiю *Гегеля* Богъ есть совершенное вѣчное знанiе, которое, какъ такое, никогда не могло и не можетъ быть безъ предмета; поэтому Богъ, какъ вѣчно познающiй субъектъ, отъ вѣчности творитъ изъ Себя же объектъ знанiя, который есть не что

¹⁾ См. ст. проф. *Соколова П. И.* Ученiе о Св. Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философiи. Вѣра и Раз. 1893 г. II т. 2 ч. Ст. не окончена. Напечатано лишь „введенiе“. См. еще *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. II т. § 150.

иное, какъ Его Сынъ. Но такъ какъ для знанія необходимо соединеніе субъекта съ объектомъ, то у Бога и было начало такого единенія, именно Духъ Святой. Иначе, Гегель рассуждаетъ о Троицѣ, какъ вѣчной идеѣ въ трехъ состояніяхъ: идея сама въ себѣ, въ своей отвлеченности,—это Отецъ, идея, воплотившаяся во вѣншемъ мірѣ,—это Сынъ и Его воплощеніе, и идея, сознающая себя въ духѣ человѣческомъ,—Духъ Св. Короче,—Богъ есть . безконечная идея, полагающая себя въ основу космоса и выясняющая себя въ немъ; лица Троицы—это разные моменты въ раскрытіи абстрактной идеи.

Такъ недостаточенъ одинъ разумъ въ глубочайшихъ таинствахъ вѣры. Всѣ заблужденія касательно догмата о Св. Троицѣ—и древнѣйшія и новѣйшія—проистекали изъ одного источника, именно,—изъ нарушенія разумомъ тѣхъ границъ, которыхъ онъ долженъ держаться по отношенію къ откровенію вообще. Догматъ о Троицѣ есть таинство таинствъ (*supra rationem*), чего разумъ не долженъ никогда забывать. Поэтому, если и вообще въ объясненіи религіозныхъ истинъ разумъ долженъ находиться въ подчиненіи авторитету откровенія и церкви, то особенно въ объясненіи ученія откровенія объ этой истинѣ необходимо строго держаться вѣрованія церкви, охранявшей и защищавшей этотъ догматъ отъ всѣхъ еретическихъ мнѣній, и изложившей его, для руководства православнымъ, со всею возможною точностію.

§ 31. Ученіе церкви о Св. Троицѣ и составъ этого ученія.

Догматъ о Св. Троицѣ изложенъ церковію во всѣхъ трехъ символахъ, нынѣ употребляющихся въ ней,—въ символѣ св. Григорія чудотворца, въ никео-цареградскомъ и въ т. н. символѣ св. Аѳанасія. Въ послѣднемъ ученіе о Троицѣ выражено съ наибольшею полнотою и раздѣльностію, и именно такъ:

„Вѣра каѳолическая сія есть: да единого Бога въ Троицѣ, и Троицу во единѣцѣ почитаемъ, ниже сливающе вѣпостаси, ниже существо раздѣляюще. Ина бо есть вѣпостась Отца, ина Сыновняя, ина Святаго Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа, едино есть божество,

равна слава, соприисносушно величество. Каковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Святой Духъ... Тако: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святой: обаче не три бози, но единый Богъ...

Отецъ ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ. Сынъ отъ Отца Самаго есть, не сотворенъ, ни созданъ, но рожденъ. Духъ Святой отъ Отца не сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ, но исходящъ...

И въ сей Троицѣ ничтоже первое или послѣднее, ничтоже болѣе или менѣе, но цѣлы три вѣпостаси, соприисносусны суть себѣ и равны“.

Все ученіе объ этомъ глубочайшемъ таинствѣ вѣры, такъ раздѣльно представленное въ приписываемомъ св. Аванасію символѣ, очевидно, сводится къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ:

I. Богъ тронченъ и троичность эта состоитъ въ томъ, что въ Богѣ три *лица* или *вѣпостаси*: Отецъ, Сынъ и Святой Духъ.

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

III. Всѣ лица Троицы различаются между Собою *личными* свойствами.

Въ порядкѣ этихъ положеній и изложимъ ученіе о Пресвятой Троицѣ.

I.

Троичность лицъ въ Богѣ.

Когда церковь научаетъ насъ вѣровать въ троичность Божества, то она указываетъ этимъ прежде всего на необходимость имѣть живую увѣренность въ бытіи *трехъ лицъ* въ Божествѣ. Это значитъ, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ должны быть признаваемы не какъ три свойства, или силы, или явленія и дѣйствія одного и того же божескаго лица, а какъ три между собою дѣйствительно различныя лица Божества. А лицомъ называется разумно-свободное недѣлимое, имѣющее свою особую самостоятельность и свои особыя черты, которыми оно не смѣшивается съ другимъ недѣлимымъ, какъ принадлежность его. „Ина бо есть вѣпостась Отца, ина Сыновья, ина Святаго Духа“, учить символъ, предохраняя отъ заблужденія еретиковъ, сливавшихъ въ Богѣ вѣпостаси.

§ 32. Указанія на троичность лицъ въ Богѣ въ ветхомъ завѣтѣ.

Истина о томъ, что въ Богѣ дѣйствительно три лица, возвѣщена намъ въ возможно ясномъ свѣтѣ въ новомъ завѣтѣ, когда уже *день озарилъ, и денница возсіяла въ сердцахъ нашихъ* (2 Петр. 1, 19). Возвѣщаемо было однако же объ этой истинѣ и въ ветхомъ завѣтѣ, хотя указанія на нее являются сокрытыми подъ покровомъ таинственныхъ и загадочныхъ оборотовъ и выражений рѣчи. Въ этомъ случаѣ премудрость Божія щадила человѣческую немощь; іудеи, при своей склонности къ многобожію и вообще при недостаткѣ духовной зрѣлости, не могли надлежащимъ образомъ уразумѣть высочайшую тайну вѣры, почему и было необходимо внимательнымъ и прозорливымъ осторожно указывать на тайну Божества и постепенно готовить къ усвоенію ея въ ясномъ свѣтѣ ¹⁾. Всѣ указанія ветхаго завѣта на эту тайну можно раздѣлить на три класса.

I. Указанія вообще на *множественность* лицъ въ единомъ Богѣ безъ опредѣленія ихъ числа.

Сюда относятся прежде всего начальныя слова Бытописателя: *въ началѣ сотвори Богъ (bara Elohim) небо и землю* (Быт. 1, 1). „Въ семъ мѣстѣ еврейскаго текста слово *Элогимъ*, собственно *Боги*, выражаетъ нѣкоторую множественность, между тѣмъ какъ реченіе *сотворилъ* показываетъ единство Творца. Догадка о указаніи симъ образомъ выраженія на таинство Св. Троицы заслуживаетъ уваженія“ ²⁾.

Такія же прикровенныя указанія даются въ тѣхъ изреченіяхъ

¹⁾ Такъ именно объяснялись причины прикровенности изображеній Троицы въ ветхомъ завѣтѣ древними учителями церкви. См., напр., *Злат. Прот. аном.* V, 3; *Исид. Пелус.* Пис. 643, къ Павлу, въ 1 кн. по рус. пер. (II, 143); *Епиф.* Ер. LXXIV, 10; блаж. *Феодор.* Врачев. еллин. недуг. (De curat. graecorum affect.), 2 сл.—Хр. Чт. 1842 г. II ч. и др.

Литература по вопросу объ ученіи ветхаго завѣта о Св. Троицѣ.—*Алексій архим.* Ветхоз. уч. о таинствѣ Пресв. Троицы (Приб. къ твор. свв. отц. 1849, VII): *Лебедева А.* свящ. Ветхоз. уч. во времена патріарховъ Спб. 1886 г. 93—136 стр. Проф. *М. Д. Муретова.* Идея Логоса въ ветх. завѣтѣ (Пр. Об. 1882, II).—Уч. кн. ветх. и нов. завѣта о Св. Троицѣ. Кіевъ, 1862. *Антонія* еп. Библейское ученіе объ въпостасномъ Словѣ (Бог. Вѣстн. 1904 г. 11 кн.).

²⁾ *М. Филаретъ.* Зап. на кн. Бытія I, 2.

ка. Бытія, въ которыхъ Богъ представляется бесѣдующимъ и совѣщающимся съ лицами сознательными и равными Ему по божеству. Таковы слова Божіи: предъ сотвореніемъ чловѣка,—*сотворимъ чловѣка по образу Нашему и по подобію* (Быт. 1, 26), предъ изгнаніемъ падшихъ прародителей изъ рая,—*се Адамъ бысть яко единъ отъ Насъ, еже разумѣти доброе и лукавое* (Быт. 3, 22), предъ смѣшеніемъ языковъ и разсѣяніемъ людей по столпотвореніи,—*приидите, и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ, да не услышатъ кійждо гласа ближняго своего* (Быт. 11, 7). Если не признавать во всѣхъ этихъ выраженіяхъ прикровеннаго указанія на триничность лицъ въ Богѣ, то трудно дать удовлетворительное ихъ объясненіе. Болѣе обычно они объясняются въ такомъ случаѣ или остаткомъ первоначальнаго политеизма еврейской религіи (раціоналистическое мнѣніе), или предположеніемъ бесѣды Бога съ ангелами (іудейское мнѣніе), или, наконецъ, тѣмъ, будто Богъ въ упомянутыхъ мѣстахъ бесѣдуетъ одинъ Самъ съ Собою, какъ поступаютъ иногда люди, желая возбудить себя къ какому либо дѣйствію, и говоритъ объ одномъ Себѣ во множественномъ числѣ по примѣру именитыхъ людей (тоже іудейское объясненіе). Но ни одно изъ этихъ объясненій нельзя признать основательнымъ. Объясненіе остаткомъ политеизма потому неправильно, что никакихъ боговъ, кромѣ единаго истиннаго Бога, ветхій заветъ не признаетъ и участія ни въ твореніи, ни въ промышленіи о мірѣ имъ не даетъ. Объясненіе предположеніемъ бесѣды Бога съ ангелами несостоятельно какъ потому, что лица, съ которыми совѣщается Богъ, изображаются равными Ему (3, 22), обладающими творческою силою (1, 26), чего усвоить ангеламъ нельзя, такъ и потому, что сотвореніе чловѣка и смѣшеніе языковъ усвоется только самому Богу (Быт. 1, 27; 11, 9); природа чловѣческая также въ Писаніи называется всегда сотворенною по образу Божію, а не по какому-либо иному; гордость сотвореннаго по образу Божію и не могла состоять въ желаніи уподобиться ангеламъ. Объясненіе изъ обычая сильныхъ міра говорить о себѣ во множественномъ числѣ нельзя принять потому, что обычай этотъ появился только со времени развитія политическаго устройства въ народѣ; о предположеніи же, чтобы Богъ нуждался

въ указываемомъ возбужденіи Себя къ дѣятельности, св. *Василій В.* говоритъ такъ: „подлинно странное пустословіе—утверждать, что кто нибудь сидитъ и самъ себѣ приказываетъ, самъ надъ собою надзираетъ, самъ себя понуждаетъ властительно и настоятельно“¹⁾. Мнѣніе отцевъ и учителей церкви и было именно то, что въ приведенныхъ мѣстахъ содержится указаніе на совѣтъ въ тріицостасномъ существѣ Божіемъ²⁾, Оно вошло и въ наши символическія и церковно-богослужебныя книги³⁾.

II. Указанія на то, что въ Богѣ именно *три лица*, но безъ наименованія и различенія ихъ.

Нѣкоторые изъ древнихъ учителей видѣли такое указаніе въ описаніи Моисеемъ явленія Божія въ видѣ трехъ странниковъ Аврааму у дуба Маврійскаго: *явился же ему (Аврааму) Богъ (Iehovah) у дуба Маврійска, сѣдящему ему предъ дверми стѣны своея въ полудни... Воззръвъ же (Авраамъ) очима своими, видѣъ, и се тріе мужи стояху предъ нимъ: и видѣвъ притече въ срѣтеніе имъ отъ дверей стѣны своея: и поклонися до земли, и рече: Господи (Adonai), аще убо обрѣтохъ благодать предъ Тобою, не мни раба Твоего (Быт. 18, 1—3).* „Авраамъ, говоритъ блаж. *Августинъ*, встрѣчаетъ трехъ, а поклоняется Единому. Узрѣвъ трехъ, онъ уразу-

¹⁾ *Васил.* На Шестодн. Бес. IX (I т. 142 стр.).

²⁾ Такъ объясняли *Быт.* I, 26, напр. *Примей* (Прот. ерес. 4 кн. XX, 1), *Феофилъ ант.* (Къ Автол. II, 18), *Тертулліанъ* (Прот. Пракс. XPII), *соборъ антiox.* (въ посл. къ Павлу самос.), *Василій В.* (На Шестодн. Бес. IX, кон. Прот. Евном. V,—III ч. 175 стр. по изд. 1891 г.), *Епифаній* (Ер. XXIII, 5), *Феодоритъ* (На Быт. вопр. 20), *Григорій нис.* (Объ устр. человѣка, VI гл.), *Исидоръ Пелус.* (II кн. 202 пис. (III, 112) въ рус. перев.), *Авнаній* (Сл. на язычн. 46), *Кириллъ іерус.* (Огл. поуч. X, 6: XI, 23), *Златоустъ* (на Быт. Бес. VIII, 2—3), *Августинъ* (De Trinit. I, 7. 14; О гр. Бож. XVI, 6) и др. Одни изъ нихъ впрочемъ видѣли здѣсь указаніе на совѣщаніе всѣхъ трехъ лицъ Божества, другіе—на совѣщаніе только Отца съ Сыномъ.

Быт. III, 22 принимали за указаніе на троичность въ Богѣ: *Иуст. Равл.* съ Триф. 129, *Василій В.* (тамъ же), *Августинъ* (О кн. Бытія, буквально, XI, 39), *Кириллъ ал.* (Прот. Юліана, III кн.) и др.

Быт. XI, 7—*Василій В.* (тамъ же), *Злат.* (На Быт. Бес. XXX, 4), *Ефр. Сир.* (На Быт. XI гл.). *Кириллъ ал.* (De Trinit. dial. 3), бл. *Феодоритъ* (ог. 2 ad Graec.), бл. *Августинъ* (О гр. Бож. XVI, 5, 6).

³⁾ См. Прав. испов. I ч. отв. на вопр. 10. О выраженіи того же вѣрованія въ богослуженіи см. въ ст. „Черты догм. ученія, извлеченныя изъ церк.-богослуж. кн. прав. церкви“. Хр. Чт. 1845, II ч. 234 стр.

мѣлъ таинство Троицы, а поклонившись какъ-бы Единому, исповѣдалъ единого Бога въ трехъ лицахъ“ ¹⁾. Въ этомъ же смыслѣ понимается это богоявленіе „въ Православномъ исповѣданіи“ (отв. на вопр. 10), въ нѣкоторыхъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ ²⁾ и въ иконографіи; древнѣйшимъ изображеніемъ Св. Троицы было именно изображеніе явленія Аврааму Бога въ видѣ трехъ странниковъ ³⁾. Такое пониманіе этого богоявленія однако не было всеобщимъ у древнихъ учителей. Напротивъ, большинство изъ нихъ думали, что только одинъ изъ числа трехъ странниковъ былъ лицомъ божественнымъ (3. 13. 20—23 ст.), Судіею всей земли (25 ст.), два же остальныхъ были ангелами (19, 1), каковое пониманіе согласнѣе и съ библейскимъ текстомъ. По всей вѣроятности, первенствующій гость Авраама былъ „Ангель Іеговы“, Логосъ или Сынъ Божій, благоволившій на этотъ разъ принять видъ ангельскій, по подобію того, какъ впослѣдствіи Онъ воспріиалъ естество человѣческое ⁴⁾.

¹⁾ *Август.* De tempore sermo LXVII. n. 2 et LXX, n. 4.; см. О гр. Бож. XVI, 19. Такъ же объяснили это богоявленіе еще прежде Августина: св. *Аѳанасій* (De commun. essent. Patr. et Fil. et Spir. S. n. 9), а также *Амвросій* медіол. (De Abraham, lib. I, c. 5. n. 33; De Cain et Abel, lib. I. c. 8 n. 30)

²⁾ Напр. „видѣлъ еси, якоже есть мощно чловѣку видѣти, Троицу, и Тую угостилъ еси, яко другъ присвѣй, прѣблаженне Аврааме“ (Нед. св. протѣцъ. Кан. праотцевъ. Пѣснь V). „Древле пріемлетъ Божество едино тріипостасное священный Авраамъ“ (Нед. св. отецъ. Кан. отецъ. Пѣснь 1). См. вышеуказан. ст. въ Хр. Чт. 1845 г. II ч. 234 стр.

³⁾ „Обыкновеніе церкви, говорить преосв. митр. *Филаретъ*, представлять на иконахъ тайну Св. Троицы въ образѣ трехъ ангеловъ, явившихся Аврааму, показываетъ, что благочестивая древность точно въ числѣ сихъ ангеловъ полагала символъ Св. Троицы“. Зап. на кн. Быт. II ч. 122 стр. См. ст. *Богословскаго И.* Богъ Отецъ въ памятникахъ древне христіанскаго искусства (Чт. люб. дух. пр. 1893 г. I т. 266—267 стр.). Но сохранились древнія же изображенія явившихся Аврааму: одного—въ видѣ божественнаго лица, а двухъ—въ видѣ ангеловъ. См. у проф. *Покровскаго Н. И.* Очерки памятниковъ христіанской иконографіи и искусства. 2-е дополн. изд. Спб. 1900 г. 126. 355—356 стр.

⁴⁾ Такое пониманіе высказывали многіе изъ древнихъ учителей, напр.: *Иустинъ* (Разг. съ Триф. 56), *Ириней* (Прот. ерес. III кн. VI, 1; IV кн. VIII, 1 и др.), *Тертуліанъ* (О плоти Христ. VI; Прот. Марк. III, 9), *Тео-доритъ* (На Быт. 70), *Златоустъ* (На Быт. Бес. XLI, 3), *Ефр. сир.* (На Быт. XVIII гл.), *Евсевій* (Церк. ист. I, 2; Demonstr. Evang. V, 23), *Иларій* (De Trinit. V, 17). Въ нѣкоторыхъ и богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ говорится, что Авраамъ принялъ ангеловъ, напр.: „яко страннолюбивъ древле, Авраамъ боговидѣцъ и Потъ славный, учредиша ангелы, и обрѣ-

Другое общее указаніе на тайну Св. Троицы дается въ троекратномъ воззваніи серафимовъ къ Богу: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѣ* (Ис. 6, 3), которое слышалъ пр. Исаія при избраніи его въ пророческое служеніе. Само по себѣ троекратное „святъ“, конечно, не заключаетъ въ себѣ мысли о триничности Божіей; въ Писаніи троекратное повтореніе одного слова нерѣдко употребляется только для усиленія мысли (напр. Пс. 95, 7—8; Ис. 24, 18—19; Іер. 7, 4; 22, 29; Іез. 21, 27 и др.). Но если разсматривать тѣже слова въ связи рѣчи и съ параллельными мѣстами новаго завѣта, то нельзя не видѣть въ нихъ указанія на триничность Бога. Исаія говоритъ, что онъ видѣлъ Господа, *спѣяща на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ* (6, 1), и *слышалъ гласъ Господа глаголюща: кого пошлю и кто пойдетъ къ людямъ симъ*—съ евр. подлин.: и кто пойдетъ Намъ или для Насъ (*Mi eschlah umi jelech lanu*). Такимъ образомъ, Исаія видѣлъ и слышалъ гласъ отъ единого Бога, между тѣмъ идти надлежитъ ему отъ имени многихъ. А что эти многіе были лица божественныя, объ этомъ свидѣлствуетъ ап. Іоаннъ, когда говоритъ, что Исаія вмѣстѣ съ Господомъ видѣлъ и Сына Его (Іоан. 12, 41), и ап. Павелъ, указывающій, что Исаія слышалъ гласъ Духа Св., Который посылалъ его къ народу израильскому (Дѣян. 28, 25. 26). Ясно отсюда, что троекратное „святъ“ имѣетъ внутреннее соотношеніе съ тремя лицами Божества. Такъ понимали ангельское славословіе и отцы церкви ¹⁾, а церковію такое пониманіе внесено въ символическія книги (Прав. Испов. отв. на вопр. 10) и засвидѣтельствовано въ многочисленныхъ пѣснопѣніяхъ ²⁾.

Примѣчаніе. Подобное вышеприведеннымъ, хотя, и менѣе ихъ ясное, указаніе на триничность Бога можно усматривать еще въ формулѣ священническаго благословенія въ ветхомъ

тоша общеніе со ангелы, зовуще: святъ, святъ, святъ еси Боже отецъ нашихъ“ (Минея. Ноябрь, 8 день. Пѣснь VII).

¹⁾ Напр. *Афанасій В.* (О явленіи во плоти Бога Слова и прот. аrianъ, 10). *Василій В.* (Пр. Евном. III кн.—III ч. 111 стр.), *Златоустъ* (Прот. іудеевъ. I, 1), *Амвросій* (De fide lib II, с. 4), *Θεοδωριτѣ* (Or. 2 ad Graec.), *Кириллъ ал.* (Толк. на Ис. Бес. IV—въ рус. пер. VI ч. 181—185 стр.).

²⁾ Въ чинѣ литургіи св. Василия В. и І. Златоуста, въ пѣсни „Тебе Бога хвалимъ“ и другихъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ (приведены въ Хр. Чт. 1845, II, 234—235 стр.).

завѣтъ: да благословитъ тя Господь и сохранитъ тя: да просвѣтитъ Господь лице Свое на тя и помилуетъ тя: да воздвигнетъ Господь лице Свое на тя и дастъ ти миръ (Числ. 6, 24—26). Оно стоитъ въ близкомъ соотвѣствіи съ словами новозавѣтнаго благословенія: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общеніе Св. Духа со всеми вами* (2 Кор. 13, 13). Къ такимъ же прикровеннымъ указаніямъ нѣкоторые изъ древнихъ учителей относили слова благословенія отъ *Бога, Бога и Ангела*, произнесенныя Іаковомъ при благословеніи дѣтей Іосифа (Быт. 48, 15—16), а также изреченія, въ которыхъ, повидимому, безъ надобности повторяется трижды одно и тоже имя Божіе, напр., Нав. 22, 22; Дан. 9, 19; Ис. 33 22 и др.

III. Указанія на личность и божество каждого изъ лицъ Св. Троицы, съ упоминаніемъ самыхъ ихъ именъ. Въ однихъ изъ нихъ указывается второе лице Св. Троицы—*Сынъ Божій*, съ различеніемъ отъ перваго лица—Бога Отца, въ другихъ—третье лице—*Духъ Святый*, съ различеніемъ отъ другаго божескаго лица.

1) Указанія на вѣщаніе Сына можно видѣть: а) въ изображеніяхъ Ангела—Іеговы при описаніи исторіи нѣкоторыхъ богоявленій, б) въ ученіи о Премудрости Божіей, но особенно в) въ обѣтованіяхъ и пророчествахъ о Мессіи-Богѣ.

а) Моисей, описывая богоявленія, бывшія во времена патриарховъ: Агари сперва у источника на пути къ Суру (Быт. 16, 7—14), потомъ у клятвеннаго колодезя (Быт. 21, 17—19), Аврааму, когда онъ рѣшилъ принести своего сына въ жертву Богу (Быт. 22, 10—18), Іакову во снѣ предъ возвращеніемъ его изъ дома Лаванова въ родную землю (Быт. 31, 11—13) и когда онъ боролся съ Богомъ (Быт. 32, 24—30; ср. Ос. 4, 4—6), Валааму, когда онъ шелъ проклинать народъ израильскій (Числ. 22—23 гл.), а также бывшее ему самому въ огненной купинѣ (Исх. 3, 2—15), являющагося именуется часто *Ангеломъ—Іеговою* и *Ангеломъ—Іеговы* (евр. *Maleach—Iehovah* и *Maleach haelohim*) и изображаетъ какъ лице божественное, приписываетъ Ему власть, силу и дѣйствія, свойственныя только Богу. Подобныя этимъ свойства и божеское достоинство усвояются являющемуся лицу и въ описаніи богоявленій: І. Навину предъ стѣнами Іерихона въ образѣ воору-

женнаго воина (Нав. 5, 13—15; 6, 1), Гедееону (Суд. 6, 11—27), Маноеу (Суд. 13 гл.), при чемъ оно также называется Ангеломъ Іеговы. Этотъ же Ангелъ-Іегова представляется заключавшимъ заветъ съ израильскимъ народомъ и выведшимъ его изъ Египта (Исх. 3, 2—12), спасшимъ его отъ руки египтянъ при Черномъ морѣ и предводительствовавшимъ имъ въ столпѣ огненномъ и облачномъ во время странствованія по пустыни (Исх. 14, 15—31; 23, 20; 32, 34; 33, 2; Числ. 20, 16; см. 1 Кор. 10, 4). Объ этомъ Ангелѣ пр. Исаія, касаясь отношеній Господа къ судьбѣ народа израильскаго, говоритъ слѣдующее: *Онъ (Господь) былъ для нихъ Спасителемъ. Во всякой скорби ихъ Онъ не оставлялъ ихъ, и Ангелъ лица Его спасалъ ихъ; по любви Своей и благосердію Своему Онъ искупилъ ихъ, взялъ и носилъ ихъ всѣ дни древніе* (63, 8—9). Кто такой этотъ таинственный Ангелъ Іегова или Ангелъ лица Его, т. е. Ангелъ, являвшій Собою лице Самого Господа? Допустить, что это есть только безличная форма открытія Самого Іеговы людямъ, а не личный посредникъ между Богомъ и тварію, тѣмъ болѣе, что это тварно-служебный духъ, было бы противорѣчіемъ тексту библейскихъ повѣствованій. Остается лишь предположить, что это Самъ Богъ, но имѣющій самостоятельное и отличное отъ неявленно пребывающаго Іеговы бытіе. Въ книгахъ пророческихъ этотъ Ангелъ—Іегова именно и изображается какъ то божеское лицо, которому по опредѣленію Отца и собственному человѣколюбію надлежало явиться на землѣ Мессіею (Зах. 12, 8; 9 гл.), которое есть *Ангелъ завета* (Мал. 3, 1), *велика совета Ангелъ* (Исх. 9, 5). Въ восточной церкви съ древнихъ временъ утвердилось мнѣніе, что въ лицѣ Ангела-Іеговы открывался и дѣйствовалъ Самъ Сынъ Божій ¹⁾.

¹⁾ Такое пониманіе явленій Ангела Іеговы высказывали очень многіе изъ древнихъ учителей: *Иустинъ* (Разг. съ Триф. 56. 58. 60. 61. 127), *Теофилъ* антиох. (Къ Автол. II, 22), *Приней* (Прот. ерес. III кн. VI, 2; V. IX и XX гл.), *Тертуллианъ* (О плоти Христ. VI; Прот. Пракс. XIV. XVI; Прот. Марк. II, 27), *Кипріанъ* каре (Прот. іудеевъ, II, 5), *отцы антиох. собора* (въ „Посл. къ Павлу самос.“), *Евсевій* (Demonstr. Evang. lib. V, с. 9—10), *Аванасій* (Прот. арианъ, сл. III, 12—14), *Василій В.* (Прот. Евном. II кн.—III ч. 75—76 стр. по изд. 1891 г.), *Кириллъ іерус.* (Огл. поуч. X, 6—8), *Григорій нис.* (Прот. Евном. XI, 3), *Геодеоритъ* (На Исх. 5), *Епифаній* (Ер. VIII, 4), *Иларій* (De Trinit. lib. IV et XII), *Златоустъ* (На Быт. Бес. LVIII, 3).

б) Отъ Господа отличается въ ветхомъ завѣтѣ еще Его *Премудрость* (Chokmah, *Σοφία*) и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ изображается прямо какъ самосознающая личность (*Σοφία ἐλοστατική*), отражающая въ себѣ премудрость Бога и выражающая ее во вѣхъ—въ мірѣ. Въ каноническихъ книгахъ наиболѣе полное и ясное изображеніе ее въ Притч. VIII, 22—31. Здѣсь Премудрость о Самой Себѣ говоритъ такъ: „Господь имѣлъ Меня началомъ пути Своего, *прежде созданий Своихъ, искони*; отъ вѣка Я помазана, отъ начала, прежде бытія земли (22—23 ст.). *Я родилась, когда еще не существовали бездны*, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водою. *Я родилась прежде*, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальнымъ пылинокъ вселенной (24—26 ст.). Когда Онъ уготовлялъ небеса, *Я была тамъ*. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда давалъ морю уставъ, чтобы воды не переступали предѣловъ его, когда полагалъ основанія земли, тогда *Я была при Немъ художницею*, и была радостію всякій день, веселилась предъ лицемъ Его во все время“ (27—30 ст.; ср. Іов. 28,

Мнѣніе, что являвшійся „Ангель Іеговы“ былъ не Сынъ Божій, но тварный ангелъ, только представлявшій Божество на землѣ и потому дѣйствовавшій съ авторитетомъ и полномочіями божественными, было сравнительно мнѣніемъ немногихъ. Это мнѣніе находятъ у *Оригена* (На Исх. III гл.), особенно же у западныхъ учителей: *блаж. Августина* (De Trinit. lib. III, с. 11), *Іеронима* (На Галат. III, 19; см на Исх. III гл.), *Амвросія* (De Abraham. lib. I, с. IV—VI), *Григорія В.* (Moralia in Iobum, lib. XXVIII, 1). Оно принято и утвердилось въ р.-католической церкви.

Древняя іудейская синагога съ именемъ „Ангела Іеговы“ соединяетъ представленіе о т. н. „Метатронѣ“,—особомъ посредникѣ между Богомъ и міромъ и совершителѣ всякаго откровенія. Этотъ „Метатронъ“ (вышій), къ которому и относятся іудейскими преданіями явленія Ангела Іеговы, есть хранитель и стражъ міра и народа израильскаго, представитель имени и славы Божіей въ мірѣ (Schechina), по своей силѣ и могуществу равный Schaddai. Онъ представляетъ собою происшедшаго чрезъ истеченіе и равнаго Богу открывателя Его воли, ангела Божія, князя и владыку всего сотвореннаго. Но, съ другой стороны, тѣми же іудейскими преданіями, имя вышшаго „Метатрона“ переносится собственно и единственно на архангела Михаила, какъ на того Ангела Іеговы и Вождя воинства Господня (Нав. 6, 14), который являлся патріархамъ и управлялъ судьбами еврейскаго народа, въ качествѣ открывателя и стража Іеговы, и о которомъ говорится у пр. Давіила (10, 21), какъ о князѣ Израіля.

См. объ „Ангелѣ Іеговы“ у *Глаголева*. Ветхозав. библич. уч. объ ангелахъ. 15—176 стр. *Лебедева*. Ветхоз. вѣроч. и пр. 105—137 стр.

12—28). Усвояемыя Премудростію Самой Себѣ свойства: до-
мѣрное, но самостоятельное личное бытіе при Іеговѣ (22—23 ст.),
безначальное рожденіе отъ Бога (24—26 ст.), посредничество
при твореніи міра (27—30 ст.), совершенно одинаковы съ
усвояемыми въ новомъ завѣтѣ Сыну Божію (Іоан. I, 1—3. 14),
что прямо побуждаетъ видѣть въ приведенныхъ словахъ при-
кровенное изображеніе втораго лица Св. Троицы. Въ неканони-
ческихъ же книгахъ ветхаго завета ученіе объ вѣстасной Пре-
мудрости раскрывается еще подробнѣе ¹⁾. Такъ, *о природѣ*
и свойствахъ Премудрости говорится, что Она есть духъ ра-
зумный, святой, едиnorodный..., свѣтлый, чистый... всевидящій и
пр. (Прем. VII, 21—23). *Объ отношеніяхъ Ея къ Богу*:
Она вышла изъ устъ Всевышняго (Сир. 24, 3—аналогично
исхожденію слова изъ устъ человѣка), есть дыханіе силы Бо-
жіей и чистое изліяніе славы Вседержителя, образъ благодати
Его (Прем. 7, 7; 25—26); отъ вѣка Она пребываетъ съ Бо-
гомъ (Сир. 1, 1), имѣетъ сожитіе съ Нимъ (Прем. 8, 3), при-
сѣдитъ престолу Его (9, 4); Она таинница ума Божія и изби-
рательница дѣлъ Его (8, 4); только Богъ знаетъ путь Ея и
вѣдаетъ мѣсто Ея. Онъ видѣлъ Ее и измѣрилъ, Онъ знаетъ Ее
и открылъ Ее Своимъ разумомъ (Вар. 3, 32—37; Сир. 1, 7;
сн. Іов. 28, 23—27). *Объ отношеніяхъ Премудрости къ*
міру: Она участвовала рядомъ съ Іеговою въ твореніи міра,
была художницею всего, родительницею существующаго (Прем.
7, 12. 21; 8, 6; 9, 9; ср. Притч. 8, 27—31), а по созда-
ніи міра Она охраняетъ его и наблюдаетъ за тварями и есть
виновница всего вообще бывающаго въ мірѣ какъ физическомъ,
такъ и нравственномъ (Сир. 24, 3. 6; Прем. 7, 12. 24. 27;
8, 7; 9, 9—19), но преимущественное наслѣдіе для Себя нашла
во Израилѣ. По отношенію къ этому народу Премудрости
усвояются тѣже дѣйствія (чувственно-ощуцаемыя явленія людямъ,
изведеніе евреевъ изъ Египта, проведеніе черезъ Черное море
и др.—Сир. 24, 11—13; Прем. 10, 1—21; 11, 1—4), ка-
кія въ историческихъ и пророческихъ книгахъ усвояются лич-

¹⁾ Именно въ слѣдующихъ мѣстахъ: *Взруха* 3, 9—38, *Сирах.* 1, 1—10;
24, 1—13, но особенно *Прем. Солом.* 6, 22—24; 7, 21—30; 8, 1—4; 9, 1—4;
9—19; 10, 1—21; 11, 1—4.

ности Ангела—Иеговы. Все это, очевидно, такія изображенія, въ которыхъ естественнѣе всего видѣть прикровенное ученіе о Богѣ Словѣ. Въ этомъ смыслѣ они объяснялись и почти всѣми древними учителями церкви ¹⁾.

Примѣчаніе.—Можно усматривать прикровенныя изображенія Сына Божія въ ветхомъ завѣтѣ и подъ именемъ Слова. Такъ, о посредникѣ, чрезъ котораго израильтяне были избавляемы отъ бѣдствій въ пустынѣ, Псалмопѣвецъ говоритъ: *послалъ (Богъ) Слово Свое, и исцѣлилъ ихъ, и избавилъ ихъ отъ могилъ ихъ* (Пс. 106, 20; см. Втор. 8, 3; Прем. 16, 7. 12), а въ кн. Прем. Солом. тому же слову усвояются нѣкоторыя дѣйствія въ изведеніи евреевъ изъ Египта (18, 15—16); въ обоихъ мѣстахъ приписывается Слову, очевидно, тоже, что въ другихъ мѣстахъ—Ангелу Иеговы и Премудрости Божіей. А слова Псалмопѣвца: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася, и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Пс. 32, 6) относятся къ числу ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ о Троицѣ и въ символическихъ книгахъ (Прав. Испов. отв. на вопр. 10; Катих. 1 чл.). Подобныя симъ олицетворенныя изображенія Слова находятся еще: Пс. 104, 19; 118, 89. 105; 147, 4—7; Ис. 9, 8; 40, 8; 55, 11; Іер. 23, 29. Ветхозавѣтныя изображенія Слова имѣютъ сходство отчасти даже по своему слововыраженію съ Апок. 19, 11—16.

в) Но всего яснѣе указанія на вѣпостась Сына и Его божественное достоинство въ пророчествахъ о Мессіи, напр.: *Господь рече ко Мнѣ: Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесъ родихъ Тя* (Пс. 2, 7); *рече Господь Господеву* (одинъ Богъ другому Богу) *моему; сѣди одесную Мене* (Пс. 109, 1; ср. Мѣ. 22, 42—45; Дѣян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5); *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Пс. 109, 3) ²⁾; *помаза Тя, Боже, Богъ Твой елеемъ радости паче причастникъ*

¹⁾ Напр. *Иустинъ* (Разг. съ Триф. 61), *Авинагоръ* (Прощ. о хр 10), *Теофилъ* англ. (Къ Авт. II, 10), *Ириней* (Пр. ер. 4 кн. XX, 3), *Кириакъ* (Свид. прот. іуд. II, 1), *Тертуліанъ* (Пр. Пракс. 6. 7), *Климентъ* (Стром. VIII, 2), *Оригенъ* (О начал. I кн. 2 гл.)—Въ IV в. не только православные учителя, но и аріане подъ Премудростію разумѣли Сына Божія; послѣдніе на Притч. 8, 22 даже ссылались въ подтвержденіе своего ученія о тварности Сына.

²⁾ Въ рус. перев.: „изъ чрева прежде денницы подобно росту рожденіе Твое“. Какъ роса содержитъ въ себѣ всѣ свойства влаги, пазъ которой она произошла, такъ и Рожденный имѣетъ въ себѣ всѣ свойства Родившаго, т. е. что второй Господь есть истинный Богъ по самой природѣ Своей, но, конечно, не отдѣльный и самостоятельный.

Твоихъ (Ис. 44, 8). У пр. Исаиі Ему усвояются наименованія: *отрасль* или *вѣтвь Іеговы* (т. е. что вырастаетъ изъ существа Іеговы или Его Сынъ—Ис. 4, 2), *Еммануилъ* (7, 14)—*съ нами Богъ* (Мѣ. 1, 23), *Чуденъ, Совѣтникъ, Богъ крѣпкій, Властелинъ, Князь міра, Отецъ будущаго вѣка* (Ис. 9, 6), показывающія и Его отдѣльность отъ Іеговы и божеское достоинство.

2) Относительно менѣе, но есть въ ветхомъ завѣтѣ указанія, весьма впрочемъ прикровенныя, и на бытіе *Духа Св.*, какъ особой вѣпостаси Божіей¹⁾. Первое такое указаніе въ словахъ бытописателя: *Духъ Божій носашеся верху воду* (Быт. 1, 2); дѣйствіе, приписываемое Духу Божію словомъ: *носашеся* (*negasherpheth*—согрѣвалъ, оживотворялъ, т. е. водное естество, сообщалъ ему живительную силу), есть дѣйствіе творческое, слѣдовательно, принадлежащее божескому лицу, и не Тому, Кто всесильнымъ словомъ Своимъ—*да будетъ* нарицалъ *не сущая, яко сущая* (Рим. 4, 17). Яснѣе же указывается въ ветхомъ завѣтѣ на особенность личности Духа Божія, когда говорится о Немъ, что отъ Него зависитъ водительство людей *въ землю правды* (Пс. 142, 10), что Онъ былъ посылаемъ Богомъ къ пророкамъ для ихъ наставленія (Зах. 7, 12), такъ что ихъ слова были Его словами (2 Цар. 23, 2), а наиболѣе ясно—въ связи съ пророчествами о Мессіи у Исаиі: *Господь посла Мя, и Духъ Его* 48, 16); *Духъ Господень на Мяъ, его же ради помаза Мя* (Духъ Господа Бога на Мяъ, ибо Господь помазалъ Меня) *благовѣстити нищимъ, посла Мя исцѣлити сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати плѣнникомъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе* (Ис. 61, 1; ср. Лук. 4, 18—21; Ис. 11, 2—3).

Такимъ образомъ, тайна о Св. Троицѣ была открываема и во всѣ ветхозавѣтныя времена сообразно съ духовнымъ состояніемъ

¹⁾ Наиболѣе часто Духъ Божій въ ветхомъ завѣтѣ изображается только какъ свойство духовно-разумной природы Божіей (напр. Ис. 40, 13), или какъ животворная сила Божія, проявляющаяся въ мірѣ (Гов. 33, 4; 34, 14; Пс. 103, 30; Ис. 32, 6 и др.), или какъ сила благодатная, сообщавшаяся помазанникамъ ветхозавѣтной церкви (Быт. 41, 38; Исх. 31, 3; Числ. 11, 17, 25; 1 Цар. 16, 13; Ис. 63, 11) и имѣющая излиться въ будущемъ на домъ Давидовъ и всѣ народы (Ис. 32, 15; 44, 3; Іез. 39, 29; Іоил. 2, 28).

ветхаго израиля, ихъ пріемлемостію, нуждами и обстоятельствами. Совершенно ложно поэтому утверженіе позднѣйшихъ іудеевъ, будто ученіе о Троицѣ—новое ученіе. Лучше другихъ понимавшіе откровеніе дѣйствительно имѣли познаніе о троичности Божіей. Ученые раввины, писавшіе около времени самого рождества Спасителя и потомъ вскорѣ послѣ этого, довольно ясно выражали ученіе о троичности лицъ въ Богѣ, такъ что у нѣкоторыхъ есть даже прямая выраженія „Отецъ и Сынъ и Св. Духъ“ ²⁾. Доказательствомъ этому служить и само новозавѣтное откровеніе. Оно показываетъ, что І. Христосъ, когда излагаетъ ученіе о троичности лицъ,—излагаетъ его не какъ новое ученіе, неслыханное доселѣ, а какъ извѣстное болѣе или менѣе, и даже ссылается на свидѣтельство ветхозавѣтныхъ писаній въ подтвержденіе Своего ученія о Себѣ, какъ Сынъ Божіемъ, а такъ же о Св. Духѣ (Іоан. 5, 39. 46; Лук. 24, 27; Мѣ. 22, 42—45; Іоан. 7, 38). Это подтверждается и тѣмъ, что тѣ же самые іудеи, которые возставали противъ разныхъ предметовъ ученія Спасителя, ничего не говорили противъ Его ученія о Св. Троицѣ, т. е. не представляли, что это ученіе новое, неслыханное, неудобопріемлемое, равно и тѣмъ, что увѣровавшіе въ Него не находили его противнымъ ученію ветхозавѣтныхъ писаній и всецѣло и искренно его принимали (таковы, напр., Іоаннъ Креститель, апостолы, Никодимъ, самарянка съ жителями г. Сихаря и другіе). Въ ветхомъ завѣтѣ вѣра въ троичность Бога только не имѣла такого всеобщаго и обязательнаго значенія, какое получила въ новомъ завѣтѣ.

§ 33. Свидѣтельства новаго завѣта о троичности лицъ въ Богѣ.

Послѣ того, какъ многочисленными и многообразными откровеніями въ ветхозавѣтныя времена Богъ подготовилъ къ воспріятію умами и сердцами людей тайны о Св. Троицѣ, въ новозавѣтныя времена чрезъ воплотившееся вѣчное вѣстасное Слово Онъ благоволилъ открыть ее людямъ и въ возможно ясномъ свѣтѣ.

¹⁾ См. м. *Макарія*, Догм. Бог. § 26. особенно примѣч. 435, 442—444. То же у еп. *Сильвестра*, § 87 въ примѣч.

Ученіе объ этой тайнѣ есть главнѣйшій предметъ всего новозавѣтнаго ученія о Богѣ. Мѣста, въ которыхъ утверждается, что Богъ дѣйствительно троиченъ, и что троичность эта состоитъ въ томъ, что въ Богѣ три лица, можно раздѣлить на два класса: въ однихъ изъ нихъ указывается дѣйствительность троичности Божіей и личность всѣхъ трехъ лицъ Божества *вмѣстѣ*, въ другихъ—личность того или другого лица *въ частности* и отдѣльность его отъ другихъ лицъ.

I. Свидѣтельствъ о дѣйствительной личности всѣхъ трехъ лицъ Божества *вмѣстѣ* въ новомъ завѣтѣ много. Приведемъ только главнѣйшія изъ нихъ и наиболѣе ясныя.

1. Первое положительное и торжественное свидѣтельство о Св. Троицѣ въ новомъ завѣтѣ было при крещеніи I. Христа во Иорданѣ. Здѣсь открылись міру: *Отецъ*, глаголавшій съ небесъ: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный* (у Мар. и Лук.—*Ты еси Сынъ Мой возлюбленный*), *о Немъ же благоволихъ, Сынъ*, крестившійся отъ Іоанна и свидѣтельствованный отъ Отца, *Духъ*, снашедшій въ видѣ голубя на Сына (Мѡ. 3, 16—17; Марк. 1, 10—11; Лук. 3, 22),—проповѣдь о трехъ лицахъ Божества ясная. Церковь это исповѣдуетъ въ своемъ тропарѣ на Богоявленіе, а въ древности было въ употребленіи изреченіе: *vade in Iordanem, et discas Trinitatem*.

2. Второе главнѣйшее свидѣтельство—это свидѣтельство Самого I. Христа въ послѣдней Его бесѣдѣ съ учениками предъ крестными страданіями (Іоан. 14—16 гл.). Утѣшая ихъ въ предстоящей съ Нимъ разлукѣ, Онъ говорилъ имъ: *Азъ умолю Отца, и много Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами во вѣкъ... Утѣшитель же, Духъ Святый, Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое, Той вы научитъ всему, и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (14, 16. 26). Здѣсь еще яснѣе различаются всѣ три лица Св. Троицы какъ лица: Сынъ, Который говоритъ о Себѣ—*Азъ умолю...*, Отецъ—*умолю Отца*, Духъ Святый, Который называется *инымъ Утѣшителемъ*, слѣдовательно, отличенъ отъ Сына; Онъ *посланъ* будетъ Отцемъ, слѣдовательно, отличенъ отъ Отца, посланъ для того, чтобы замѣнить для апостоловъ Сына и научить ихъ всему, слѣдовательно, есть такое же лицо, какъ и Сынъ.

3. Но самое главное свидѣтельство, составляющее основу и сѣмью всего ученія объ этомъ глубочайшемъ таинствѣ вѣры,—въ заповѣди Спасителя о крещеніи: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мѣ. 28, 19). Что здѣсь содержится ученіе о троичности лицъ въ Богѣ, открывается а) изъ прямого значенія этихъ словъ, б) изъ обстоятельствъ, при которыхъ они были сказаны и в) изъ всегдашняго пониманія ихъ церковію въ этомъ смыслѣ.

а) Заповѣдую апостоламъ, чтобы они учили всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, Христосъ, конечно, заповѣдывалъ, чтобы они учили о томъ же Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, о Которыхъ Онъ Самъ училъ, и такъ учили, какъ Самъ Онъ училъ. Но Онъ еще прежде неоднократно выражалъ апостоламъ, что подъ именемъ Отца Онъ разумѣетъ собственно Бога Отца, Который послалъ Его въ міръ (Іоан. 6, 38—40; 7, 16. 18. 28; 11, 42 и др.) и есть *инъ, свидѣтельствующій о Немъ* (Іоан. 5, 31), подъ именемъ Сына разумѣлъ Самого Себя, Котораго и апостолы исповѣдали уже Сыномъ Божиимъ, изшедшимъ отъ Бога (Мѣ. 16, 16; Іоан. 16, 30), подъ именемъ Духа—*иного Утѣшителя*, Котораго обѣтовалъ ниспослать имъ вмѣсто Себя. Слѣдовательно, и въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ Спаситель не нашелъ необходимымъ присовокупить новаго объясненія означенныхъ словъ, Онъ Самъ разумѣлъ и апостолы могли разумѣть подъ именемъ Отца и Сына и Св. Духа не кого-либо другаго, какъ три равночестныя божескія лица. Это же самое въ краткой и сжатой формѣ выражаютъ и слова Спасителя: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (*ἡμεῖς οὖν αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*). Креститься во имя Отца и Сына и Св. Духа значить дѣйствіемъ погруженія обречь себя на всецѣлое и всегдашнее служеніе Отцу и Сыну и Св. Духу (Рим. 6, 3; 1 Кор. 1, 13; 1 Петр. 3, 21), каковое служеніе прилично только Богу ¹⁾. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, какъ составляющіе

¹⁾ Въ древнія времена духоборцы, а въ новѣйшее—социніане между прочимъ возражаютъ противъ такого пониманія, что тотъ, во имя кого совершается крещеніе, не есть еще Богъ, ибо израильтяне и *въ Моисея крестившася во облацѣ и въ мори* (1 Кор. 10, 2), а нѣкоторые крестились

для людей предметъ божескаго поклоненія и служенія, слѣдовательно, суть лица одинаково божественныя и равночестныя. А что они дѣйствительно отдѣльныя и особыя лица, это показано особенными ихъ наименованіями—Отца и Сына и Св. Духа, одинаково относящимся къ каждому изъ нихъ выраженіемъ—*во имя*, приложимымъ только къ личности, и соединительною частію *και*, имѣющею свойство отличать различные и отдѣльные предметы.

б) Такъ понимать слова Списителя побуждаютъ и самыя обстоятельства, при которыхъ была дана заповѣдь о крещеніи. Это было сказано предъ вознесеніемъ Спасителя, когда Онъ уже рѣшительно оставлялъ учениковъ Своихъ, и когда, поэтому, нельзя было говорить символами, а нужно было высказать дѣло ясно и прямо,—это во-первыхъ. Во-вторыхъ, здѣсь Спаситель ясно и торжественно посылалъ учениковъ Своихъ на проповѣдь всему міру. Опять дѣло было такого рода, что апостолы должны были понести въ міръ самую точную, ясную и опредѣленную идею Божества. Они первые, естественно, должны были точно знать то, чему должны были учить міръ. Мало этого, они должны были узнать, что *особеннаго* въ ихъ ученіи и чему *особенно* они должны были учить міръ. Если бы, слѣдовательно, Спаситель, посылалъ ихъ на проповѣдь, сказалъ имъ только общую мысль: *шедше, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Божіе, или во имя истиннаго Бога*,—то какъ бы ни высоко было это откровеніе, такъ какъ оно опровергало ложныя ученія и религіи,—все таки. можно сказать, въ этомъ откровеніи ничего особеннаго не было бы, потому что идея Бога была извѣстна міру, особенно іудеямъ. И слѣдовательно, если бы апостолы стали проповѣдывать іудеямъ о единомъ истинномъ Богѣ, то іудеи имѣли бы полное право не слушать ихъ, потому что въ этомъ ученіи не было ничего особеннаго, и апостолы не имѣли права проповѣ-

во Иоанново крещеніе (Дѣян. 19, 3). Но не одно и тоже крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа и крещеніе въ Моисея или въ Іоанна Крестителя. Израильтяне крестились въ облакъ и въ моръ не собственно въ Моисея, но въ Того, Кого онъ прообразовалъ, т. е. въ Бога и Господа, явившаго израилю помощь чрезъ Моисея, какъ и пили въ пустынѣ отъ духовнаго камня, *камень же оъ Христосъ* (4 ст.) Крещеніе Іоанново было *крещеніемъ покаянія и во Грядущаго* (Мѡ 3, И; Дѣян 19, 4).

дывать. Точно также, если бы съ этой общей идеей пошли апостолы въ цѣлый міръ, ко всѣмъ народамъ, проповѣдывать, то и тогда въ этой идеѣ не было бы ничего особеннаго, потому что и здѣсь лучшіе умы были не чужды идеи о единомъ Богѣ. Слѣдовательно, когда І. Христосъ долженъ былъ сообщить апостоламъ предметъ ихъ проповѣди для цѣлаго міра, — долженъ былъ въ этомъ предметѣ ихъ проповѣди указать что-нибудь особенное. Съ другой стороны, проповѣдь апостоловъ въ цѣломъ мірѣ должна была соединиться съ ученіемъ практическимъ, которое касалось не мысли только или вѣры, но всей жизни цѣлаго міра, съ ученіемъ о возрожденіи, объ искупленіи, слѣдовательно, — объ обновленіи всего міра. Въ догматическомъ ученіи апостоловъ, понятно, должно было выражаться основаніе ученія о возрожденіи. Основаніе же этого ученія заключается въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Сына, совершившаго искупленіе, а Сынъ — Духа, Который долженъ былъ совершить самое возрожденіе. Отсюда ясно, что въ проповѣди апостольской должно было заключаться ученіе о лицахъ Божества и ихъ взаимномъ отношеніи. Все это естественно ведетъ къ заключенію, что въ заповѣди о крещеніи заключается не какое-нибудь образное, а положительное ученіе, и не общее только ученіе о Богѣ, а ученіе о лицахъ божественныхъ (и съ тѣмъ вмѣстѣ, ученіе о взаимномъ отношеніи ихъ между собою).

в) Церковь такъ всегда и разумѣла слова Спасителя. Съ самаго начала она постоянно совершала крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа, какъ трехъ божескихъ лицъ, и дабы частиѣе выразить исповѣданіе Троицы, трижды погружали крещаемого въ воду. Въ тоже время она обличала и еретиковъ, которые, считая Сына и Духа низшими Отца или только Его силами и свойствами, покушались совершать крещеніе во имя одного Отца или одного Сына, унижая предъ Нимъ Св. Духа (Пр. ап. 49 и 50).

4) Есть ясныя свидѣтельства о дѣйствительной личности всѣхъ трехъ лицъ Божества вмѣстѣ и въ посланіяхъ апостольскихъ, особенно у ап. Павла. Ап. Павелъ, напр., пишетъ: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общеніе Святаго Духа со всѣми вами* (2 Кор. 13, 13).

Всѣ три лица божескія различены и именами и желаніемъ вѣ-
рующимъ отъ cadaго изъ нихъ особаго блага ¹⁾).

II. Въ новомъ завѣтѣ есть не мало и такихъ свидѣтельствъ,

¹⁾ Изъ множества другихъ мѣстъ новаго завѣта, въ которыхъ упоми-
наются всѣ три лица Божества, какъ лица дѣйствительныя, см. напр.:
Дѣян. 2, 32—33; 5, 30—32; 7, 55; 1 Петр. 1, 1—2; Рим. 1, 1. 3. 4; 15, 15.
16. 30; 1 Кор. 6, 11; 12, 4—6; 2 Кор. 1, 19—22; Гал. 4, 6; 2 Сол. 2, 13—14;
Тит. 3, 4—6.

Особенно ясно истина троичности Божіей выражена у ап. Іоанна въ
словахъ его 1 посл. V, 7: *триє суть свидѣтельствующи на небеси: Отецъ,
Слово и Святый Духъ: и сіи три едино суть* (1 Іоан. 5, 7). Слово и Духъ
представляются здѣсь свидѣтелями наравнѣ съ Отцемъ, слѣдовательно,
такими же лицами, какъ Отецъ. Свидѣтельство Ихъ, наравнѣ со свидѣ-
тельствомъ Отца, называется *Божіимъ* (9 ст.) а всѣ называются *тремя*
свидѣтелями, слѣдовательно, Они суть лица божескія и различныя между
Собою, а по существу или природѣ *сіи три едино суть*. Это свидѣтельство
приводится у проф. Сагарды Н. II. въ изслѣд. „Первое соборное посл. ап.
Іоанна Богослова“. 1903 г. 206—260 стр. Здѣсь устанавливается, что въ
древнихъ *греческихъ* спискахъ священнаго текста спорныхъ словъ нѣтъ,
нѣтъ ихъ и въ древнѣйшихъ, за исключеніемъ латинскаго, *переводахъ*,
въ частности—нѣтъ въ Пешито, нѣтъ и въ древне славянскихъ. Не при-
водятся эти слова древними и позднѣйшими восточными отцами и пи-
сателями (греч., сир. и армян.), даже боровшимися съ арианствомъ (Аеа-
насіемъ, Василиемъ В., Григоріемъ В. и Григоріемъ нисскимъ, также
Епифаніемъ). Латинскіе писатели, и притомъ наиболѣе авторитетные—
отъ Тертуліана до Льва I—чуть ли не всѣ не обнаруживаютъ знакомства
со словами о небесныхъ свидѣтеляхъ, и между ними блаж. Августинъ
и Іеронимъ. Латинскіе списки новаго завѣта со вставкою спорныхъ словъ
стали распространяться лишь съ IV в. въ Испаніи и преимущественно
въ сѣверной Африкѣ; принять спорный текстъ въ большей части латин-
скихъ манускриптовъ лишь съ IX в. Изъ Вульгаты спорныя слова по-
средствомъ перевода нашли доступъ и въ греческій текстъ, и стали по-
являться въ печатныхъ греческихъ изданіяхъ (XV—XVI в.). Въ славян-
скихъ переводахъ спорныхъ словъ не было не только въ рукописяхъ,
но и въ печатныхъ изданіяхъ XVI в. Въ первый разъ они появляются
на западѣ Россіи—въ Виленскомъ Апостолѣ 1623 г. и Львовскомъ 1639 г.,
а затѣмъ—въ Московскомъ 1653 г.

Р.-католическая церковь вопросъ о подлинности 1 Іоан. V, 7 рѣшила
отрицательно. Постановленіе конгрегаціи инквизиціи объ этомъ состоя-
лось 13 янв. 1897 г., а 15 января папа Левъ XIII рѣшеніе это „*approba-
vit et confirmavit*“. См. у проф. Сагарды. 208 стр.

въ которыхъ раздѣльно показывается въ частности личность того или другаго лица Троицы и отдѣльность его отъ другихъ лицъ.

1. Что *Богъ Отецъ* есть лице, а не безличное какое-либо безконечное начало, это ясно уже изъ того, что Богъ не только по ученію откровенія, но и по требованію здравой естественной мысли человѣческой долженъ быть представляемъ не иначе, какъ личностію. Понятно, что всѣ тѣ черты, въ которыхъ откровеніе изображаетъ личность Божества, ближайшимъ образомъ относятся къ первому лицу Св. Троицы. Поэтому-то и еретики, отвергавшіе личность Сына и Духа Св., не отвергали личности Отца. Но новозавѣтное ученіе о Богѣ, открывая тайну тріипостасности Божіей, показываетъ не только личность Отца (когда изображаетъ Его личнымъ духомъ со всѣми свойствами личности), но и отдѣльность личности Отца отъ другихъ божескихъ лицъ. Это указывается уже въ самомъ наименованіи Его *Отецъ*, когда оно усвоается Ему не для обозначенія внѣшнихъ отношеній Его къ міру и человѣку, но для обозначенія Его впостаснаго различія отъ другихъ божескихъ лицъ. Ясно, что Отецъ есть не то же, что Сынъ или Духъ Св. въ тріипостасномъ существѣ Божіемъ, но отдѣльная отъ Нихъ личность. Тоже видно и изъ усвоаемыхъ Ему свойствъ. Объ Отцѣ, напр., говорится: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ* (Мѡ. 11, 27). Этими словами показывается, что Отецъ сознаетъ Себя Отцемъ и не смѣшиваетъ Себя съ Сыномъ, слѣдовательно, представляетъ отдѣльное отъ Сына лице. Эта же мысль и въ словахъ Спасителя объ Отцѣ: *Отецъ любитъ Сына, и вся показываетъ Ему, яже Самъ творитъ* (Іоан. 5, 20). Любящій не можетъ не отличать себя отъ любимаго лица и, слѣдовательно, есть особое лице. И подобныхъ свидѣтельствъ въ Писаніи новаго завѣта очень много. Ясно, что если Отецъ есть отличное отъ Сына лице, то Онъ отличенъ и есть отдѣльное лице и отъ Духа Св., отъ Него исходящаго (Іоан. 15, 26).

2. *Сынъ Божій* также есть лице, отличное отъ Отца и Духа Св., а не тотъ же Отецъ, только открывшійся въ образѣ Сына, равно не сила или свойство Его. Онъ Самъ училъ: *якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца* (Іоан. 10, 15; 17. 25; Мѡ. 11, 27; Лук. 10, 22); *люблю Отца, и якоже за-*

повѣда *Мнѣ Отецъ, тако творю* (Іоан. 14, 31); *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17. 36; 17, 4). Указывая на свидѣтельство о Себѣ Отца, Онъ говоритъ: *и нѣсть свидѣтельствующий о Мнѣ* (Іоан. 5, 32). Всѣ эти изреченія показываютъ, что Онъ есть отдѣльное отъ Отца лице. По Его же свидѣтельству, Онъ имѣетъ жизнь въ Себѣ (Іоан. 5, 26), или, какъ иначе выражался Онъ, прежде нежели Авраамъ родился, *Азъ есмь* (Іоан. 8, 58. 24). Овецъ Его никто не исхититъ изъ руки Его (Іоан. 10, 28. 29). Онъ имѣлъ славу у Отца, прежде нежели созданъ былъ міръ (Іоан. 17, 5). Всѣми этими изреченіями ясно показывается въ Немъ самостоятельность, могущество, разумніе, воля и, слѣдовательно, показывается, что Онъ есть лице.

3. Съ именемъ Духа Божія, *Духа Святаго*, св. Писаніе новаго завѣта соединяетъ и различныя отвлеченныя понятія ¹⁾. Но не мало въ немъ изреченій и такихъ, которыя показываютъ въ Духѣ Св. существо самостоятельное и духовное, личность, дѣйствующую съ самосознаніемъ и волею, отличною отъ Отца и Сына. Наиболѣе ясное ученіе объ этомъ содержится въ прощальной бесѣдѣ Спасителя съ учениками (Іоан. 14—16 гл.). Уже самое названіе Его здѣсь *Утѣшитель* (*Παράκλητος*) показываетъ, что Онъ есть личность, а не свойство или сила Божія, ибо оно примѣнимо только къ личности. Прибавленіе же *иной* еще болѣе усиливаетъ его значеніе въ означенномъ смыслѣ. Раскрывая подробности ученіе объ этомъ Утѣшителѣ, Спаситель указываетъ, что этотъ Духъ, бывъ посланъ Имъ отъ Отца, поставитъ апостоловъ на всякую истину, напомнитъ о всемъ, чему училъ Сынъ, причемъ Онъ не Свое будетъ говорить, а что *услышитъ отъ Отца*, отъ Котораго возьметъ и самое ученіе, кромѣ того—Онъ возвѣститъ будущее (16, 13—15), а также

¹⁾ Подъ словомъ Духъ—*πνεῦμα*—въ нов. завѣтѣ, кромѣ третьей гипостаси Св. Троицы, разумѣется: духовная природа Божія (Іоан. 4, 24), сверхъестественное начало духовной жизни въ человѣкѣ (Гал. 3, 2 14; 4, 6; Іоан. 14, 7), сила Божія, оживляющая человѣка, призываемаго къ необычайному служенію (Лук. 1, 35; 24, 29, Мѣ. 12, 28; Дѣян. 1, 8), или самое состояніе, производимое этою силою, каково состояніе прозорливца (Лук. 1, 46. 47; Дѣян. 7, 35) и всякаго другаго, призваннаго на особое дѣло Божіе (Лук. 1, 15; Дѣян. 10, 38; 1 Кор. 12, 11).

обличитъ міръ о грѣсѣхъ и о правдѣ и о судѣ (ст. 8), прославитъ Сына (14 ст.). Все это такія свойства и дѣйствія, которыя, не могутъ быть приложимы къ одной безличной силѣ или свойству Божію, а необходимо заставляютъ признать въ Духѣ—Утѣшителѣ личное существо, дѣйствующее съ самосознаніемъ и волею. Показаны Спасителемъ и отдѣльность личности Духа Св. какъ отъ личности Отца (Отецъ *послетъ* или дастъ Духа), такъ и отъ личности Сына, имѣющаго *умолитъ* Отца о ниспосланіи Духа.

Въ ученіи апостоловъ о Св. Духѣ мысль о Его личномъ бытіи особенно ясно выражена ап. Павломъ. Преподавая наставленіе о различіи духовныхъ дарованій (1 Кор. 12, 1—13), онъ ясно различаетъ отъ нихъ ихъ раздаятеля—Духа Св. и при томъ такъ, что показываетъ въ раздаятелѣ разумніе, свободную волю и могущество: *раздѣленія же дарованій суть, а тойжде Духъ* (дарованія различны, но Духъ одинъ и тотъ же—ст. 4)... *Вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хочетъ* (ст. 11). Явнымъ насиліемъ мысли апостола было бы разумѣть подъ Духомъ силу или дѣйствіе божественное, а не божественное лице, дѣйствующее самосознательно и свободно. О томъ же Духѣ Св. говорится въ Писаніи, что Онъ поставляетъ епископовъ (Дѣян. 20, 28), говоритъ устами пророковъ (2 Петр. 1, 21; Дѣян. 1, 16; 2, 26). Все это такія дѣйствія, которыя приличествуютъ только лицу.

Въ заключеніе должно замѣтить, что дѣйствительность и отдѣльность божескихъ лицъ ясно предполагается и во всѣхъ тѣхъ изреченіяхъ Писанія, гдѣ говорится о *личныхъ свойствахъ* лицъ Троицы и *отношеніи Ихъ къ міру*.

Личныя свойства Ихъ таковы: Отецъ раждаетъ Сына, Сынъ раждается отъ Отца, Отецъ производитъ Святаго Духа, Духъ Святый исходитъ отъ Отца и почиваетъ въ Сынѣ. Очевидно, что приписывать столь различныя отношенія одному и тому же лицу къ себѣ самому несообразно и невозможно. Слѣдовательно, невозможно и считать Отца и Сына и Святаго Духа за одно лице.

Отношеніе же лицъ Св. Троицы *къ міру* откровеніе изображаетъ такъ: Отецъ посылаетъ Сына въ міръ для спасенія че-

ловѣковъ; Сынъ воплощается, совершаетъ тайну спасенія, возносится къ Отцу и умоляетъ Его ниспослать Святаго Духа; Духъ Святой приходитъ въ міръ и дѣйствіемъ благодати довершаетъ дѣло спасенія, совершенное Сыномъ, прилагая его къ каждому человѣку. Опять несообразно и невозможно сливать Отца, ниспосылающаго Сына и Духа Святаго, съ Сыномъ воплощающимся и Духомъ ниспосылаемымъ, въ одно лице. Слѣдовательно, это разные лица.

§ 34. Вѣрованіе древней церкви въ троичность лицъ Божества.

Церковь, слѣдуя яснымъ свидѣтельствамъ откровенія, въ со-
держимыхъ ею *нынѣ* символахъ и другихъ вѣронзложеніяхъ на-
чаетъ исповѣдывать Отца, Сына и Св. Духа какъ три самостоя-
тельные лица Божества и, слѣдовательно, признавать ложнымъ
ученіе какъ древнѣйшихъ, такъ и новѣйшихъ еретиковъ, что въ
Богѣ не только единое существо, но и единое лице, только
являющее Себя въ разныхъ отношеніяхъ и съ разныхъ сторонъ.
Но такъ ли понималось и содержалось ученіе о Троицѣ *древнею*
церковію, особенно въ первые три вѣка? А голосъ церкви этого
времени имѣетъ особенную важность для удостовѣренія въ исти-
ности содержаемаго *нынѣ* церковію ученія о Троицѣ. Это потому,
что первенствующая церковь приняла ученіе о Троицѣ непосред-
ственно отъ самихъ самовидцевъ и служителей Слова, и не
только чрезъ писанія, всегда допускающія возможность перетолко-
ванія, но и чрезъ устные наставленія апостоловъ. Въ ней, слѣ-
довательно, должно было содержаться и преподаваться несомнѣнно
истинное и подлинно Христово и апостольское ученіе о Троицѣ.
Итакъ, такъ ли вѣровала въ Св. Троицу древняя церковь, какъ
вѣруетъ доселѣ? Есть мнѣніе, что церковь начала преподавать
ученіе о трехъ ипостасяхъ въ Богѣ только съ IV в. или съ
перваго вселенскаго собора, а прежде это ученіе или вовсе было
въ ней неизвѣстно или преподавалось совсѣмъ иначе, и, слѣдова-
тельно, ученіе объ этомъ церкви позднѣйшаго времени есть ново-
введеніе или плодъ т. н. догматическаго развитія церкви (мнѣ-
ніе рационалистическаго богословія). Но такое утвержденіе не-

основательно. Церковь съ самыхъ древнѣйшихъ временъ постоянно учила не только исповѣдывать троичность Божества, но и признавать несліянность и дѣйствительное личное различіе между Отцемъ, Сыномъ и Св. Духомъ, т. е. учила такъ-же, какъ учить и нынѣ. Образцами и свидѣтельствами такого вѣрованія первенствующей церкви служить:

1. *Древніе символы вѣры*, употреблявшіеся въ разныхъ помѣстныхъ церквахъ. По своему происхожденію они восходятъ ко временамъ апостольскимъ. Во всѣхъ сохранившихся символахъ древнихъ церквей вслѣдъ за свидѣтельствомъ вѣры церковной въ единого Бога ¹⁾ содержится изложеніе (въ выраженіяхъ сходныхъ между собою до буквальности) такой же вѣры въ Отца, Сына и Св. Духа, какъ особенныя лица и равно божескія. А что они представляются въ символахъ какъ отдѣльныя и самостоятельныя лица, это видно изъ того, что каждому изъ нихъ, кромѣ особенныхъ наименованій, приписываются въ нихъ такого рода черты, отношенія и дѣйствія, какія могутъ быть приложимы только къ особннымъ и дѣйствительнымъ лицамъ. Подобнымъ же образомъ излагается содержаніе общецерковной вѣры въ символѣ, находящемся въ „*Постановленіяхъ апостольскихъ*“ (VII кн. 41 гл.) и употреблявшемся преимущественно на востокъ ²⁾.

2. Вѣроизложенія, встрѣчающіяся у древнихъ учителей церкви. Таковы „*Правила вѣры*“, приводимыя у *Иринія*, *Тертулліана* и *Оригена* ³⁾. По духу и содержанію они одинаковы съ дошедшими до насъ символами частныхъ церквей, хотя по буквѣ разнятся отъ нихъ, ибо названными учителями церкви (особенно

¹⁾ Исключеніе составляетъ въ этомъ отношеніи только символъ римской церкви. Въ немъ опущено слово *единого*, что можетъ быть объяснено неточностію при переводѣ общецерковнаго символа съ греческаго языка на латинскій. См. *Чельцова*, Древн. формы символа, 34—37 стр.

²⁾ Разумѣется, безъ внесенныхъ въ него позднѣе еретическихъ прибавокъ. Объ этомъ см. у *Чельцова*, 55—51 стр. Здѣсь же и текстъ этого символа. Взглядъ церкви на самый сборникъ, извѣстный подъ именемъ „*Постановл. апост.*“, выраженъ отцами VI всел. соб. (2 прав.). Въ рус. переводѣ онъ изданъ въ Казани, 1864 г. Подробнѣе о немъ въ курсахъ церк. права. См. напр. проф. *Остроумова*, Оч. прав. церк. права, § 17.

³⁾ Тексты этихъ символовъ находятся: *Иринія*—въ соч. Прот. ересей, I кн. X, 1; ср. III кн. IV, 2; *Тертулліана*—Прот. Праксея, 2 гл.; О давности прот. еретиковъ (*De praescript. adv. haeres.*), 13 гл.; *Оригена*—О началахъ. I кн. Введеніе, 4.

Оригеномъ) члены общецерковной вѣры излагались въ виду и противъ еретическихъ заблужденій. Въ символѣ св. *Григорія чудотворца* не только выражено исповѣданіе троичности лицъ въ Богѣ, но со всею точностію опредѣлены и взаимныя отношенія лицъ божественныхъ.

3. Нѣкоторыя священнодѣйствія и обычаи первенствующей церкви. Таковы: а) *священнодѣйствіе крещенія*. По заповѣди Спасителя, оно совершалось всегда во имя Троицы и чтобы яснѣе выразить исповѣданіе трехъ лицъ въ Божествѣ трижды погружали крещаемого въ воду. Сами крещаемые при этомъ предварительно были научаемы вѣрѣ въ Троицу, какъ трехъ божескихъ лицъ, и при крещеніи должны были точно и твердо исповѣдать эту вѣру ¹⁾. б) *Малое славословіе Св. Троицы*. Древнѣйшія его формы таковы: „слава Отцу чрезъ (*διὰ*) Сына во (*ἐν*) Св. Духѣ“ и „слава Отцу съ (*σὺν*) Сыномъ и св. Духомъ“ ²⁾, иногда—„слава Отцу и Сыну и Св. Духу“ ³⁾, или: „Ему же (Христу) со Отцемъ и Св. Духомъ честь и слава во вѣки вѣковъ“ ⁴⁾ и под. Древность такого славословія—употребленіе его съ того самаго времени, какъ возвѣщено евангеліе, св. Василий В. доказываетъ свидѣтельствами Климента римскаго, Иринея, Діонисія алекс., Діонисія римскаго и другихъ. Употребительнѣйшимъ оно было во всемъ христіанскомъ мірѣ—какъ въ восточныхъ, такъ и западныхъ церквахъ. в) Вечерняя пѣснь „*Свѣте тихій*“, которую тотъ же Василий В. называетъ „пѣсню древнею“ ⁵⁾. И не только въ этихъ, но и во многихъ другихъ пѣснопѣніяхъ прославлялась въ древней церкви Божественная Троица въ постасей. Св. Іустинъ, говоря язычнику о христіанскомъ богослуженіи, пишетъ: „Отца и Того, Кто пришелъ отъ

¹⁾ *Іустин. муч.* Аполог. I, 61 и 65. *Тертул.* Прот. Пракс. 26 гл. кон. *Прав. апост.* 49 и 50. *Пост. ап.* VII, 41.

²⁾ О этихъ формахъ славословія см.: *Васил. В.* О Св. Духѣ, 25—27. 29 гл. *Филосторг* Церк. ист. III, 13 (рус. пер. въ Хр. Чт. 1854, I). *Дамаск.* Ер. de gymno trisagio, п. 6. *Зигабен.* Panopl. P. II, titl. XII, 29.

³⁾ *Постан. ап.* VIII, 12. *Θеодор.* Церк. ист. IV, I.

⁴⁾ Окр. посл. смирн. церкви о мученич. св. Поликарпа (Хр. Чт. 1821, I, 141 стр.). О мучен. св. Игнатія Богоносца (Хр. Чт. 1822, VIII. 356 стр.).

⁵⁾ *Васил. В.* О Св. Духѣ, 29 гл. Изъ нея онъ приводитъ слова: „хвалимъ Отца и Сына и Св. Духа Божія“.

Него—Сына и Духа пророческаго чтимъ и обожаемъ“ ¹⁾. Одинъ древнѣйшій писатель въ концѣ II в. говорилъ: „сколько еще въ началѣ написано вѣрными псалмовъ и пѣсней, въ коихъ богословски воспѣвается Слово Божіе—Христосъ“ ²⁾.

4. *Мученическія исповѣданія вѣры*. Давая отчетъ въ вѣрѣ гонителямъ своимъ, мученики вслухъ исповѣдывали вѣру церкви въ Троицу: ихъ исповѣданіе записываемо было свидѣтелями и очевидцами. Исповѣданіе свое мученики запечатлѣвали собственною кровію,—ясно, какъ глубоко насаждена была въ ихъ сердца вѣра въ Троицу и какъ дорожили они ею въ дѣлѣ спасенія ³⁾.

5. *Писанія отцевъ и учителей*, жившихъ въ первые три вѣка. Изъ нихъ непосредственные ученики и преемники апостоловъ—мужи апостольскіе излагали свои мысли о Св. Троицѣ въ самой простой, безыскусственной и положительной формѣ, а слѣдовавшіе за ними писатели—и при употребленіи научныхъ приемовъ своего времени и въ виду извращеній догмата еретиками—іудействующими, гностиками и особенно монархіанами. Но и у тѣхъ и у другихъ одинаково ясно выражена вѣра въ тріипостасность Божества, а у апологетовъ и особенно противомонархіанскихъ писателей раскрыта эта сторона догмата о Троицѣ и въ чертахъ подробныхъ ⁴⁾.

¹⁾ *Иуст. муч.* Апол. I, 13.

²⁾ *Евсев.* Церк. ист. V, 28.

³⁾ Таковы, напр., исповѣданія вѣры: священномуч. *Поликарпа* († 167 г., память его 23 февр.), лон. муч. *Епиподія* († ок. 178 г.), мучениковъ: *Викентія* († 304 г. пам. его 11 нояб.), *Евгла* († 304 г. пам. его 11 авг.), *Афры* († 304 г.), *Лулитты* († 305 г., пам. ея 15 іюл.), *Марціала*. Ихъ исповѣданія приведены у м. Макарія, Догм. Бог. § 28. На рус. яз. собраніе „Сказаній о мученикахъ христ.“ издано Каз. Дух. Акад. 1865 г., два тома. Значительное число (свыше 70) такихъ сказаній помѣщено въ Христ. Чт., преимущественно въ кн. за 1827. 1830 гг.

⁴⁾ См. выше, § 30. Тамъ же указаніе литературы, гдѣ подробно обобщается уч. о Троицы писателей I—III в. Здѣсь укажемъ лишь мѣста изъ писаній древнѣйшихъ учителей, въ которыхъ исповѣдуются троичность Божества. Въ писаніяхъ *мужей апост.* встрѣчаются только краткія, хотя и ясныя изреченія о троичности Божіей: у ап. *Варнавы* († 72 г.)—Посл. 5—7. 12. 14 гл.; *Ермы* († 96 г.)—Паст. 3 кн. IX, 12. 14; V, 6 и др.; *Климента рим.* († 191 г.)—1 Кор. 36. 46 и др.; *Игнатія Бог.* († 107 г.)—Ефес. 7—9; Магнес. 6. 13; Римл. 6. 7; Поликар. 3 гл. и мн. др.; *Поликарпа* († 167 г.)—его мученич. исповѣд. (въ Посл. смирен. п. о его муч.—Хр. Чт. 1821, I. 135). У христ. *апологетовъ II в.* видимъ болѣе подробное изложеніе уч. о Троицѣ: *Густина*—Апол. I, гл. 6. 13. 61. 63. 67 и др.;

6. *Опредѣленія соборовъ* противъ еретиковъ, отвергавшихъ или извращавшихъ ученіе о триничности лицъ въ Божествѣ, особенно противъ монархіанъ ¹⁾. На этихъ соборахъ ученіе такихъ лицъ было осуждаемо, а сами они отлучаемы отъ церкви,—ясный признакъ, что сама церковь содержала противоположное ереси вѣрованіе, т. е. вѣрованіе въ триничность лицъ въ Божествѣ; это же самое удостовѣряли еретики и тѣмъ, что, не понимая церковнаго ученія о триничности лицъ въ Богѣ при единствѣ существа, укоряли православныхъ, будто они чтутъ трехъ боговъ ²⁾. Особенно замѣчательно въ разсматриваемомъ отношеніи осужденіе соборами заблужденій Павла самосатскаго и Савелія, учившихъ признавать въ Богѣ не только единое существо, но и единое лице. Сохранившееся же до нашего времени изложеніе вѣры отцевъ антиохійскаго собора противъ Павла самосатскаго (въ „Посланіи“ противъ него) и положительнымъ образомъ свидѣтельствуетъ, что древняя церковь съ самаго начала учила вѣровать въ Отца, Сына и Св. Духа, какъ три божескія вѣпостаси.

Ясно отсюда, что вѣрованіе въ триничность вѣпостасей, содержащее и проповѣдываемое нынѣ церковію, появилось и утвердилось въ церкви не когда-либо въ позднѣйшее время, другими словами,—не есть плодъ *развитія* въ церкви догматовъ, а содержалось церковію неизмѣнно съ самаго начала. Происходило только раскрытіе и объясненіе даннаго въ откровеніи содержанія догмата.

II.

Божество и единосущіе лицъ Св. Троицы.

Научая вѣровать въ триничность Божества, исповѣдывать Отца, Сына и Св. Духа, какъ три особыя лица, церковь учитъ исповѣдывать вмѣстѣ божество каждаго лица: *Отецъ есть Богъ,*

Разгъ съ Трифъ 56. 60—62 гл. и мн. др; *Авинагора*—Прош. о христ. 10 гл; *Ософила ант.*—Къ Автол. 2 кн. 10. 15. 22 гл.—Еще въ болѣе подробныхъ чертахъ тоже у апологетовъ *антигностиковъ*: *Принесъ*—въ символѣ и оч. многихъ мѣстахъ соч. „Протъ ересей“; *Климентъ ал.*—Стром. V кн. 1 гл; VII, 1—2; Педаг. I, 6, а особенно у противомонархіанскихъ учителей.

¹⁾ О соборахъ первыхъ трехъ вѣковъ христ. см. въ изслѣд. свящ. А. *Поморцева*, Истор. обзор. соборовъ, бывш. въ I—III в. хр. Орель, 1861 г.

²⁾ Напр. Праксей съ своими послѣдователями. См. у *Тертул.* Пр. Пракс. 3 гл.

Сынъ есть Богъ, Духъ Св. есть Богъ, потому что каждый изъ Нихъ есть лице самостоятельное и обладающее всѣми божескими совершенствами. Въ обладаніи каждымъ изъ лицъ Св. Троицы одинаковыми божескими совершенствами и состоитъ Ихъ равенство между Собою. Будучи равными и самостоятельными божественными лицами, Они однако же не три бога, а *единый Богъ*, ибо имѣютъ единое божеское естество и обладаютъ божескими совершенствами нераздѣльно, иначе—*единосущны*.

§ 35. Божество Отца.

Богъ Отецъ, первое лице Св. Троицы, есть истинный Богъ. Въ этой истинѣ не сомнѣвался никто и никогда даже изъ самыхъ еретиковъ, отвергавшихъ божество Сына и Св. Духа. И это естественно. Человѣкъ не можетъ не признавать никого за Бога, не отказавшись прежде совершенно отъ здраваго разума (Пс. 13, 1). О божествѣ Отца свидѣтельствуется почти каждая страница Писанія. Въ выраженія, какія употребляли о Немъ Сынъ Божій или Его апостолы, представляютъ Его Богомъ въ истинномъ смыслѣ, обладающимъ всю полнотою совершеннѣйшихъ свойствъ, приличныхъ одному только Богу. Онъ называется *Богомъ* (Іоан. 3, 16), *Богомъ единымъ, истиннымъ* (напр. 17, 3), *Богомъ благословеннымъ* (1 Петр. 1, 3), *Господомъ неба и земли* (Мѣ. 11, 25), Которому молился и Самъ Спаситель и училъ молиться людей. Ап. Павелъ, научая *единодушно, едиными усты славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа* (Рим. 15, 6), говоритъ о себѣ: *преклоняю колѣна моя ко Отцу Господа нашего Иисуса Христа, изъ Него же всяко отечество на небесахъ и на земли именуется* (Еф. 3, 14—15).

§ 36. Божество Сына.

Христіанское откровеніе въ самыхъ ясныхъ чертахъ изображаетъ и ту мысль, что Сынъ Божій есть Богъ, Богъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ (метафизическомъ), Богъ по естеству, а не Богъ или Сынъ Божій въ какомъ-либо не собствен-

номъ или переносномъ смыслѣ, какъ называются въ Писаніи иногда и люди и ангелы богами и сынами Божиими ¹⁾. Правда, въ откровеніи новаго завіта Сынъ Божій изображается по преимуществу какъ Богъ воплотившійся, явившійся для спасенія міра, но въ немъ много мѣстъ, которыя относятся къ божескому естеству второго лица Св. Троицы и изображаютъ Его равнымъ Отцу. Ученіе о божествѣ Сына и равенствѣ Его съ Отцемъ находится и въ наставленіяхъ Самого Сына Божія—І. Христа и у св. апостоловъ.

Ученіе Самого І. Христа.—Христосъ Спаситель училъ о Себѣ, какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ, какъ о Богѣ, во всемъ равномъ Отцу. Изъ многочисленныхъ примѣровъ этого укажемъ на нѣкоторые.

1. Какъ на яснѣйшее откровеніе и исповѣданіе Себя Сыномъ Божіимъ и Богомъ со стороны І. Христа можно указать прежде всего на Его бесѣду по поводу исцѣленія Имъ разслабленнаго при овчей купели въ день субботній (Іоан. 5 гл.). Исцѣленіе въ субботу, какъ и несеніе исцѣленнымъ по повелѣнію Господа своей постели, показалось слѣпымъ ревнителямъ закона Моисеева непростительнымъ нарушеніемъ закона о субботнемъ покоѣ (Быт. 2, 2; Исх. 20, 10), такъ что они рѣшили убить Чудотворца. Вразумляя ослѣпленныхъ, І. Христосъ сказалъ: *Отецъ Мой до селѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (17 ст.). Въ этихъ словахъ Свое божеское достоинство и равенство съ Отцемъ Онъ показываетъ и тѣмъ, что приписываетъ Себѣ *божественное сыновство*, и тѣмъ, что усваиваетъ Себѣ *власть* дѣлать то же, что дѣлаетъ и Отецъ, т. е., что какъ Отецъ, по сотвореніи міра въ шесть дней, прекративъ созданіе новыхъ тварей, непрестанно дѣйствуетъ въ мірѣ Своимъ промышленіемъ и это дѣйствованіе Его не прекращается и въ субботу, такъ и Сынъ дѣлаетъ во-едино съ Нимъ.

¹⁾ Напр., *богами* (elohim) названы въ Быт. 28, 12; 35, 7; въ Пс. 8, 6; 137, 1; въ Суд. 9, 9. 13—ангелы, въ Исх. 21, 6; 22, 8—9. 28; въ Пс. 81, 1. 6 (сн. Іоан. 10, 34)—сильные земли, въ частности судьи. Имя *сына Божія* или *сыновъ Божіихъ* въ переносномъ смыслѣ усваивается, напр., въ кн. Іова 1, 6; 2, 1; 38, 7—ангеламъ; во Втор. 14, 1; сн. 32, 5—6. 9; Исх. 4, 22; Іер. 31, 9 и др.—народу израильскому, во 2 Цар. 7, 14—его царямъ, въ Быт. 6, 2—благочестивымъ потомкамъ Сіба, въ ев. Іоан. 1, 12; Рим. 8, 14 и др.—возрожденнымъ отъ Бога благодатію Св. Духа.

Слыша эти слова, іудеи еще болѣе вознегодовали и искали убить Его, и не за то только, что Онъ нарушилъ субботу, но и за то, что *Отца Своего глаголаше Бога, рѣвенся творя Богу* (18 ст.). Въ дальнѣйшей бесѣдѣ І. Христосъ не только не показываетъ, что іудеи ошибочно поняли Его, не только не отрекается отъ нихъ, но, не смотря на угрожающую опасность, съ особенною силою подтверждаетъ Свою мысль, и именно тѣмъ, что а) Его воля совершенно одинакова съ волею Отца: *аминь, аминь глаголю вамъ: не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничего, аще не еже видитъ Отца творяща; яже бо Онъ творитъ, сѣя и Сынъ такожде творитъ. Отецъ бо любитъ Сына, и вся показываетъ Ему, яже Самъ творитъ* (19—20 ст.); б) Онъ такъ же можетъ оживлять мертвыхъ духовно и тѣлесно, какъ и Отецъ Его: *якоже бо Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ихже хочетъ, живитъ* (21 ст.)... *Грядетъ часъ, въ онъ же вси сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ сотворшии благая въ воскрешеніе живота, а сотворшии злая въ воскрешеніе суда* (28—29 ст.); в) такъ же заключаетъ въ Себѣ Самомъ жизнь, какъ и Отецъ: *якоже бо Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (26 ст.). Истинность Своего свидѣтельства, правдивость котораго могли заподозрить іудеи, Онъ подтверждаетъ сторонними свидѣтельствами: свидѣтельствомъ о Немъ, какъ Мессіи и вѣчномъ Сынѣ Божіемъ, Іоанна Крестителя (Іоан. 1, 19—34), свидѣтельствомъ дѣлъ Своихъ, свидѣтельствомъ пославшаго Его Отца—не только при крещеніи, но и во всемъ ветхозавѣтномъ откровеніи.

2. Въ другой разъ І. Христосъ съ особенною ясностію предложилъ ученіе о Своемъ божескомъ достоинствѣ при такихъ обстоятельствахъ. Іудеи, въ одинъ изъ праздниковъ (обновленія храма), окруживъ Іисуса въ притворѣ Соломоновомъ, спрашивали Его—кто Онъ? Въ отвѣтъ имъ (Іоан. 10, 25—39), указавъ на данное прежде свидѣтельство о Себѣ и на свидѣтельство дѣлъ Своихъ, Онъ говорилъ: *не восхититъ ихъ (овецъ) никтоже отъ руки Моея. Отецъ Мой, Иже даде Мнѣ (овецъ), болій всѣхъ есть: и никтоже можетъ восхитити ихъ отъ руки*

Отца Моего. Азъ и Отецъ едино есма (28 30 ст.). Здѣсь ясно усвояетъ Себѣ Христосъ могущество, высшее всякаго созданнаго могущества, и прямо говорить о Своемъ равенствѣ съ Отцемъ по силѣ и, слѣдовательно, о Своемъ божествѣ. Ибо ясно, что если одна и таже сила, то одно и то же и существо. Равенство съ Отцемъ по общимъ свойствамъ божества предполагается и въ выраженіи: *Отецъ Мой болій всѣхъ есть*, ибо если бы Сынъ былъ меньше Отца по Своему божескому достоинству, то слова эти были бы слишкомъ дерзновенными. Іудеи въ негодованіи подняли на Него камни за эти слова, усмотрѣвъ въ нихъ богохульство. Они говорили: *человѣкъ сый, твориши Себе Бога* (ст. 32), слѣдовательно, поняли Его такъ, что Онъ усвоялъ Себѣ божескія свойства. 1. Христосъ однако же не отвергнулъ такого разумѣнія Его словъ, но, желая приблизить высокое ученіе о Своемъ лицѣ къ ихъ понятію, говорилъ: *нѣсть ли писано въ законѣ вашемъ: Азъ рѣхъ, бози есте* (ст. 34, ср. Пс. 81, 6)? и затѣмъ опять доказываетъ указаніемъ на дѣла Свои, что Онъ есть Сынъ Божій въ самомъ высшемъ, подлинномъ смыслѣ,—связь Его съ Отцемъ самая тѣсная и единственная: *яко во Мнѣ Отецъ, и Азъ въ Немъ* (38 ст.), почему іудеи ясно видѣли, что Онъ подтверждаетъ прежнюю мысль о Себѣ—о Своемъ божествѣ и единствѣ съ Отцемъ, и пытались схватить Его, но *не у оъ пришелъ часъ Его* (7, 30); Онъ уклонился отъ рукъ ихъ.

3. Ту же истину засвидѣтельствовалъ І. Христосъ предъ Своею кончиною на судѣ предъ первосвященниками и старѣйшинами. Здѣсь, по выслушаніи жесвидѣтелей на Іисуса, Каіафа первосвященникъ спросилъ: *заклинаю Тя Богомъ живымъ, да речеши намъ, аще Ты еси Христосъ, Сынъ Божій* (Мѡ. 26, 63)? Христосъ, не отвѣчавшій на лживыя обвиненія, на такой торжественный, именемъ Божиимъ сдѣланный вопросъ, и притомъ относительно истины, для утвержденія которой Онъ и жилъ, отвѣчалъ: *ты реклъ еси* (64 ст.), т. е. твои уста исповѣдали, что Я Сынъ Божій. (*Азъ есмь*—по Марк. 14, 62). Подтверждая и усиливая сказанное, Онъ присовокупилъ: *отсель узрите Сына человѣческаго сѣдяща одесную силы, и грядуща на облацѣхъ небесныхъ* (64 ст.). Этимъ указаніемъ на.

пророчество Давида, въ которомъ Мессія представляется сидящимъ одесную Бога (Пс. 109, 1), и Давіила, гдѣ Онъ представляется шествующимъ на облацѣхъ небесныхъ (7, 13), І. Христосъ торжественно, предъ лицомъ враговъ, исповѣдалъ Свое божеское достоинство. Первосвященникъ разодралъ одежды свои и воскликнулъ: *Онъ богохульствуетъ*,—и затѣмъ всѣ сказали: *Онъ повиненъ смерти* (Мѡ. 26, 65—66).

Въ другихъ случаяхъ Христосъ говорилъ о Себѣ іудеямъ: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 56); въ молитвѣ къ Отцу Своему Онъ взывалъ: *и нынѣ преслави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5). Въ первыхъ словахъ Сынъ Божій усвояетъ Себѣ вѣчность, а въ послѣднихъ, кромѣ вѣчности, и тѣснѣйшее общеніе съ Вѣчнымъ и славу Вѣчнаго. Въ той же молитвѣ къ Отцу Своему Онъ говорилъ: *вся Твоя Моя суть, и Твоя Моя* (Іоан. 17, 10; см. 16, 15). Усвоая Себѣ славу истиннаго Бога и одинаковыя съ Нимъ совершенства, Сынъ Божій требовалъ Себѣ почитанія, подобающаго истинному Богу. *Вѣруйте въ Бога, и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1). *Да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца* (5, 23).

Такъ свидѣтельствовалъ о Своемъ божествѣ Самъ воплотившійся Сынъ Божій, Господь нашъ І. Христосъ. Достоинство и величіе Его личности, чистота Его нравственности (т. е. Его безусловная святость), высота всего вообще Его ученія служатъ неопровержимымъ доказательствомъ того, что и Его ученіе о Своемъ божественномъ сыновствѣ есть чистая и совершенная истина. Въ Его свидѣтельствѣ о Себѣ невозможно допустить ни самообольщенія или самообмана—противъ этого говорятъ всѣ евангельскія изображенія жизни І. Христа, ни, тѣмъ болѣе—намѣреннаго желанія ввести въ заблужденіе другихъ. *Онъ грѣха не сотвори, ни обрѣтется лѣсть во устѣхъ Его* (1 Петр. 2, 22; 1 Іоан. 3, 5), Онъ представляетъ собою высочайшій, вѣчно недостижимый идеалъ смиренія (Ис. 53.7—8; Мѡ. 11, 29). Кромѣ того, истинность Своего свидѣтельства Онъ подтвердилъ Своею кровію и всѣми дѣлами Своими. *Вѣруйте Мнѣ, яко Азъ въ Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ; аще ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми* (Іоан. 14, 11; см. 5, 33. 36; 10,

37 и др.). *Иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Мр. 16, 16).

Ученіе апостоловъ.—Ученіе апостоловъ о Сынѣ Божіемъ таково же, какъ и І. Христа. Все, что говорилъ о Себѣ Самъ Спаситель, говорятъ и они, съ тѣмъ отличіемъ, что присовокупляютъ къ этому и свои взгляды, какъ взгляды самовидцевъ служенія и дѣлъ Его. Эту вѣру въ божество І. Христа ап. Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ исповѣдалъ предъ Самимъ Господомъ, когда на вопросъ Его: *вы же кого Мя глаголите быти?* отвѣтилъ: *Ты еси Христосъ, Сынь Бога живаго* (Ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος; Мр. 16, 15. 16). На этой вѣрѣ, какъ на краеугольномъ камнѣ, Господь обѣтовалъ непоколебимо основать Свою церковь. Туже вѣру исповѣдалъ ап. Θома, когда, увидѣвъ явившагося по воскресеніи Спасителя, сказалъ: *Господь мой и Богъ мой* (Іоан. 20, 28)! Въ своихъ писаніяхъ апостолы усвояютъ Сыну Божію все, что причастствуетъ единому истинному Богу. Въ посланіяхъ *ап. Іакова, Петра, Іуды* даются Ему наименованія: Господь славы (Іак. 2, 1), Господь и Спасъ Іисусъ Христосъ (Іак. 1, 1; 2 Петр. 1, 1—2), Сынь Божій или Сынь Отца (2 Петр. 1, 17; 1, 3), Владыка Богъ и Господь І. Христосъ (Іуд. 4 ст.), предназначенный прежде сложенія міра, но явившійся въ послѣднія времена (1 Петр. 1, 20). Болѣе же частивѣйшими чертами изображено божество Сына Божія апостолами *Іоанномъ и Павломъ*.

Ученіе ап. Іоанна представляетъ ту особенность, что Сынь Божій имъ именуется *Словомъ* (Λόγος) и божество Его называется какъ въ состояніи Его воплощенія, такъ и независимо отъ акта Его явленіе міру. Въ началѣ своего евангелія онъ въ такихъ чертахъ описываетъ Слово: *въ началѣ бѣ Слово* ¹⁾,

1) Выраженіе: *въ началѣ*—ἐν ἀρχῇ—употребляемое у св. писателей иногда для обозначенія временности бытія міра (Быт. 1, 1; Пс. 101, 26; Евр. 1, 10), въ настоящемъ случаѣ употреблено, напротивъ, для обозначенія вѣчнаго бытія Слова. По мысли евангелиста Слово, *безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (3 ст.), было уже, когда началъ устроиться міръ, т. е. Слово было до устроенія міра, слѣдовательно, прежде времени, ибо начало міра есть вмѣстѣ и начало времени, а бывшее прежде времени было отъ вѣчности, слѣдовательно, бытіе Слова—вѣчное, безначальное. А что не имѣетъ начала своего бытія, то не можетъ имѣть и конца, слѣдовательно, бытіе Слова—и безначальное и безконечное. Оно—*жизнь вѣчная*

и Слово бѣ къ Богу ¹⁾, и Богъ бѣ Слово ²⁾. Сей (Λόγος) бѣ искони (ἐν ἀρχῇ—въ началѣ) къ Богу. Вся Тьмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть ³⁾. Въ Темъ живѣтъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ челоуѣкомъ ⁴⁾. И свѣтъ во тьмѣ свѣтитя, и тьма его не объятъ (1, 1—5) ⁵⁾.

(1 Иоан. 1, 2; 5. 20). Въ началѣ Слово, по изображенію евангелиста, не произошло или получило бытіе, но въ началѣ бѣ—*ἦν*, слѣдовательно, Оно не есть что либо сотвореннае, подобно міру, о которомъ говорится: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. 1, 1), или что онъ началъ бытіе, но имѣетъ бытіе и присносущное и самостоятельное (Иоан. 8, 56).

¹⁾ *Πρὸς τὸν Θεόν*—къ Богу. Этимъ выраженіемъ обозначается внутреннѣйшее общеніе Слова съ Богомъ, живое и дѣйственное отношеніе личнаго Логоса къ личному же Богу—Отцу (*τὸν Θεόν*—съ членомъ), а не пребываніе Слова въ Богѣ или у Бога безлично, какъ свойства Божія (ибо сказано не—*ἐν τῷ Θεῷ*), или близъ или около Бога, вообще—въ Бога (такое значеніе имѣли бы слова: *παρὰ τοῦ Θεοῦ* или *τῷ Θεῷ*).

²⁾ *Καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*—и Богъ было Слово, или—и Богомъ было Слово (Λόγος—подлежащее, Θεός—сказуемое). Θεός безъ члена, въ отличіе отъ Θεός съ членомъ, употребляется въ св. Писаніи въ общемъ смыслѣ божественнаго существа, божественной природы, напр., Дѣян. 12, 22; 28, 6; 2 Сол. 2, 4 и др.

³⁾ Указаніе отношенія Слова къ міру: *черезъ Слово все* (Кол. 1, 16. 20) *произошло*. *Αὐτὸν*: Слово не есть первовиновная причина происхожденія міра, но посредствующая; міръ произошелъ отъ Бога, черезъ Слово. Этимъ однакоже достоинство Сына не унижается, *ибо безъ Него ничтоже бысть, еже бысть*. Ясно, что если не только все создано чрезъ Него, но безъ Него ничто и не могло быть сотворено, то Его участіе въ твореніи было самостоятельное, не служебное, но творческое, иначе—Оно не есть высшее орудіе міротворенія, но дѣйствующая самостоятельно причина міра.

⁴⁾ Слово есть *жизнь и свѣтъ*; оба наименованія Слова обозначаютъ, что Оно есть источникъ жизни, съ тѣмъ различіемъ, что первое—*ζωή*—обозначаетъ Его, какъ источника жизни вообще, послѣднее—*φῶς*—какъ источника жизни высшихъ, разумныхъ, духовно-нравственныхъ существъ. Сынъ Божій получилъ жизнь отъ Отца, однакоже такъ, что имѣетъ жизнь въ Себѣ,—жизнь безграничную, самобытную, независимую ни отъ чего посторонняго (Иоан. 5, 26), почему и совершилось то, что все произошло чрезъ Него и все сохраняется Имъ,—Онъ есть источникъ жизни для всякаго бытія сотвореннаго. По отношенію въ частности къ людямъ Слово есть *свѣтъ* (*Азъ есмь свѣтъ міру*—Иоан. 8, 12, *свѣтъ велий*—Ис. 9, 2), источникъ высшей духовно-нравственной жизни, ибо сообщаетъ челоуѣку истинное вѣдѣніе и вмѣстѣ силу проводить жизнь сообразно съ истинною (1 Иоан. 5, 20)

⁵⁾ Изображеніе дѣятельности Слова въ падшемъ мірѣ—не только іудейскомъ, но и языческомъ. Свѣтъ свѣтитъ и во тьмѣ, (чрезъ совѣсть, чрезъ избранныхъ Своихъ—патріарховъ и пророковъ), освѣщая и спасая грѣшныхъ людей отъ власти ея, и тьма заблужденій и пороковъ,—какъ ни сильна была она, особенно въ язычествѣ,—не объяла, не погасила его.

Усвояемая Слову столь возвышенная и необыкновенная черты, каковы: безначальное и безконечное бытіе, самостоятельное участіе въ твореніи, имена—Богъ, жизнь, свѣтъ (ср. 1 Іоан. 1, 5—7), совершенно ясно и положительно свидѣлствуютъ о божественной природѣ личнаго Логоса. Показываетъ евангелистъ и кого должно разумѣть подѣ именемъ вѣчнаго и равнаго Богу по Своему божеству Слова: Это Слово—*единородный Сынъ, сый въ лоно Отчи* (ο υἱς τὸν κόλπον—1, 18), т. е. единственный Сынъ Божій, рожденный изъ существа Отчаго, и въ глубинѣ его всегда и нераздѣльно съ Нимъ существующій. Онъ и по воплощеніи не пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ былъ до воплощенія: *и Слово плоть бысть, и вселися въ ны, и видѣхомъ славу яко единороднаго отъ Отца* (1, 14).—Въ евангеліи своемъ Іоаннъ еще пишетъ, что когда Ісаія говорилъ: *видѣхъ Господа, сѣдяща на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ, и исполнѣ домъ славы Его* (Ис. 6, 1), то онъ *видѣлъ славу Его*—І. Христа (Іоан. 12, 39—41), и слѣдовательно, показываетъ въ Сынѣ Божіемъ Господа славы. Оканчивая свое евангеліе, онъ замѣчаетъ: *сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе, животъ имате во имя Его* (20, 31).

Такой же образъ представленія о Сынѣ Божіемъ повторяется и въ посланіяхъ Іоанновыхъ. Сыну Божію такъ же, какъ .и въ евангеліи, усвоится наименованіе Слова жизни, *еже бѣ исперва (ἀπ' ἀρχῆς), живота вѣчнаго, иже бѣ у Отца (πρὸς τὸν Πατέρα*—Іоан. 1, 1—2). Указывая величіе любви Божіей къ намъ въ томъ, что для нашего спасенія посланъ единородный Сынъ Божій (1 Іоан. 4, 9—10), слѣдовательно, Сынъ Божій въ особенномъ значеніи, апостолъ снова подтверждаетъ, что Онъ и по воплощеніи не пересталъ быть истиннымъ Сыномъ Божіимъ и Богомъ: *вѣмы, яко Сынъ Божій прииде, и далъ есть намъ (свѣтъ и) разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истинномъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ: сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20).

Въ Апокалипсисѣ Іоаннъ пишетъ о Немъ: *имя Ему—Слово Божіе* (19, 13), Онъ есть *Алфа и Омега, начатокъ и конецъ, первый и послѣдній* (22, 13; 1, 10. 17), *сый, и*

иже бѣ, и грядый, Вседержитель (1, 8). Онъ испытуетъ сердце и внутренности (2, 23) и пр. Описывая славу Его, какъ славу истиннаго Бога, онъ указываетъ, что Слову возносятся честь и славу и поклоненіе ангелы и избранные изъ народовъ, равно и небо и земля и море Ему и Богу усваиваютъ благословеніе и державу во вѣки вѣковъ (5, 11—14).

Ложность мнѣнія, выводящаго ученіе ап. Іоанна о Богѣ Словѣ изъ александрійскаго философскаго ученія о Логосѣ.—

Возвышенное ученіе евангелиста Іоанна о Богѣ-Словѣ содержитъ въ себѣ глубочайшую тайну божественной жизни, недоступную вполнѣ не только разуму человѣческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточникомъ этого ученія церковь христіанская признавала и признаетъ не разумъ человѣческій, но историческое и сверхъестественное откровеніе Самого воплотившагося Слова. Иначе смотрятъ на это богословы рационалисты. Рационализмомъ сближается ученіе ап. Іоанна о Богѣ Словѣ съ философско-богословскимъ ученіемъ о Логосѣ александрійскихъ іудеевъ, наиболѣе полнымъ выразителемъ котораго былъ іудей *Филонъ* († 41 г. по Р. Х.) и даже представляется заимствованнымъ у послѣдняго. Дѣйствительно, ученіе о Логосѣ въ основныхъ чертахъ давно было извѣстно александрійскимъ іудеямъ, по крайней мѣрѣ столѣтія еще за два до Р. Х. Нельзя такъ-же отрицать, что изъ всѣхъ до-христіанскихъ ученій о Логосѣ по своей *внѣшне-формальной сторонѣ* ученіе о семъ Филона представляло наибольшее сходство съ ученіемъ о томъ же ап. Іоанна. Но ложно утвержденіе, что І. Богословъ заимствовалъ свое ученіе у Филона или изъ одного и того же съ нимъ источника ¹⁾. Если бы это было такъ, то въ существенномъ тотъ и другой должны были согласны между собою. Между тѣмъ на самомъ

¹⁾ Опроверженіе указаннаго мнѣнія см. въ изслѣдованіяхъ: еп. *Хрисанова*. Рел. др. міра. III т. 431—482 стр. Проф. *М. Д. Муретова*. Идея Логоса въ ветхомъ завѣтѣ (Пр. Об. 1882 г. II т.). Философія Филона ат. въ отнош. къ уч. Іоанна Б. о Логосѣ (Пр. Об. 1884, III). *Его же*, Уч. о Логосѣ у Филона ат. и Іоанна Б. въ связи съ предшествовавшимъ развитіемъ идеи Логоса въ греч. философ. и іуд. теософіи (Пр. къ тв. свв. отц. 1881—1884 г.). Проф. *Болотова*. Уч. Оригена о Троицѣ. 11—24 стр. *Снегирева*. Уч. о лицѣ І. Хр. въ I—III в. 52—59 стр. См. еще: *Глубоковского Н. Н.* Благовѣстіе ап. Павла и теософія Филона александрійскаго (Хр. Чт. 1902 г. I т.). *Троицкаго Н. И.* І. Христосъ, какъ Богъ Слово, и откровеніе Его міру (Чт. общ. л. д. пр. 1881 г. апр.). *Скрябина Н.* прот. Богъ Слово (Тр. Кіев. Ак. 1874 г. май). *Курсунскаго И. Н.* Іудейское толкованіе ветхаго завѣта. Москва. 1882 г.

дѣлѣ ихъ ученія различны между собою до противоположности. Въ основѣ міровоззрѣнія Филона лежитъ дуализмъ, хотя и не строго выдержанный. Богъ по его мысли—безкачественное, безусловно отрѣшенное отъ міра, самозаклученное начало бытія (абстракція)—*ὁ ὢν* или *ὄντος ὢν*. Вмѣстѣ съ Нимъ также самостоятельно и отъ вѣка существуетъ противоположное Ему начало—матерія, *ὑλη*, сравнительно съ истинно сущимъ даже не-бытіе—*τὸ μὴ ὢν*. Соприкосновение или какое либо непосредственное отношеніе между ними невозможно. Однако міръ существуетъ и не независимо отъ Бога. Есть между ними нѣкоторое посредствующее начало. Такимъ началомъ или посредникомъ и служить *Λογοςъ*. Этотъ посредникъ есть прежде всего божественная *способность мысленія*, и потому называется разумомъ—*νοῦς*, также *λόγος ἐνδιδύκετος*. Посредствомъ этой способности Богъ образуетъ внутри Себя идеи, архетипы вѣхъ вещей, идеальный планъ міра (*κόσμος νοητός*), и Его Логосъ становится не только виновникомъ, но и совокупностію и какъ бы *вмѣстилищемъ*, *мѣстомъ идей*, *городомъ идей* (подобно тому, какъ „душа“ архитектора есть „мѣсто“ воображаемаго города). Этотъ Логосъ или внутри Божества совершающійся процессъ Его самооткровенія у Филона есть *Богъ* (*Θεός*, но безъ члена *ὁ*), *второй Богъ* (*δεύτερος Θεός*), *безначально рождающійся Логосъ* изъ сущности Бога-Отца (*Πατήρ ὁ Θεός*), Его *старшій и первородный Сынъ* (*πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος Υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), Его *точный образъ* (*εἰκὼν*), *вѣрный отпечатокъ и отблескъ*. Этотъ же Логосъ есть и та сила, которая изъ Бога дѣйствуетъ на вселенную. „Такъ какъ всякая мысль въ Богѣ есть и дѣло“ (слова Филона), то міръ идей отражается въ матеріи (*ὑλη*) и образуетъ ее въ живое цѣлое, разумное и себѣ подобное. Какъ точный реальный отобразъ своего идеальнаго первообраза, заключающій въ себѣ столько же чувственныхъ предметовъ, сколько въ томъ умственномъ первообразѣ (частныхъ *λόγοι*, *ἑγγελοι*), міръ чувственный тотъ же Логосъ, но только открывшійся въ міръ (*изреченное слово Божіе*—*λόγος προφορικός*). Отсюда наименованія, прилагаемыя Филономъ къ чувственному міру: *младшій и чувственный Сынъ Божій* (*νεώτερος καὶ αἰσθητός ἀγαπτός Υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), *чувственный образъ Божій*, *чувственный храмъ* (жилище), *домъ Божій*. Тотъ же Логосъ и по тому же и промышляетъ о мірѣ, сохраняя въ немъ порядокъ и гармонію и все направляя къ разумнымъ и божественнымъ цѣлямъ. Въ этомъ смыслѣ онъ называется *печатію*, *связію міра*, *зако-*

номъ, *столпомъ*, на которомъ все опирается, и даже просто—*природою* (*φύσις*). Таковъ въ системѣ Филона Логосъ—посредникъ между *ἔλη* и Отцемъ всего, между началомъ зла и верховнымъ благомъ, — это не самостоятельная божественная вѣстасъ, какъ Богъ Слово у ев. Іоанна, а міръ божественныхъ мыслей или идей, посредствующій между Богомъ и вселенной, и въ тоже время—это душа міра конечнаго, чувственнаго.—Допустимъ впрочемъ, что Филонъ мыслилъ свой Логосъ личностію ¹⁾. Но и въ этомъ случаѣ остаются въ силѣ различія между его ученіемъ и ученіемъ Іоанна о Логосѣ. Въ системѣ Филона Логосъ долженъ быть мыслимъ *тварно служебнымъ* существомъ, подчиненнымъ Богу, Его орудіемъ, а у ев. Іоанна Слово—Богъ, всемогущій Творецъ міра. Далѣе, Логосъ Филона, какъ существо сотворенное, *не вѣченъ*, а у Іоанна Богъ—Слово, какъ лице божественное, *вѣченъ* въ собственномъ и истинномъ смыслѣ. Наконецъ, послѣднее существоственное отличіе—то, что по ученію ап. Іоанна *Слово плоть бысть*, по Филону же не можетъ быть непосредственнаго соединенія божества съ человѣческою природою, такъ какъ „Вѣдущему и Блаженному не подобаетъ касаться нечистой и грязной матеріи“, а тварь „при своей нечистой и хрупкой природѣ не въ состояніи выдержать непосредственнаго соприкосновенія со святостію и всемогуществомъ Творца“ (слова Филона). Такимъ образомъ то, что у Іоанна—основная истина, для александрійскаго іудея — страшнѣйшее богохульство. Здѣсь уже не только существоственное отличіе, но и полнѣйшая противоположность.

Ясно отсюда, что ученіе Филона о Логосѣ въ сущности совершенно другое, чѣмъ ученіе Іоанна Богослова; аналогично оно только въ словахъ. Посему нѣтъ никакого основанія предполагать, будто св. Іоаннъ заимствовалъ свое ученіе у Филона или почерпнулъ изъ одного съ нимъ источника. Напротивъ, естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ столкновенія филонизма съ христіанствомъ, при принципиальной

¹⁾ Мнѣнія ученыхъ изслѣдователей философіи Филона по этому вопросу весьма разнообразны,—до противорѣчія (Волоотовъ, 22 стр.). Причина этого—двойственность воззрѣній самого Филона. Онъ говоритъ то какъ іудей, то какъ платоническій философъ и габбалистъ. Воззрѣнія Платона и ветхозавѣтной религіи, почти не смѣшиваясь, идутъ чрезъ всю его систему и являются сплоченными механически. Отсюда, на ряду съ изображеніями безличнаго Логоса у него часты олицетворенія Его, усвояются Ему, кромѣ указанныхъ, наименованія: *старѣйшій ангелъ Божій, слуга Божій, намѣстникъ небеснаго Царя, первосвященникъ, ходатай и молитвенникъ* и пр.

противоположности ихъ внутренно-матеріальныхъ сторонъ, могло быть не возникновеніе Іоаннова ученія о Богѣ—Словѣ, но антихристіанство, т. е. ересь и лжеученіе, какъ это дѣйствительно и было ¹⁾.

Нельзя признать даже и того, что Іоаннъ заимствовалъ только *терминъ*—Слово у Филона, на чемъ настаиваютъ нѣкоторые. *Во первыхъ*, — нельзя потому, что этотъ самый образъ выраженія (Логосъ, Слово) встрѣчается, хотя и не часто, въ ветхомъ завѣтѣ, а изображеніе Сына Божія подъ именемъ ипостасной Премудрости и очень часто, а *во вторыхъ* и преимущественно потому, что св. евангелистъ, и не обращаясь къ ветхому завѣту, имѣлъ основаніе наименовать Сына Божія Словомъ по непосредственному откровенію, которое было ему на о. Патмосѣ въ день великихъ пророческихъ откровеній и записано въ Апокалипсисѣ (19, 11. 13). Что же касается причинъ употребленія евангелистомъ термина, тождественнаго съ терминомъ александрійской философіи, то прямѣ всего это объясняется тѣмъ, что евангелистъ имѣлъ въ виду александрійское или вообще философское ученіе о Логосѣ, которое въ то время начало распространяться въ М. Азіи и ложно отождествляло себя въ гностицизмѣ съ христіанскимъ ученіемъ о лицѣ І. Христа. Онъ хотѣлъ сказать, кто есть истинный Сынъ Божій, о Которомъ говоритъ евангеліе и Котораго несправедливо еретики смѣшиваютъ съ языческимъ Логосомъ и такимъ образомъ заблужденію противопоставить истину. А что дѣйствительно въ своихъ писаніяхъ І. Богословъ имѣлъ въ виду гностическія ученія, это всего яснѣе видно изъ его перваго посланія. Кромѣ того, и само по себѣ наименованіе Сына Божія Словомъ, по объясненію отцевъ церкви, есть наивыразительнѣйшее. Кратко древнеотеческую мысль объ этомъ св. *Григорій Богословъ* передаетъ такъ: „Сынъ называется Словомъ, потому что Онъ такъ

¹⁾ Раскрытіе этой мысли см. у *Гусева*. Ер. антиринит. III в. 31—57 стр. и у проф. *Муретова*, Филос. Филона и пр. (Пр. Об. 1884, дек. 748—749). Съ Филоновымъ „Логосомъ“ синонимиченъ не Логосъ І. Богослова, а т. н. „Мемра Іеговы“ іудейскихъ таргумовъ и ихъ теологии, т. е. послѣ-библейской еврейской письменности. „Мемра“ (евр.-арамейскій перев. греч. λόγος) едва ли признавалось личнымъ самостоятельнымъ существомъ; скорѣе, — это богословское понятіе, обозначающее Бога, *открывающаго Себя* въ мірѣ. Оно не находилось въ связи и съ іудейскимъ представленіемъ о Мессіи. См. проф. *Глубоковского*. Благовѣстіе ап. Павла и іудейско-эллинистическое богословіе (Хр. Чт. 1901 г. I и II т.). *Смирнова А.* проф.-прот. Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ. Каз. 1899 г. 326 стр. и слѣд.

относится къ Отцу, какъ слово къ уму, не только по безстрастному рожденію, но и по соединенію съ Отцемъ, и потому, что являетъ Его“ (т. е. возвѣстилъ о Немъ) ¹⁾.

Ученіе ап. Павла.—Ученіе „апостола языковъ“ о Сынѣ Божіемъ по существу такое же, какъ и прочихъ апостоловъ. Истина о божественномъ Его достоинствѣ выражена имъ особенно полно и разнообразно ²⁾. По его ученію *Сынъ любви Отчей есть образъ Бога невидимаго* ³⁾, *перворожденъ всея твари* ⁴⁾. *Яко*

¹⁾ Григор. Б. Сл. 30 (III ч. 99 стр.). Такія же объясненія смысла наименованія Сына Божія Словомъ, давали и другіе отцы, церкви, напр., *Василій В.* Бес. на Иоан. 1, 1 (IV ч. 250 стр.), *Златоустъ*. На Иоан. 1, 1. Бес. II, 4.

²⁾ Рационализмъ школы Баура, между прочимъ, представляющей, что первоначальное христіанство было простымъ евіонизмомъ, признавшимъ Христа хотя и Мессіей, но обыкновеннымъ человѣкомъ, даже утверждаетъ, что подъ влияніемъ особенно ап. Павла выработался среди христіанъ и взглядъ на Основателя христіанства, какъ Сына Божія, равнаго съ Богомъ Отцемъ. Утвержденіе ложное, ибо ученіе Павла о І. Христѣ тоже, что и ученіе Самого Христа и прочихъ апостоловъ, во оно можетъ свидѣтельствовать о томъ, на сколько ясно и сильно выражено апостоломъ языковъ ученіе о божествѣ Сына Божія.

³⁾ *Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου*. Св. І. Златоустъ въ объясненіи на это мѣсто говоритъ: „слово *образъ* (εἰκὼν) указываетъ на ἀπαράλλατος, на точъ-въ-точъ сходность, ни на въ чемъ неотличность; посему Онъ (Господь) ἀπαράλλατος, точъ-въ-точъ сходенъ (съ Отцемъ), ни въ чемъ не отличенъ (отъ Него)“,—по нынѣшнему сказать, какъ фотографическій отпечатокъ первообразной красоты.—*Образъ Бога невидимаго*. Это не значить, что невидимое естество Божіе видимо въ Сынѣ. „Если Онъ (Богъ) невидимъ, то и образъ Его также невидимъ“. И въ воплощеніи Слова невидимое Божество не сдѣлалось видимымъ, а „только присутствіе Его стало какъ бы осязаемо познаваемымъ, но все же мысленно, а не видимо... *Видѣвъ Мя, видѣвъ Отца* (Иоан. 14, 10; см. 12, 45)“. Итакъ, потому Господь названъ образомъ Бога невидимаго, чтобы дать разумѣть, что Самъ Онъ есть Богъ, Который въ Немъ мысленно видится“. Еп. *Феофанъ*. Толк. посл. къ Колос. 1880 г. 38—41 стр. См. также *Григор. Б.* Сл. о богосл. 4 (III ч. 99 стр.).

⁴⁾ *Πρωτότοκος πλὴς ζωῆς*—указаніе образа происхожденія Того, Кто названъ образомъ Бога невидимаго—чрезъ рожденіе изъ существа Отца, а слѣдовательно,—и основанія того, почему Онъ есть образъ Его, и *времени происхожденія*—прежде твари, т. е. прежде времени, отъ вѣчности, ибо прежде твари—вѣчность. Слѣдовательно, здѣсь не та мысль, что Онъ стоитъ во главѣ тварей, и какъ первый изъ нихъ, Самъ тварь, какъ понимали выраженіе апостола аріане. Въ такомъ случаѣ Онъ былъ бы названъ *первозданнымъ* или *перворожденнымъ* (въ смыслѣ первозданнаго) иныхъ тварей, кромѣ Его, прежде ихъ рожденнаго (въ смыслѣ созданнаго—Аѳанас. В., Васил. В., Златоустъ). Сверхъ того, Перворожденный всякой твари именуется Творцемъ всяческихъ. Но когда творится что, творится изъ ничего. Творить же изъ ничего можетъ только Богъ.

Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствія, аще начала, аще власти: всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася (δι' Αὐτοῦ καὶ ἐς Αὐτὸν ἔκτισται). *И Той есть прежде всѣхъ, и всяческая въ Немъ состоятся* (ἐν Αὐτῷ, συνέστηκε, — Кол. 1, 15—17). Онъ, слѣдовательно, есть такое лицо, съ которымъ не могутъ имѣть сравненія никакія твари, даже самыя высшія между ними. Его природа не тварная, но божеская, и Самъ Онъ—Творецъ. Онъ есть *Сынъ Божій собственный* (ἰδιος—Рим. 8, 32), а не Сынъ Божій по усыновленію или по благодати.

Въ посланіи къ евреямъ св. Павелъ пишетъ о Немъ: Онъ есть *сіяніе славы и образъ вѣпостаси Его* (ἀπαύρατος τῆς δόξης, καὶ χαρακτὴρ τῆς θεοστάσεως Αὐτοῦ)—Бога Отца, т. е. отображеніе славы Отца, почему Онъ и есть образъ вѣпостаси Его (1, 3). Какъ въ зеркалѣ, употребимъ человѣческое сравненіе, во всей точности отражается смотрящійся въ него весь, какъ есть, такъ весь какъ есть, существенно, всѣмъ божествомъ Своимъ отображается Отецъ въ Сынѣ ¹⁾. Доказывая подробнѣе божество Сына Божія, въ томъ же посланіи (1 гл.) апостолъ говоритъ: *кому бо рече* (т. е. Богъ Отецъ) *когда отъ ангелъ: Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя. И наки: Азъ буду Ему во Отца, и Той будетъ Мнѣ въ Сына* (Ис. 2, 7; 2 Цар. 7, 14) ²⁾. *Егда же наки вводитъ Первороднаго*

Кто же самъ изъ ничего, какъ тварь, тотъ творить не можетъ. Творецъ и тварь—повятія несовмѣстимыя въ одномъ лицѣ. Слѣдовательно, если Первороденный всея твари все сотворилъ, то Самъ Онъ не можетъ быть тварію. Еп. *Феофанъ*, тамъ же, 41—45 стр.—У древнихъ учителей церкви объясненіе этого выраженія въ виду аріанскаго его жетолкованія см. у *Аванасія В.* На аріанъ сл. 2, у *Василія В.* Пр. Евном IV кн., подробнѣе у *Григорія нисск.* Прот. Евномія, II, 8; IV, 3.

¹⁾ Образъ—*χαρακτὴρ* съ греч. означаетъ *начертаніе, печать, оттискъ*. *Вѣпостась* употреблено здѣсь въ значеніи сущность (*οὐσία*). Отсюда выраженіе—*образъ вѣпостаси* Отца однозначаще со словами: *сіяніе славы* Его, распространяемой въ видѣ свѣта. *Отецъ свѣтъ есть* (Іоан. 1, 5). Сынъ, какъ—*свѣтъ отъ свѣта*, какъ истинный образъ Бога Отца по самому существу Своему, слѣдовательно, есть такой же Богъ, какъ Отецъ, единосущенъ Ему.

²⁾ Между прочимъ, эти слова особенно прямо и рѣшительно показываютъ, что если ангелы называются въ Писаніи иногда сынами Божиими, то въ иномъ значеніи, чѣмъ едиnorodный Сынъ Божій. Онъ называется

(τὸν Πρωτότοκον) во вселенную, глаголетъ: и да поклонятся Ему вси ангели Божіи (Пс. 96, 7)... Престолъ Твой, Боже, во вѣкъ вѣка и пр. (изъ Пс. 44, 7, 8)... Въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси и пр. (изъ Пс. 101, 26—28)... Суди одесную Мене (Пс. 109, 1), Утвержденіе истины о божествѣ Сына Божія—яснѣйшее.

Показываетъ апостолъ съ ясностію и ту истину, что хотя для явленія въ плоти Сынъ Божій родился отъ жены, но и послѣ того не пересталъ быть образомъ Бога невидимаго. Въ лицѣ І. Христа, по его словамъ, сокрыта велия благочестія тайна: Богъ явился во плоти (ἐφανερώθη ἐν σαρκί—1 Тим. 3, 16); въ Томъ (І. Христѣ) живетъ всяко исполненіе божества тѣлеснъ (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς—Кол. 2, 9). Одно изъ преимуществъ іудеевъ, по словамъ апостола языковъ, то, что отъ нихъ Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ, благословенъ во вѣки, аминь (Рим. 9, 5). О нихъ же апостолъ говоритъ: аще быша разумѣли, не быша Господа славы распяли (1 Кор. 2, 8). А въ посланіи филиппійцамъ о божествѣ воплотившагося Слова апостолъ учитъ такъ: се да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Іисусѣ: Иже во образъ Божіи сый, не восхищеніемъ нелицева быти равенъ Богу, но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчествъ бывъ, и образомъ обрѣтесе яко же человекъ, смирилъ Себе, послушивъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя (2, 5—8). Выраженія: во образъ Божіи сый (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων) и быти равенъ Богу (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) ясно противопоставляются выраженіямъ: зракъ раба (μορφὴν δούλου) пріимъ и въ подобіи человѣчествъ (т. е. человѣковъ) бывъ. Но какъ послѣднія выраженія, очевидно, означаютъ въ лицѣ І. Христа именно естество человеческое, такъ, слѣдовательно, и первыя—естество божеское. Кромѣ того апостолъ говоритъ, что Христосъ умалилъ Себя, когда принялъ образъ раба; значитъ, по естеству Онъ не есть

Сыномъ Божиимъ потому, что рождается отъ Отца по существу, а ангелы, очевидно, въ иномъ смыслѣ, именно,—въ смыслѣ принадлежности къ извѣстному роду, имѣющему свои особыя свойства и отличія.

рабъ Божій, не есть тварь, а есть Самъ Богъ. Иначе въ чемъ бы состояло Его умаленіе?

Въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій ап. Павелъ именуетъ Сына Божія *великимъ Богомъ и Спасителемъ* (Тит. 2, 13), *Господомъ, Имъ же вся и мы Тѣмъ* (1 Кор. 8, 6), *Божіею силою и Божіею премудростію* (1 Кор. 1, 24), усваиваетъ Ему всевѣденіе (Кол. 2, 3; 1 Кор. 4, 5), неизмѣняемость (Евр. 13, 8; см. 1, 12) и другія божескія свойства. Наконецъ, апостолъ научаетъ призывать Его въ молитвахъ (Рим. 10, 13) и воздавать Ему поклоненіе, подобающее Богу: *да о имени Иисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко Господь Иисусъ Христосъ въ славу Бога Отца* (Филип. 2, 10—11; ср. Евр. 1, 6; Рим. 1, 4. 9; Кол. 1, 16).

§ 37. Рѣшеніе недоумѣній о божествѣ Сына Божія, основывающихся на нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Писанія.

На ряду съ ясными изображеніями божества Сына Божія въ св. Писаніи встрѣчаются и такія изреченія, которыя показываютъ въ Немъ существо подчиненное Богу. Этими изреченіями издревле пользовались еретики, отвергавшіе божество Сына и Его равенство съ Отцемъ, особенно аріане. Но противорѣчащими ясному и непреложному ученію о божествѣ І. Христа они могутъ казаться лишь при произвольномъ и одностороннемъ толкованіи. Чтобы правильно понимать ихъ, должно имѣть въ виду, что Сынъ Божій есть не только Богъ, но и Сынъ человѣческій, и что какъ Богъ, Онъ имѣетъ бытіе отъ Отца и хотя равенъ Ему, но по личнымъ отношеніямъ есть Сынъ Отца и занимаетъ второе мѣсто въ рядкѣ лицъ Св. Троицы, а какъ человѣкъ, Искушитель, Онъ *во днѣхъ плоти Своея* (Евр. 5, 7) добровольно находился въ состояніи самоуничженія и не могъ не быть въ зависимости отъ Отца. При свѣтѣ этихъ мыслей легко объясняется истинный смыслъ указаннаго рода изреченій св. Писанія безъ всякаго противорѣчія ученію о божествѣ Сына ¹⁾.

¹⁾ „Реченія болѣе возвышенныя, научаетъ св. Григорій В., относи къ божеству и къ природѣ, которая выше страданій и тѣла, а реченія бо-

Такихъ изреченій аріане находили въ Писаніи довольно много. Истинное значеніе всѣхъ ихъ объяснено обличавшими заблужденіе аріанъ великими отцами IV в. ¹⁾ Изъ множества этихъ изреченій приведемъ объясненіе лишь нѣкоторыхъ, тѣхъ именно, которыя могутъ представляться на первый взглядъ болѣе прямо противорѣчащими вѣрованію церкви въ божество Сына Божія.

I. Изъ изреченій *ветхаго завета* о Сынѣ Божіемъ особенно требуютъ объясненія слова въостасной Премудрости о Себѣ: *Господь созда Мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя* (Притч. 8, 22). Аріане въ этихъ словахъ видѣли одно изъ важнѣйшихъ доказательствъ своего лжеученія о Сынѣ Божіемъ. Мысль этихъ словъ они передавали такъ: „Господь создалъ Меня, какъ начало тварей Своихъ (какъ первѣйшую изъ Своихъ тварей), для созданія міра“. Но явное противорѣчіе такого пониманія этого пророческаго мѣста ученію того же Писанія о божествѣ Сына Божія показываетъ, что мысль его иная. И дѣйствительно, еврейское слово (*kanani*, отъ глаг. *kanah*), переведенное выраженіемъ *созда Мя* (у LXX—*ἐκτίσέ Με*), слѣдовало бы точнѣе съ подлинника перевести: „Онъ *пріобрѣлъ*“, „*стяжалъ*“ или „*уготовалъ* Меня“ ²⁾ и, слѣдовательно, вовсе не выражаетъ

тѣе унизительныя—къ Тому, Кто сложенъ, источилъ Себя и воплотился“ (Сл. 29, о богосл. 3—III ч. 73 стр.). Тоже правило преподаютъ *Аванасій В.* (Сл. простр. о вѣрѣ, 24—IV ч. въ р. II.) и *И. Дамаскинъ* (Изл. вѣры, IV. 18), а *Златоустъ* подробно объясняетъ и причины уничижительныхъ реченій Писанія о Сынѣ Божіемъ (Пр. аномеевъ, VII бес., 3—6).

¹⁾ Объясненіе указываемыхъ изреченій у отцевъ IV в. находится преимущественно въ слѣдующихъ ихъ сочиненіяхъ: у *Аванасія ал.*—въ 4-хъ словахъ на аріанъ (II ч. въ р. пер.) и въ сл. „О явленіи во плоти Бога Слова и противъ аріанъ“ (III ч.); у *Василія В.*—въ IV кн. прот. Евномія и во II-й (III ч.); у *Григорія Б.*—въ 3 и 4 сл. о богословіи (III ч.); у *Григорія нисск.*—Прот. Евгом. II. 8. 10—12; III, 2; IV, 3; V, 2; VI, 2. 4; XI, 2; XII, 1 (V—VI ч.) и въ „Сл. прот. Арія и Савеллія“ (VII ч.), изъ учителей западной церкви—у *Иларія*, въ соч. о Св. Троицѣ, преимущественно въ IX кн. Многія изъ нихъ объясняемы были и *И. Златоустомъ*, въ VII—XII бес. прот. аномеевъ.

²⁾ За большую правильность перевода евр. *kanani* черезъ *пріобрѣлъ* или *стяжалъ*, а не *созда*, говоритъ переводъ этого слова въ данномъ мѣстѣ въ грехъ древнихъ греч. переводахъ (Ак., Симм., Θεодот.) чрезъ *ἐκτίσας Με* (стяжа Мя), въ Вулгатѣ—*Dominus passedit Me* (Господь стяжалъ Меня). На такой переводъ, какъ болѣе правильный, указывали и нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви, напр., *Оригенъ* (въ толк. на ев. Мѡ.) *Григорій нисскій* (Пр. Евн. II, 10; см. Сл. прот. Арія и Сав. 5—въ р. пер. VII ч.),

понятія о твореніи, т. е. произведеніи чего либо изъ ничего ¹⁾. Такъ какъ, далѣе, сказано не просто *созда Мя*, но *созда въ дѣла Своя*, то ясно, что здѣсь рѣчь не о происхожденіи Сына по существу, т. е. не о приведеніи Его въ бытіе, а о содѣланіи или поставленіи *началомъ путей* въ дѣлахъ Божіихъ, т. е. въ дѣлахъ міротворенія Того, Кто имѣетъ бытіе *прежде вѣкъ, отъ начала*, прежде созданія міра (23—24 ст. ²⁾). Такимъ образомъ въ приведенныхъ словахъ не только нѣтъ мысли о тварномъ происхожденіи Премудрости, а напротивъ—утверждается домірное и вѣчное происхожденіе Ея. О *способѣ* же Ея происхожденія говорится ниже, именно, что Она имѣетъ бытіе чрезъ рожденіе и рожденіе до-временное: *Господь прежде встѣхъ холмовъ раждаетъ Мя* (25 ст.). Разсмотрѣнныя выраженія кн. Притчей такимъ образомъ по смыслу параллельны выраженіямъ новаго за-вѣта: *перворожденъ всяя твари* (Кол. 1, 15), *начатокъ созданія Божія* (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ—Ап. 3, 14).

II. Изъ изреченій *Самого Спасителя* могутъ возбуждать

блаж. *Иеронимъ* (Пис. 139—къ Киприану).—Многіе изъ экзегетовъ предполагаютъ, что и въ перев. LXX *ἐκτισε Με* (отъ *κτίσειν*) явилось вмѣсто однозвучнаго *ἐκτίσσε* (отъ *κτίειν*) вслѣдствіе легко объяснимой ошибки переписчика, ибо въ Быт. IV, 1 евр. *kanah* LXX переводятъ глаголомъ *κτίσσω* (*стѣпсашъ* (*kanah*) *человѣка Богомъ*—отъ Бога, говорила Ева по рожденіи первенца, и отъ употребленнаго здѣсь глагола даетъ сыну имя—Каинъ, т. е. прибрѣтеніе). Другія доказательства большей правильности такого перевода см. у проф. *Муретова*. Ид. *Логоса* въ в. з. (Пр. Об. 1882, II, 474—477). Св. арх. *Филарета*. Ист. уч. объ отц. ц. 2 изд. 1882 г. 43 стр.

¹⁾ Для выраженія этой мысли въ евр. яз. употребляются глаголы: *barah* и *asah*. Въ той же кн. Притч. 8, 26 употреблено *asah* по отношенію къ происхожденію міра (*когда Онъ еще не сотворилъ* (*asah*) *ни земли, ни полей...*).—Въ изд. Св. Синодомъ Библии въ рус. перев. 22 ст. читается такъ: *Господь имѣлъ Меня началомъ пути Своего, прежде созданій Своихъ, искони*.

²⁾ У древнихъ учителей церкви въ такомъ смыслѣ объясняется это мѣсто у св. *Григорія нисскаго* (въ Сл. прот. Арія и Савеллія, 5). Другіе же изъ опровергавшихъ аріанъ отцевъ церкви, слѣдуя при объясненіи этого мѣста чтенію его у LXX—*ἐκτισέ Με* и не отступая отъ непосредственнаго смысла слова, *созда*, относили его къ вочеловѣченію, т. е. Богъ Отецъ отъ вѣчности предопредѣлялъ Своему Сыну воспріять човѣческую тварную природу. Къ домірному же бытію Сына относили сказанное въ Притч. со словъ: *начало путей Своихъ* и пр. Такъ думали, напр., *Аванасій Б.* (На аріанъ, 2 сл.—44 гл.), *Василій В.* (Пр. Евн. 4 кн.—III ч. 140 стр. по изд. 1891 г.), *Григорій Б.* (Сл. 30—III ч. 79 стр.). Повторяется это мнѣніе впрочемъ и *Григоріемъ нисскимъ* (Прот. Евн. II, 10).

недоумѣнія относительно божества и равенства Сына съ Отцемъ тѣ, въ которыхъ І. Христосъ называетъ Отца большимъ Себя, Своимъ Богомъ, признаетъ Себя зависимымъ отъ Отца, Свое вѣдѣніе и могущество ограниченнымъ и пр. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ изреченій и разрѣшеніе вызываемыхъ ими недоумѣній.

Иду ко Отцу: яко Отецъ Мой болѣе Мене есть (Іоан. 14, 28; ср. 10, 29). Что этими словами І. Христосъ не отрицаетъ Своего божескаго достоинства, а напротивъ,—исповѣдуетъ, это ясно изъ самаго сравненія Имъ Себя съ Отцемъ... Сравнить Себя съ Богомъ можетъ только Богъ, Тотъ, Кто сказалъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30; 8, 29); тварь не можетъ сказать: „Богъ болѣе меня“, потому что здѣсь не можетъ быть сравненія. Слѣдовательно, если Сынъ называетъ Отца большимъ Себя, то не по существу, а по ипостасному отношенію къ Отцу, какъ началу и виновнику Своему, и потому, что содѣлался человѣкомъ, но по существу или божеству Своему Онъ равенъ Отцу ¹⁾.

Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему (Іоан. 20, 17). Различныя имена „Отецъ“ и „Богъ“ употреблены сообразно двоякой природѣ во Христѣ. Отцемъ Онъ называетъ Бога, потому что Богъ есть Отецъ Его по естеству, а нашъ Отецъ по благодати; Богомъ Ему содѣлался по домостроительству, поколику Самъ Онъ содѣлался человѣкомъ, а намъ Онъ Владыка и Богъ по естеству ²⁾.

Боже Мой, Боже мой, вскую Мя еси оставилъ (Мѡ. 27, 46)? Такъ говорилъ Христосъ отъ нашего лица, потому что въ лицѣ Своемъ насъ изображалъ. Поэтому не о Себѣ болѣзнуетъ,

¹⁾ *Васил. В.* Пр. Евн. I кн. 46—50 стр.; IV кн. 134 стр. *Аванас. В.* О явл. во плоти Бога Слова и прот. ар. 4. *Григор. Б.* Сл. 30 (III ч. 85); Сл. 40 (III ч. 317). *Григор. нис.* Пр. Арія и Савеллія, 11.—*Епиф.* Ер. LXIX, 17—18. *Отцы сардик. соб.*—у Феодорита, Церк. ист. II, 8 (р. пер. изд. въ Спб. 1852 г.). *Исидоръ Пел.* II, 424 п. (III, 334). *Дамаск.* Изл. в. IV, 16; сн. I, 8.

²⁾ *Аван.* На аріанъ, сж. II, 50 и 59. *Григор. Б.* Сл. 30 (III ч. 86 стр.). *Кирил. іер.* Оглас. поууч. XI, 19. *Григор. нис.* Пр. Евном. XII, 1. *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. IV, 8.

но о насъ; не Самъ Онъ оставленъ Богомъ, но оставлены мы, и ради насъ оставленныхъ пришелъ Онъ въ міръ ¹⁾.

Аминь, аминь глаголю вамъ, не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща. Яже бо Онъ творитъ, сѣя и Сынъ такожде творитъ (Іоан. 5, 19). Очевидно, Тотъ, Кто носитъ всяческая глаголомъ силы Своея (Евр. 1, 3), не можетъ о Себѣ творити ничесоже не по недостатку могущества, а по личному отношенію къ Отцу, отъ Котораго и съ Которымъ имѣетъ не только единое бытіе, но и единое хотѣніе, единое дѣйствованіе, единое могущество; а потому, естественно, все, что ни творить, творить всегда отъ Отца и съ Отцемъ и ничего не можетъ творить только отъ Самого Себя. Слова же: *аще не еже видитъ Отца творяща* и пр. означаютъ не то, что Сынъ творить все въ подражаніе Отцу, рабски слѣдуя тому, что сотворено Имъ, а то, что Онъ творить все „по равночестію власти“ и единосушію съ Отцемъ, съ полнымъ сознаниемъ и свободою ²⁾.—Таково же и значеніе словъ: *сидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Іоан. 6, 38). Это сказано не потому, что собственная воля Сына дѣйствительно отлична отъ воли Отца, но потому, что такой воли, т. е. отдѣльной отъ воли Отца, нѣтъ, а есть только воля общая Отцу и Сыну. „Какъ божество у насъ одно, такъ и воля одна“ ³⁾.

О дни томъ или о часъ никтоже вѣсть, ни ангели, иже суть на небесѣхъ, ни Сынъ, токмо Отецъ (Мар. 13, 32; у Мѣ. 24, 36—ни ангели небесніи, токмо Отецъ Мой единъ). Сынъ, какъ Богъ, безъ сомнѣнія, знаетъ объ этомъ днѣ, ибо Онъ Самъ *вѣки сотворилъ* (Евр. 1, 2), приписываетъ же Себѣ незнаніе какъ человекъ. Такую мысль подаетъ и то, что наименованіе Сына поставлено здѣсь отрѣшенно и безот-

¹⁾ Аван. О явленіи во плоти Бога Слова, 2. Григ. Б. Сл. 30 (III ч. 82—83 стр.). Дамаск. Изл. в. IV, 18.

²⁾ „Одни и тѣже дѣла, говоритъ Григорій Б., Отецъ предначертываетъ, а Слово приводитъ въ исполненіе, не рабски и слѣпо, но съ вѣдѣніемъ и владычественно, точнѣе же сказать, отечески“. (Сл. 30, 87—89 стр.). Подобное же объясненіе у Кир. іер. Огл. п. XI, 22—23. Сн. Дамаск. Изл. в. I, 13; IV, 18.

³⁾ Григ. Б. Тамъ же, 90 стр.

носительно, т. е. безъ присовокупленія, чей Онъ Сынъ ¹⁾. Умолчалъ же о днѣ и часѣ, указавъ въ то же время признаки наступленія времени суда и тѣмъ засвидѣтельствовавъ вѣдѣніе этой тайны, по планамъ домостроительства: знаніе не вообще только времени суда и предварительныхъ признаковъ его приближенія, но и самого *дне* и *часа* не полезно для благочестія людей ²⁾. Да и вообще отъ Него, какъ отъ Посланника, нельзя узнать всего, что извѣстно Ему, какъ Сыну Божию.

Да знаютъ Тебе единого истинного Бога (Іоан. 17, 3).—*Что Мя глаголеши блага? никтоже блазъ, токмо единъ Богъ* (Лук. 18, 19). Но и эти слова не выражаютъ того, что божество принадлежитъ исключительно Отцу. *Единымъ истиннымъ* Богъ названъ въ отличіе отъ боговъ ложныхъ; иначе, если бы эти слова противопоставлялись Христу, не было бы прибавлено далѣе: *и Его же послалъ еси Иисусъ Христа* ³⁾, а послѣднія слова сказаны „какъ искушавшему Его, или какъ не знавшему, что Онъ (І. Христосъ)—благій Богъ, а не просто *благій учитель*“ ⁴⁾.

Подобнымъ же образомъ разрѣшаются и другія недоумѣнія о божествѣ Сына, вызываемыя изреченіями Спасителя, напр.: *сѣсти одесную Мене и ошуюю Мене, нѣсть Мое дати, но имъ же уготовася отъ Отца Моего* (Мѡ. 20, 23); *прослави Мя, Отче* (Іоан. 17, 5. 22); *Азъ живу Отца ради* (Іоан. 6. 57); *Азъ угодная Ему всегда творю* (Іоан. 8, 29); *заповѣди Отца Моего соблюдохъ* (Іоан. 15, 10); *дадеса Ми всяка*

¹⁾ *Григ. В.* Тамъ же, 94 стр. Предложивъ также объясненіе, св. отецъ представляетъ еще и второе: „мнѣ кажется, говоритъ онъ, что и тотъ составилъ себѣ не низкое понятіе, кто съ однимъ изъ нашихъ любослововъ сталъ бы читать сіе мѣсто такъ: и Сынъ не по иному чему знаетъ день или часъ, какъ потому, что знаетъ Отецъ... Поелику знаетъ Отецъ, и посему знаетъ и Сынъ, то явно, что ни для кого сіе неизвѣстно, кромѣ первой Причины“ (95 стр.). Къ человечеству, а не божеству Спасителя, невѣдѣніе послѣдняго часа относили и другіе отцы церкви, напр.. *Аванасій В.* Къ Серап. Посл. II, 9. На аріанъ сл. III, 42—48. *Григорій нисск.* Пр. Арія и Сав. 14 и др.

²⁾ *Васил. В.* Пр. Евн. 4 кн. (135 стр. III ч.). *Злат.* На Мѡ., Бес. LXXVII. 1—3. *Аван.* На аріанъ, сл. III, 49.

³⁾ *Васил. В.* Пр. Евн. IV. (III, 142). *Григ. В.* Сл. 30, (92 стр.).

⁴⁾ *Васил. В.* Тамъ же, 138 стр. *Григ. В.* Тамъ же, 92 стр.—*Аван.* О явл. во плоти Бога Слова, 7.—*Григ. н.* Сл. прот. Арія и Сав. 11.

власть на небеси и на земли (Мф. 28, 18; сн. Иоан. 17, 2. 6); *Отець судъ весь даде Сынови* (Иоан. 5, 22); *Отче, хвалу Тебѣ воздаю, яко услышалъ еси Мя* (Иоан. 11, 41); *Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сия: обаче не якоже Азъ хочу, но якоже Ты* (Мф. 26, 29) и др. Все это относится къ лицу Мессіи, Богочеловѣка.

III. Подобныя вышеприведеннымъ изреченія исходили и изъ устъ апостоловъ. Древніе противники ученія о божествѣ Сына Божія указывали, напр., на слова ап. Петра изъ рѣчи его къ іерусалимскимъ іудеямъ въ день Пятидесятницы: *твердо убо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ сотворилъ (ἐποίησε) есть, сего Иисуса, Его же вы распяте* (Дѣян. 2, 36). Но ясно, что здѣсь не та мысль, что Богъ сотворилъ І. Христа Господомъ въ томъ смыслѣ, что въ самую природу сотвореннаго Сына вложилъ божеское достоинство и владычественную силу, какъ понимали это изреченіе аріане. Слово *сотворилъ* относится не къ божеству Единороднаго, а къ тому образу раба, который былъ воспринять Имъ по домостроительству, слова же *Господь и Христосъ* обозначаютъ не сущность, а достоинство; Господомъ и Христомъ содѣланъ человекъ Иисусъ, а не Сынъ Божій—Господь по природѣ. Изреченіе апостола, слѣдовательно, должно быть объясняемо не въ смыслѣ творенія Сына Божія, а въ смыслѣ превознесенія, прославленія уничиженнаго,—въ томъ же смыслѣ, въ какомъ сказано о Немъ ап. Павломъ: *Богъ Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени* (Филип. 2, 9)¹⁾. Подобнымъ же образомъ, не къ божеству Сына; а къ домостроительству относится слово *сотворилъ* и въ изреченіи другаго апостола (Павла—Евр. 3, 2) о І. Христѣ: *вѣрна суща Сотворшему (τῷ ποιῶντι) Его*. Изъ связи рѣчи видно, у апостола говорится не о приведеніи въ бытіе уполности Сына Божія, а о *Посланникѣ и Святителѣ* (τοῦ Ἀποστόλου καὶ Ἀρχιερέως) *исповѣданія нашего І. Христа* (1 ст.), *Который вѣренъ Поставившему Его* (Богу Отцу) надъ всею церковію Божіею и

¹⁾ *Васил. В.* Пр. Евн. 2 кн. въ III т. 52—54 стр. *Григор. нис.* Пр. Евном. V, 2—5; VI, 2. 4. *Сл. прот. Арія* и *Сав.* 5.—*Аванас. В.* На аріанъ, сл. II, 1—16.

надъ всѣми людьми, подобно тому, какъ *Моисей бѣ вѣренъ во всемъ дому* Божіемъ (ст. 5; см. Числ. 12, 7), т. е. довѣреннымъ лицомъ, блюстителемъ всей ветхозавѣтной церкви, попечителемъ народа Божія ¹⁾.

Изъ другихъ изреченій апостоловъ о Сынѣ Божіемъ противъ вѣрованія церкви въ божество Сына Божія еретики особенно указывали на наименованія Его ап. Павломъ: *первороденнымъ* *всѣя твари* (Кол. 1, 15) и *первороднымъ* (Евр. 1, 6), и на слова о Немъ того же апостола: *подобаетъ бо Ему царствовать, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима... Егда же покоритъ Ему* (Богъ) *всяческая, тогда и Самъ Сынъ покорится* *Покоршему Его* *свяческая* (1 Кор. 15, 25, 28; см. Пс. 101, 1)... Тогда *предастъ царство Богу и Отцу* (24 ст.). Но указанные наименованія усвоются Сыну Божію, какъ видѣли, не въ томъ смыслѣ, что Онъ рожденъ прежде тварей, какъ *тварь*, а въ томъ, что рожденіе Его отъ Отца—рожденіе безначальное. Аріанское пониманіе этихъ наименованій несовмѣстимо съ усвоеніемъ въ Писаніи тому же Сыну наименованія: *единородный Сынъ Божій* ²⁾. Слова же апостола 1 Кор. 15, 24—28 ст. древніе учителя объясняли такъ. Христосъ, какъ Богъ, есть Вседержитель и Царь надъ всѣми,—какъ вѣрующими, такъ и невѣрующими въ Него. Царствованіе Его по божеству не будетъ имѣть конца (Дан. 7, 14; Лук. 1, 33). Преданіе же царства Богу и Отцу и покореніе Сына Ему относятся къ человечеству І. Христа. Явившись въ образѣ раба, Сынъ Божій принялъ на Себя непокорность людей (вмѣнилъ Себѣ предъ лицомъ Отца непокорство людей), подобно тому, какъ принялъ на Себя всѣ грѣхи (Ис. 55, 4; Мѣ. 8, 17) и *по насъ*, какъ сказано, *грѣхъ сотвори* (2 Кор. 5, 21), хотя Самъ и не сотворилъ грѣха,—принялъ, чтобы всѣхъ привести къ покорности Себѣ, сдѣлать членами Своего царства и сынами Божіими. И когда всѣ враги спасенія будутъ побѣждены (24—25 ст.), когда *испразднится послѣдній врагъ—смерть* (26 ст.), когда все

¹⁾ У древнихъ учителей церкви объясненіе этого мѣста въ виду аріанскаго его толкованія см. у св. *Аванасія*. На аріанъ, сл. 2 (256—272 стр.). Сл. простр. о вѣрѣ (IV ч. 517—518). *Григор. нис.* Прот. Евном. VI, 2.

²⁾ *Дамаск.* Изл. в. IV, 8. См. выше, стр. 274.

человѣчество покорится Сыну, тогда и Самъ Онъ покорится за насъ *Покоршему Ему всяческая*, покорится не какъ единый изъ покоряемыхъ,—ибо, если бы Онъ былъ единымъ изъ покоряемыхъ, то покорился бы Отцу въ началѣ, а не подѣ конецъ совершилъ бы это,—а какъ глава за членовъ Своихъ, какъ пріившій на Себя непокорность людей. Другими словами, не Самъ Онъ, какъ не бывшій никогда непокорнымъ или враждебнымъ Отцу, покорится Ему, а мы въ Немъ покоримся Отцу. Съ покореніемъ чрезъ Себя Отцу всѣхъ, которыхъ пріять прежде, Онъ предастъ Отцу управленное человѣческое царство, т. е. окончится царствованіе Христа, какъ Искупителя. Вмѣсто этого царства откроется новое и вѣчное царство, царство славы, ничѣмъ не омрачаемой,—царство Пресвятыя Троицы и вмѣстѣ царство Господа І. Христа, Сына Божія ¹⁾).

Такимъ же образомъ, при свѣтѣ вѣры въ богочеловѣчество І. Христа, легко объясняются безъ всякаго противорѣчія вѣрованію церкви въ божество Сына Божія и другія апостольскія изреченія о І. Христѣ, приводившіяся еретиками въ обличеніе такого вѣрованія, напр., *Христу глава Богъ* (1 Кор. 11, 3), *единъ есть Богъ, и единъ ходатай Бога и человековъ, человекъ Христосъ Іисусъ* (1 Тим. 2, 5), *посадивъ Его* — Христа одесную Себе на небесныхъ (Еф. 1, 20) и др.

§ 38. Вѣрованіе древней церкви въ божество Сына Божія.

Открытая Самимъ воплотившимся Словомъ и проповѣданная міру апостолами истина о божествѣ Сына Божія, второй упостаси въ единомъ Богѣ, встрѣтила при своемъ распространеніи не мало противниковъ. Всецѣло ложною однако же должно призвать мысль, будто и общецерковнымъ вѣрованіе въ божество Сына Божія сдѣлалось лишь со времени перваго вселенскаго собора. Такое вѣрованіе содержалось церковію съ самаго начала. Свидѣтельствами этого служатъ:

1. *Древніе символы вѣры*, употреблявшіеся въ церкви до

¹⁾ *Авачас*. О явл. во плоти Бога и прот. аріанъ, 20 гл.—*Григор. Б. Сл. о богосл.* 4 (III ч. 81—82 стр.). *Григор. нис.* Пр. Арія и Савел. 7 гл.

никейского собора, и „Правила вѣры“, встрѣчающіяся у отцевъ церкви (Ириней, Тертуліана, Оригена), также символъ въ „Постан. ап.“ и символъ св. Григорія чудотворца. Во всѣхъ ихъ Сынъ представляется существомъ, которому должно быть воздаваемо такое же божеское чествованіе, какъ и Богу Отцу, и который долженъ быть предметомъ такой же благоговѣйной вѣры, какъ и Отецъ. Кромѣ того, о Немъ говорится въ символахъ, что Онъ рожденъ отъ Отца прежде всѣхъ вѣковъ и всякаго созданія, что Онъ Сынъ Его едиnorodный, слѣдовательно, имѣющій одинаковое съ Нимъ естество, усвояются Ему наименованія Господь и Богъ и творческое участіе въ созданіи міра.

2. Исповѣданія вѣры, составленныя на соборахъ или отъ лица собора пастырей прежде IV в. Таково *исповѣданіе отцевъ антиохійскаго собора* (269 г.) въ посланіи къ Павлу самосатскому. Членъ вѣры о вѣчномъ божествѣ Сына Божія, который былъ отвергаемъ этимъ лжеучителемъ, въ посланіи изложенъ съ особенною подробностію, точностію и опредѣленностію. „Сына Его“ (т. е. Бога Отца), пишутъ отцы собора, „мы исповѣдуемъ и проповѣдуемъ: рожденнымъ, едиnorodнымъ, образомъ Бога невидимаго и перворожденнымъ всякой твари (Кол. 1, 15), Мудростію, Словомъ и Силою Божіею, Богомъ, существующимъ отъ вѣчности, не въ предвѣтннѣ только (οὐ προϋφάκει), но по существу и вѣпостасно (ἀλλ' ὁμοῖα καὶ ὑπόστασις Θεοῦ), Сыномъ Божіимъ. Кто говоритъ противное, именно: что Сынъ Божій не существовалъ прежде творенія міра, и утверждаетъ, что признавать Сына Божія Богомъ значить допускать двухъ боговъ, того мы считаемъ чуждымъ церковнаго правила,—и въ этомъ съ нами согласны всѣ каеволическія церкви... И всѣ богодухновенныя Писанія представляютъ Сына Божія Богомъ“. Приводятся далѣе въ посланіи и самыя мѣста Писанія о божествѣ Сына, указывается, что по волѣ Отца Онъ сотворилъ вселенную, все видимое и невидимое; Сыну же Божію усвояютъ составители посланія и всѣ ветхозавѣтныя богоявленія ¹⁾. Таково же *исповѣданіе пастырей церкви alexandрійской* въ посланіи къ тому же ере-

¹⁾ См. это посланіе въ Хр. Чт. 1840, I. 237 стр. Св. Д. Гусева. Ер. антитрин. III в. 165—167 стр.—Поморцева. Соборы I—III в. хр. 192—197 стр.

тику ¹⁾. Сообразно съ такимъ вѣрованіемъ еретики, отвергавшіе божество Сына Божія, на этихъ соборахъ были осуждаемы и отлучаемы отъ церкви.

3. *Мученическія исповѣданія вѣры*. Христіанскіе мученики первыхъ трехъ вѣковъ, по примѣру св. первомученика Стефана, исповѣдаваго предъ кончиною Своею Сына одесную стояща Бога (Дѣян. 7, 56), на увѣщанія отречься отъ Него отвѣчали всенароднымъ прославленіемъ Его, какъ истиннаго Бога. Мучениковъ воодушевляла мысль, что они страдаютъ за Бога, Который Самъ пострадалъ за нихъ, т. е. за Богочеловѣка, страдаютъ подобно Богу, за нихъ пострадавшему и уготовавшему Своимъ подражателямъ „побѣдныя вѣнцы“. „Дайте мнѣ быть подражателемъ страданій Бога моего“, писалъ св. *Игнатій* римскимъ христіанамъ, имѣвшимъ намѣреніе ходатайствовать объ избавленіи его отъ смерти. „Господа желаю, Сына истиннаго Бога и Отца, Иисуса Христа. Его ищу“ ²⁾. Съ исповѣданіемъ на устахъ божества Сына Божія мученики принимали и свое „кровавое крещеніе“ ³⁾.

4. Совершеніе *крещенія* „во имя Отца, Сына и Святаго Духа“, какъ трехъ равночестныхъ божескихъ лицъ.—Краткія *славословія* *Св. Троицы*, бывшія въ большемъ употребленіи въ древней церкви и повторявшіяся при всякомъ удобномъ случаѣ, даже въ обыденныхъ сношеніяхъ христіанъ, и другія *богослужебныя пѣсни*, написанныя вѣрующими „въ древности“, въ которыхъ „Христосъ нарицается Словомъ Божиимъ и прославляется Его божество“ ⁴⁾. Священныя *изображенія* ⁵⁾, *праздники*,

¹⁾ Рус. переводъ его см. въ Хр. Чт. 1840 г. IV ч.

²⁾ *Игнат. Бог.* Посл. римл. 6 гл.

³⁾ Таковы, напр., исповѣданія муч. *Симфороссы* (120 г.), *Марціала* († 164 г.), сына муч. *Фелицаты* (пам. 25 янв.), муч.—отрока *Петра* (200 г.). *Доната* (200 г.). Приведены ихъ исповѣданія у пр. *Макарія* въ *Догм. Бог.* § 34.

⁴⁾ На псалмы и пѣсни, какъ на одно изъ свидѣтельствъ живой вѣры первенствующихъ христіанъ въ божество Спасителя, указывалъ уже древнѣйшій писатель при опроверженіи лжеученія Артемона, отрицавшаго божество І. Христа (*Евсевій*. Церк. ист. V, 28). Самыя пѣсни не дошли до насъ, сохранено исторіею только содержаніе ихъ. Оно не неизвѣстно было даже и язычникамъ. Такъ, Плиніи мл. писалъ имп. Траяну, что христіане „собираются пѣть хвалебную пѣснь Христу, какъ Богу“ (*Макар.* *Догм. Бог.* § 34).

⁵⁾ Особенно замѣчательенъ символъ, изображающій Спасителя въ видѣ

особенно праздник богоявленія (*Θεοφάνεια*), установленный не позже начала II в., и вообще все древне-христианское богослужение, особенно же чины литургій.

5. *Писанія пастырей и учителей* самых первых вѣковъ христианства. Въ нихъ мы видимъ не только яснѣйшее исповѣданіе божества Сына Божія ¹⁾, но съ исповѣданіемъ и опыты научно-богословскаго раскрытія этого догмата въ виду возраженій противъ него со стороны язычества и іудейства и извращеній его еретиками ²⁾. Правда, при раскрытіи его нѣкоторые изъ нихъ не свободны отъ ошибочныхъ представленій въ частностяхъ, но вѣрованіе въ самую *сущность догмата* ими выражено вполне православно, твердо и отчетливо. Отвергать это не осмѣливались даже самые аріане. Извѣстно, что какъ только возникла эта ересь, православные пастыри, опровергая ее, постоянно указывали, между прочимъ, на авторитетъ предшествовавшихъ отцевъ, а аріане всячески отъ этого уклонялись, ограничиваясь только произвольнымъ толкованіемъ Писанія и разсудочными соображеніями. „Они изъ древнихъ отцевъ“, говорилъ объ аріанахъ первый ихъ обличитель—еп. Александръ, „не хотятъ никого приравнять съ

рыбы или греческаго названія ея *ἰχθύς*; онъ заключаетъ въ себѣ цѣлое исповѣданіе. Составленъ онъ изъ первыхъ буквъ словъ: *Ἰησοῦς, Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ*.

¹⁾ Одно исповѣданіе вѣры въ божество Сына Божія безъ раскрытія въ болѣе подробныхъ чертахъ этой истины видимъ именно у *мужей апостольскихъ*. См., напр., у *Варнавы*—Послан. 5—7 гл.; у *Климента рим.*—2 Кор. 1; 1 Кор. 2. 16. 27. 33 36 и др. у *Игнатія Богом.*—Ефес. 7. 15. 18. 20; Магnez. 6. 8; Полик. 3. Св. Прав. Догм. Бог. III т. § 75, II.

²⁾ Именно у апологетовъ II в. и слѣдовавшихъ за ними писателей: *Лустина муч.*—преимущественно въ I-й апологіи и Разг. съ Трифон. (съ 43 гл.), у неизв. автора посл. „Къ Діогнету“ 7—9 гл.; *Авинагора*—Проп. о христ. 10. 12; *Θеофила*—къ Автол. II, 15. 22; *Ириней*—Пр. ерес. I кн., IX, 2; X; III кн. VI. IX. X. XVI. XIX; IV кн. VI. VII. X. XX; V кн. XVII, XVIII и др.; *Климента ал.*—Стром. VII, 2; Увѣщ. языч. 1 гл.; *Тертуллиана*—Пр. Праксея; Аполог. XXI; О давности, прот. ерет. XIII и др.; *Киприана карѣ*. Свид. пр. іудеевъ 2 кн.; *Ипполита*—Прот. ер. Ноета; *Оригена* (см. о его уч. у проф. Болотова и у еп. Сильвестра) *Діонисія алекс.*—см. у св. Аванасія въ Посл. о опред. ник. собора и о мнѣн. Діонисія (сн. выше, стр. 303 примѣч.); *Григорія неокес.*—въ сумм. в.; *Меоодія патарск.* († ок. 310 г.)—Сл. о Симеонѣ и Аннѣ, (3. 4. 6. 8. 13. 14) и въ вед. Вай, 5 (въ рус. пер. его твор. изд. подъ ред. проф. Е. Ловягина. Сиб. 1877 г.). Отдѣльныя изреченія о божествѣ Сына Божія названныхъ учителей во множествѣ приведены въ Догм. Бог. пр. Макарія, § 34.

собою, терпѣть не могутъ, чтобы ихъ сравнивали съ тѣми лицами, которыя въ нашемъ отрочествѣ были нашими наставниками... Боголюбезная ясность древнихъ писаній не вразумляетъ ихъ“ ¹⁾). Такимъ своимъ отношеніемъ къ ученію древнихъ отцовъ аріане, хотя и косвенно, но ясно показывали, что древность христіанская не на ихъ сторонѣ, что, слѣдовательно, древне-отеческое ученіе было прямою противоположностію аріанству. Тоже открывается и изъ того, что когда предложено было представителямъ аріанства при императорѣ Θεодосіи покончить споры о божествѣ Сына Божія, призвавъ во свидѣтели для окончательнаго рѣшенія вопроса древнихъ достоуважаемыхъ пастырей церкви и удовольствоваться ихъ голосомъ, они не рѣшились обратиться къ суду древней церкви ²⁾).

Нельзя, наконецъ, не видѣть нѣкотораго, хотя и не прямого. подтвержденія указываемаго вѣрованія древней церкви и въ *пониманіи язычниками и іудеями* первохристіанскихъ вѣрованій. Извѣстно, что ученые язычники (Цельсъ, Лукіанъ, Порфирій и др.) въ своихъ сочиненіяхъ издѣвались надъ христіанами между прочимъ за то, что они вѣрують, что воплотился Богъ, родился, страдалъ и распятъ Богъ. Они, слѣдовательно, понимали вѣрованіе христіанъ во Христа такъ, что они чтутъ Христа, *какъ Бога*. Такъ же судили объ этомъ и іудеи ³⁾).

Ясно отсюда, что вѣроопредѣленіе никейскаго собора о божествѣ и равенствѣ Сына съ Отцомъ не содержало какого либо новаго ученія, дотолѣ неизвѣстнаго церкви. Нѣтъ, въ краткихъ и точныхъ словахъ оно выражало то, во что вѣровала церковь отъ начала.

¹⁾ Посл. къ Александру, еп. конст. См. въ Дѣян. всел. соб. Каз. 1859. I т. 56—57 стр. О томъ же свидѣтельствуетъ и *Ананасій В.* въ „Посл. о опред. ник. соб.“ 27. Иногда, впрочемъ, аріане ссылались и на писателей предшествовавшаго времени, но указывали очень немногихъ, а главное—пытались обращать въ свою пользу не общее ученіе того или другаго писателя, а только нѣкоторыя отдѣльныя и частныя выраженія, истолковывая ихъ произвольно. См. *Василія В.* Прот. Евномія. I кн. (III ч. 12 стр. и слѣд.).

²⁾ *Сокр. Ист. ц.* V, 10; *Созом. Ист. ц.* VII, 12.

³⁾ Іудею *Трифону*, выведенному въ извѣстномъ соч. *Іустина*, кажется „невероятнымъ и невозможнымъ“, чтобы *Богъ содѣлался человѣкомъ* (68 гл.). Значительная часть разсужденія св. Іустина и посвящена опроверженію именно этого мнѣнія.

§ 39. Божество Духа Святаго.

Духъ Св., третья вѣпостась въ единомъ Богѣ, есть такой же истинный Богъ, какъ и Богъ Отецъ и Богъ Сынъ. Такъ вѣровать въ Духа Св. научаеъ насъ откровеніе, такое вѣрованіе неизмѣнно отъ самаго начала было содержимо и преподаваемо и церковію.

I. Откровенное ученіе о божествѣ Духа Святаго кратче сравнительно съ ученіемъ о божествѣ Сына Божія ¹⁾. Но совершенно неоспосовательно утвержденіе, высказывавшееся преимущественно духовборцами IV в., будто въ св. Писаніи и нѣтъ ученія о божествѣ Св. Духа. Божество Духа Св. и Его равенство съ Отцемъ и Сыномъ откровеніе показываеъ и тѣмъ, что усвояеъ Духу Св. имя истиннаго Бога и свойства и дѣйствія Божія, и тѣмъ, что заповѣдуеъ воздавать Ему такое же божеское почитаніе, какъ Отцу и Сыну ²⁾.

Духъ Св. называется Богомъ. Ап. Петръ говорилъ солгавшему Ананіи: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому?* и потомъ, показывая, кто есть Духъ Святый, прибавляеъ: *не человекомъ солгалъ еси, но Богу* (Дѣян. 5, 3—4). Равнымъ образомъ ап. Павелъ называетъ вѣ-

¹⁾ Св. Григорій Богословъ, касаясь этого предмета въ словѣ о Св. Духѣ (о богосл. 5), между прочимъ говоритъ: „ветхій завѣтъ возвѣщалъ объ Отцѣ ясно, а о Сынѣ не такъ ясно; новый—открылъ Сына, на божество Св. Духа только указалъ. Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Духъ живеъ съ нами, сообщая намъ яснѣйшее познаніе о Себѣ“. Это зависѣло, по мнѣнію св. отца, отъ того, что „не безопасно было, прежде чѣмъ исповѣдано было божество Отца, ясно проповѣдывать о Сынѣ, и, прежде нежели признанъ Сынъ,—выражусь смѣло—обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы.. Надлежало же, чтобы троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями“ (III ч. 126 стр. въ р. п.).

²⁾ Изложеніе откровеннаго ученія о божествѣ Духа Св.—въ системахъ Догматики, особенно митр. Макарія (§ 35), въ толкованіяхъ на новый завѣтъ и въ особыхъ разсужденіяхъ о Св. Духѣ древнихъ отцевъ церкви, обличавшихъ лжеученіе духовборцевъ. Таковы: *Василій В.* Прот. Евномія, III и V кн. О Духѣ Св.; Къ Амфилохію, о Св. Духѣ (въ р. п. III ч.). *Аванасій В.* Къ Серапіону посл. I, III и IV (III ч. въ р. п.). *Григорій Б.*—Сл. 31, о богосл. 5 (III ч.); сл. 41, на день Пятидесятницы (IV ч.). *Григорій нисск.*—Сл. о Св. Духѣ прот. македоніанъ и духовборцевъ (VII ч.). *Епифанія* Прот. духовборцевъ (Ер. LXXIV), *Кирилла іерус.* Огл. поуч. XVI—XVII и др.

рующихъ то храмами Божиими (1 Кор. 3, 16. 17; 2 Кор. 6, 16), то храмами Духа Святаго (1 Кор. 6, 16), и самъ объясняетъ такое наименованіе тѣмъ, что Духъ Божій живетъ въ нихъ: *не есте ли, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ* (1 Кор. 3, 16)? Слѣдовательно, Духъ, по слову апостола, есть Богъ. У пр. Исаии говорится, что Господь, сѣдѣющій на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ, послалъ его съ проповѣдію къ народу израильскому (Ис. 6, 1. 8. 9), а апостоль Павелъ говорившаго съ пророкомъ называетъ Духомъ Св. (Дѣян. 28, 25—26).

Духу Св. приписываются и всѣ божескія свойства и дѣйствія.

Изъ свойствъ Божіихъ Ему, напр., усвояются:

Всевѣдѣніе.—Ап. говоритъ: *Духъ вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10). Духъ обладаетъ не только вѣдѣніемъ всего, но даже вѣдѣніемъ тайнъ Божіихъ, а это показываетъ, по объясненію того же апостола, что Духъ Св. не есть умъ сотворенный, но Богъ (Рим. 11, 34). Тоже свойство усвояется Ему и словами Спасителя къ апостоламъ: *Духъ истины наставитъ вы на всяку истину... и грядущая возвеститъ вамъ* (Іоан. 16, 13).

Вездѣприсутствіе.—Эго свойство Духа Св. предполагается во всѣхъ тѣхъ свидѣтельствахъ Писанія, въ которыхъ говорится, что Онъ обитаетъ и дѣйствуетъ въ одно и то же время въ душахъ вѣрующихъ христіанъ, разсѣянныхъ по лицу земли (Рим. 8, 9. 11. 14. 26; 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 12, 7—13; Еф. 2, 22 и мн. др.).

Всемогущество.—Проявленіе его Писаніе указываетъ преимущественно въ самостоятельномъ, полновластномъ раздаяніи Духомъ Св. чудесныхъ или чрезвычайныхъ дарованій вѣрующимъ. Перечисливъ эти дарованія, апостоль говоритъ: *вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойже Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хочетъ* (1 Кор. 12, 7—11). Самъ І. Христосъ говоритъ, что Онъ о Дусѣ Божіи творилъ чудеса и изгонялъ бѣсовъ (Мѡ. 12, 28).

Изъ божескихъ дѣйствій Св. Духу приписываются какъ твореніе, напр., въ словахъ бытописателя: *Духъ Божій ноша-*

шеся верху воды (Быт. 1, 2), гдѣ подѣ именемъ Духа должно разумѣть третье лице Св. Троицы, такъ и *промышленіе*, особенно въ царствѣ благодати. Такъ, Ему усвоится поставленіе пастырей церкви (Дѣян. 20, 28), отпущеніе грѣховъ (Іоан. 20, 22—23), возрожденіе (Іоан. 3, 5; Тит. 3, 5), оправданіе, освященіе и вообще всѣ дѣйствія благодати (1 Кор. 6, 11). Онъ возбуждаетъ къ святости совершенной (1 Кор. 3, 16; 12, 8. 9), къ молитвѣ чистой, ходатайствуя о насъ (т. е. внушая намъ молитвы) *воздыханіи неизглаголаннѣми* (Рим. 8, 26). А такія дѣйствія—дѣйствія божественныя. Ап. Петръ еще свидѣтельствуєтъ, что *отъ Святаго Духа просвѣщаемѣи глаголаша святѣи Божіи челоувѣцы* (2 Петр. 1, 21), а св. Павелъ говоритъ, что *всяко Писаніе богодухновенно* (2 Тим. 3, 16). „Почему же, спрашиваетъ Василій В., Духъ Святой не Богъ, когда Писаніе Его богодухновенно“ ¹⁾?

Наконецъ, Писаніе научаетъ, что Духу Св. должно воздавать *почитаніе божеское*. Въ заповѣди о крещеніи имя Духа Св. стоитъ наравнѣ съ именемъ Бога Отца и Бога Сына, и мы равно чрезъ крещеніе обязываемся исповѣдывать какъ Бога Отца и Сына Божія, такъ и Духа Святаго (Мѣ. 28, 19). Также и въ апостольскихъ привѣтствіяхъ имя Духа Св. ставляется вмѣстѣ съ именемъ Отца и Сына (1 Петр. 1, 2; 2 Кор. 13, 13). Сверхъ этого Самъ І. Христосъ объ іудеяхъ, хулившихъ Духа Св., Которымъ Онъ изгонялъ бѣсовъ, и называвшихъ Его вельзевуломъ, сказалъ, что грѣхъ этотъ не отпустится ни въ семь вѣкѣ, ни въ будущемъ (Мѣ. 12, 24—32), а солгавшій Духу Св. Ананія и видимо былъ наказанъ за это. Ап. Павелъ клянется именемъ Духа Св. такъ же, какъ именемъ Сына (Рим. 9, 1). А клятва составляетъ одно изъ проявленій служенія истинному Богу (Втор. 6, 13).

Именуя Духа Св. Богомъ и усвоая Ему все, что приличествуетъ единому истинному Богу, Писаніе въ то же время,—что весьма важно,—нигдѣ не поставляетъ Его въ число тварей. А между тѣмъ для священныхъ писателей, если бы они признавали Духа Св. не Богомъ, а тварію, поводы къ тому могли представ-

¹⁾ *Васил. В.* Пр. Евн. 5 кн. (III ч. 153 стр. по изд. 1891 г.).

ляться. Такъ, напр., ап. Павелъ исчисляетъ главнѣйшія изъ созданий Сына Божія: престолы, господства, начала, власти, но о Св. Духѣ не говоритъ ни слова (Кол. 1, 16). Ап. Петръ свидѣтельствуешь, что когда І. Христосъ вознесся на небо и сѣлъ одесную Бога Отца, тогда покорились Ему, какъ Богочеловѣку, ангелы и власти и силы (1 Петр. 3, 22), но о покорности Ему Св. Духа—ни малѣйшаго указанія. Съ другой стороны, то же Писаніе поставляетъ Духа Св. въ такое же отношеніе къ І. Христу въ дѣлѣ нашего искупленія, какъ и Бога Отца, что, конечно, было бы невозможно, если бы Св. Духъ былъ не божеское лице, а тварь ¹⁾).

Изъ всего этого ясно можно видѣть, что и Духъ Св. есть истинный Богъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ есть истинный Богъ Отецъ и Сынъ Божій, слѣдовательно, по всему совершенно равный Отцу и Сыну.

Правда, древніе противники вѣрованія церкви въ божество Духа Св. приведеннымъ указаніямъ Писанія на Его Божественную природу противопоставляли другія свидѣтельства того же Писанія, которыми будто бы Онъ предполагается существомъ тварнымъ (получившимъ именно бытіе отъ Сына, какъ первое и высшее изъ всѣхъ Его твореній) и во всякомъ случаѣ низшимъ Отца и Сына. Но на самомъ дѣлѣ указывавшія свидѣтельства не имѣютъ того значенія, какое усвоили имъ духоборцы. Къ такимъ свидѣтельствамъ они относили преимущественно слѣдующія.

Начало евангелія ап. Іоанна, гдѣ излагается все христіанское богословіе и между тѣмъ сказано только о двухъ божескихъ лицахъ—о Богѣ Отцѣ и Его Словѣ, о всемъ же остальномъ существующемъ замѣчено, что *вся Тѣмъ* (Словомъ) *быша*. Если все сотворено Сыномъ, разсуждали духоборцы, то сотворенъ и Духъ, слѣдовательно, Онъ не Богъ. Но „у евангелиста, какъ отвѣчалъ на это разсужденіе св. *Григорій В.*, сказано не просто *вся*, а

¹⁾ „Божество Духа весьма открыто въ Писаніи“, пишетъ св. *Григорій Богословъ*, „Обрати вниманіе на слѣдующее. Раждается Христосъ—Духъ предваряетъ (Лук. 1, 35). Крещается Христосъ,—Духъ свидѣтельствуешь (Іоан. 1, 33. 34). Испытуется Христосъ,—Духъ возводитъ Его (Мк. 4, 1). Совершаетъ силы Христосъ,—Духъ сопутствуетъ. Возносится Христосъ,—Духъ преемствуетъ. Чего великаго и возможнаго единому Богу не можетъ совершить Духъ?“ (Сл. 31, о богосл. 5—III ч 128 стр. въ р. II).

все, еже бысть (*ἐν ὁ γένεσιν*), т. е. все, что получило начало. Не Сыномъ Отецъ, не Сыномъ и все то, что не имѣло начала бытія“. Поэтому, чтобы сопричислять Духа къ твореніямъ Сына, надобно еще прежде доказать, что Духъ получилъ начало. А такъ какъ доказать, что Духъ получилъ начало бытія (во времени, какъ тварь) нельзя, то, очевидно, нельзя и разумѣть Его подъ словомъ *вся* ¹⁾.

Слова Спасителя о Св. Духѣ: *не отъ Себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать* (Іоан. 16, 13). Но „и Сынъ, пишетъ св. *Василій В.*, *отъ Себе не глаголетъ, а свидѣтельствуеть: пославый Мя Отецъ, Той Мнѣ заповѣдь даде, что реку и что возглаголю* (Іоан. 12, 49)..., не потому, что учится у Отца, но потому, что все, что ни глаголетъ Отецъ, глаголетъ чрезъ Сына въ Духѣ“ ²⁾. Это зависитъ отъ единства Ихъ существа, тождества воли, нераздѣльности дѣйствованія, и вмѣстѣ отъ того, что Отецъ есть виновникъ Сына и Св. Духа. Слышаніе же есть только образное представленіе того непосредственнаго вѣдѣнія божественныхъ тайнъ, которое принадлежитъ Св. Духу совокупно съ Отцемъ и Сыномъ. *Никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѡ. 11, 27). *Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11).

Поставленіе Духа Св. третьимъ по порядку, напр., въ заповѣди о крещеніи (Мѡ. 28, 19), въ апостольскихъ благожеланіяхъ вѣрующимъ (2 Кор. 13, 13) и даже отсутствіе упоминанія о Немъ въ этихъ благожеланіяхъ (Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 3 и др.). Но, по замѣчанію св. Григорія нисскаго, „порядокъ по числу почитать знакомъ нѣкотораго уменьшенія или измѣненія по естеству было бы подобно тому, какъ если бы кто, видя пламень, раздѣленный въ трехъ свѣтильникахъ (а предположимъ, что причина третьяго пламени есть первый пламень, возжегшій послѣдній преемственно чрезъ средній), погомъ сталъ утверждать, что жаръ въ первомъ пламени сильнѣе, а въ слѣдующемъ уступаетъ и измѣняется въ меньшей, третій же уже не называется и

¹⁾ Григор. Б. Сл. 31 (113--114 стр. въ III ч.) Сн. *Енифан*. Ер LXIX, 56.

²⁾ Васил. В Прот. Евном. 5 кв. (III ч. 181—182 стр.). Сн. Къ Амфил О Св Духѣ, 18 гл.

огнемъ, хотя бы онъ также точно жегъ и свѣтилъ и производилъ все, что свойственно огню“ ¹⁾). Основаніе для себя такой порядокъ въ исчисленіи лицъ Св. Троицы имѣеть въ порядкѣ откровенія: прежде открылся Отецъ, послѣ Него—Сынъ, послѣ Сына—Духъ Святой. Въ Писаніи впрочемъ и не всегда Духъ Св. поставляется на третьемъ мѣстѣ; въ немъ находимъ различный порядокъ при перечисленіи лицъ и имя Духа Св. поставляется и на первомъ (1 Кор. 12, 4—6) и на второмъ (Тит. 3, 4—6; Рим. 15, 30; Еф. 2, 18; 1 Петр. 1, 2) мѣстѣ. Что же касается не упоминанія иногда въ апостольскихъ благожеланіяхъ Св. Духа, то требовать отъ апостоловъ всегда такого упоминанія, конечно, никто не имѣеть права, а что это упоминаніе не равносильно отрицанію ими божества Св. Духа, ясно изъ того, что тѣже апостолы выражали въ другихъ случаяхъ такое же благожеланіе отъ Духа Св., какъ отъ Отца и Сына.

Остальныя возраженія противъ божества Духа Святаго на основаніи Писанія (т. е. произвольнаго и односторонняго его толкованія) и еще менѣе значительны ²⁾).

II. Церковь, принявъ отъ апостоловъ истину о божествѣ Духа Св., неизмѣнно съ самаго начала и сама содержала и научала своихъ членовъ вѣровать и исповѣдывать, что Духъ Св. есть истинный Богъ. Въ первые три вѣка, когда вниманіе христіанъ сосредоточено было на личности Искупителя и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія людей, когда даже и самые противники догмата о Св. Троицѣ мало касались вѣрованія церкви въ божество Духа Св., естественно, и церковь преподавала это ученіе кратко. Но что она дѣйствительно содержала и преподавала этотъ догматъ, свидѣтельствами этого служатъ прежде всего *символы и другія въпроизложенія древней церкви*. Духъ Св. въ нихъ представляется предметомъ такой же благоговѣйной вѣры и божескаго поклоненія, какъ и Богъ Отецъ и Богъ Сынъ, ибо имя Бога, вѣрованіе въ Котораго, какъ единого, выражено въ самомъ началѣ

¹⁾ Григор. нис. Сл. о Св. Духѣ прот. македоніанъ, 6 гл. Св. Григор. В. Сл. 34 (III ч. 193 стр.).

²⁾ Напр., на основаніи Амос. 4, 13; Зах. 4, 1; 1 Тим. 5, 21, а также разныхъ частицъ (*iv* и *ov*), употребляющихся въ ученіи св. Писанія о Духѣ Св. Рассмотрѣніе первыхъ см. у св. Афанасія въ 1 посл. къ Серапіону, послѣднихъ—у Василія В. въ посл. къ Амфилох. о Св. Духѣ, 25—28 гл.

символовъ, относится одинаково ко всѣмъ тремъ божескимъ упостасямъ. Кромѣ того, Духу Св. усвоится въ нихъ глаголаніе чрезъ пророковъ, содѣйствіе Сыну Божію при Его воплощеніи отъ Дѣвы и продолженіе дѣла Христова въ церкви, т. е. дѣйствія божескія. Оригенъ же въ приводимомъ имъ вѣровизложеніи указываетъ, что апостолы и апостольскія церкви передали и то о Св. Духѣ, что Онъ „сопричастенъ Отцу и Сыну по чести и достоинству“ ¹⁾.

О томъ же свидѣлствуютъ: *совершеніе крещенія* чрезъ троекратное погруженіе во имя трехъ равночестныхъ божескихъ лицъ, древнія формы *малаго славословія* Отцу, Сыну и Св. Духу, *вечерняя пѣснь*, также возносившаяся всегда въ честь Отца, Сына и Св. Духа, *исповѣданія мучениковъ*, умиравшихъ за вѣру въ тріипостаснаго Бога (см. § 34).

Писанія древнихъ отцевъ и учителей церкви также ясно говорятъ о вѣрѣ древней церкви въ божество Духа Святаго. Вынуждаемые обстоятельства времени доказывать преимущественно божество воплотившагося Сына Божія—Искупителя, древнѣйшіе учителя въ своихъ писаніяхъ, при изложеніи ученія о Св. Троицѣ, раскрывали преимущественно догматъ о Сынѣ Божіемъ. Догмата же о Св. Духѣ они мало касались, лишь на столько, на сколько Его домостроительствующая дѣятельность связывалась съ такою же дѣятельностію Сына Божія. Тѣмъ не менѣе вѣрованіе въ божество Св. Духа ими выражено вполне опредѣленно ²⁾. Лишь

¹⁾ Ориг. О началахъ. Введение. Такое указаніе Оригена имѣетъ тѣмъ большую важность для доказательства вѣрованія древней церкви въ божество Духа Св., что самъ Оригенъ, по отзыву Василія В., „не во всемъ имѣлъ совершенно здравыя понятія о Духѣ“ (Вас. В. Къ Амфил. о Св. Духѣ 29 гл.) О его воззрѣніи на Духа Св. см. у проф. *Болотова*, 364—375 стр.

²⁾ Мѣста изъ писаній учителей I—III в. хр., свидѣлствующие о вѣрованіи ихъ въ божество Духа Святаго: *Варнавы*—Посл. 6. 19. *Клим. рим.*—1 Кор. 8. 13. 16. 46 *Ермы*—Паст. 3 кн. V, 6. *Игнатія Бог.*—Магнез. 13; Ефес. 9. 20 и др. *Иустина*—(Духъ Св. у него чаще называется „пророчесственнымъ Духомъ“) —Аполог. I, 6. 13. 61 и др. *Авинагора*—Прощ. о христ. 10. 12 24. *Теофила ант*—Къ Автол. I, 7. II. 10. 15. 18. Духа Св. въ отличіе отъ Бога—Слова, Теофилъ называетъ „Премудростію“ *Ириней*—Пр. ерес. 1 кн. X, 1; 3 кн. XVII, 1—3; 4 кн. VII, 4; XX, 1; 5 кн. I, 3; VI, 1. Подобно Теофилу, и Ириней часто называетъ Духа „Премудростію“ *Климентъ ал.*—Стром. V, 14; Педаг. I, 6.—*Тертулліана*—Пр. Пракс.

только нѣкоторые изъ нихъ и въ частностяхъ уклонились отъ истины въ своемъ ученіи о Св. Духѣ ¹⁾.

Такимъ образомъ, ученіе о божествѣ Духа Св. дѣйствительно было содержимо церковію съ самаго начала, хотя въ первые три вѣка оно и не было полно раскрыто ея представителями, за отсутствіемъ поводовъ къ тому. Настоятельная необходимость къ этому открылась съ особенною силою лишь въ IV в., съ одной стороны,—вслѣдствіе обнаружившагося разнообразія мнѣній частныхъ членовъ церкви о Св. Духѣ ²⁾, а съ другой,—вслѣдствіе появленія лжеученія о Св. Духѣ аріанъ и особенно духоборцевъ — македоніанъ. И въ IV в., на второмъ вселенскомъ соборѣ въ-рваніе древней церкви въ божество Духа Св. утверждено было общимъ голосомъ вселенской церкви, а въ произведеніяхъ великихъ отцовъ этого вѣка со всею подробностію изложены основанія такого въ-рванія, а вмѣстѣ показана и несовмѣстимость съ ученіемъ откровенія и въ-рваніемъ церкви въ божественную, а не тварную Троицу, отверженіе божества Духа Св. и низведеніе Его въ рядъ тварныхъ существъ. „Святая Троица составляетъ не изъ различнаго, т. е. не изъ Творца и тварей, а напротивъ того, божество Ея едино“, вразумлялъ св. *Аѳанасій* противниковъ догмата о божествѣ Св. Духа. „А хулящіе Духа и утверждающіе, что Онъ—тварь, пусть посрамятся, будучи постыжены слѣдующимъ. Ежели есть Троица, и въра въ Троицу, то пусть

2. 12. 13 26 и др. *Ипполита*—Пр. Ноета, 8. 12. 14 и др.—*Григорія ниссена*—сумм. в. *Методія пат.*—Сл. на нед. Ваій, 5, о Сум. и Аяннѣ, 2 кон—Многія изъ самыхъ изреченій христ. писателей I—III в. о божествѣ Духа Св. приведены въ Догм. Бог. преосв. *Макарія*, § 36.

¹⁾ Именно нѣкоторые изъ нихъ высказывали субординаціонистическія представленія о Св. Духѣ (см. выше, 302—303 стр.) Огнositельно датѣ другихъ отступленій отъ церковнаго въ-рванія Оригенъ и Діонисій алек. *Оригенъ*, по свидѣтельству Василія В, хотя и „оставилъ благочестивыя реченія о Св. Духѣ“, называлъ Духа „достопоклоняемымъ“ и „Божествомъ“, но въ этомъ случаѣ твердосгь предація заставила противорѣчить собственнымъ его мнѣніямъ о Св. Духѣ, которыя были „не во всемъ совершенно здравы“ (Къ Амфил. О Св. Духѣ, 29 гл.). *Діонисій*, по слову того же отца, „о Духѣ употребилъ реченія всего менѣе приличныя Духу“, такія, которыми онъ какъ будто „исключаетъ Его изъ поклоняемаго Божества, и сопричисляетъ къ какому-то дольнему, тварному и служебному естеству“ (Пис. 9—къ Макс. фил VI ч. въ р. п.).

²⁾ *Аѳанас.* Къ Серап. I, 1. *Васил В* Пис. 109 и 110 (VI ч. въ р. п.). *Григор. В* Сл. 31 (106—107 стр.)

скажутъ: всегда ли Она—Троица, или было, когда не была Троицею? И если Троица есть вѣчная, то вѣчно соприсущій Слову и въ Немъ пребывающій Духъ—не тварь, потому что тварей нѣкогда не было. Если же Духъ есть тварь, а твари изъ ничего, то явно, что было, когда была не Троичность, но Двойственность. И кто можетъ сказать что либо злочестьивѣ этого?... Поелику всегда есть Троица, то нѣтъ въ Ней ничего тварнаго; потому и Духъ—не тварь. Какъ всегда была Троица, такъ есть Она и нынѣ; и какъ есть Она нынѣ, такъ всегда была и есть Троица; а въ Троицѣ Отецъ и Сынъ и Св. Духъ“¹⁾.

§ 40. Единосуціе лицъ Св. Троицы.

Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, хотя каждый изъ Нихъ есть самостоятельное божественное лице, обладающее всѣми божескими совершенствами, суть однакоже не три особыя, отдѣльныя существа, не суть три безконечныхъ или три бога, ни *единъ Богъ*. Это потому, что Они существуютъ не отдѣльно и независимо одно отъ другаго, но имѣютъ *единое и нераздѣльное божеское естество*, а чрезъ то и всѣми божескими совершенствами обладаютъ нераздѣльно, имѣютъ единое хотѣніе, единую силу, власть, величіе, славу. Въ обладаніи каждымъ изъ лицъ Троицы божескимъ естествомъ въ совершенствѣ и всецѣло, такъ при этомъ, что оно во всѣхъ трехъ остается единымъ, не раздѣляясь по частямъ, и состоитъ то, что въ церковныхъ вѣроизложеніяхъ называется *единосуціемъ* (*δμοούσιος*) лицъ Св. Троицы.

I. Въ откровеніи единосуціе божескихъ лицъ указано ясно. Правда, въ немъ нѣтъ самаго слова—*единосуціе*, но мысль, содержащаяся въ этомъ словѣ, утверждается во многихъ мѣстахъ Писанія.

Св. Писаніе и ветхаго и новаго завѣта научаетъ исповѣдывать единство Божества. Но противорѣчій въ откровеніи не можетъ быть. Ясно, слѣдовательно, что проповѣдуемое Писаніемъ ученіе о троичности Божіей не нарушаетъ единства существа Божія.

¹⁾ *Аванасъ*. Къ Серапіону, посл. III, 6—7. *Св. Къ Серап.* I посл. 2 и 29. *Васил. В.* Пис. 38. 135. 154 (VI ч. в. р. п.). *Григор. Б.* Сл. 31 (105 стр.). *Григор. нисск.* Пис. къ севастіанамъ (VIII ч. 475 стр.).

Но оно и прямѣе утверждаетъ, что лица Св. Троицы имѣютъ единое естество. Въ заповѣди о крещеніи *εις ὄνομα*—*во имя*, будучи поставлено въ единственномъ числѣ, хотя одинаково относится къ Отцу, Сыну и Св. Духу, показываетъ, что Имъ принадлежитъ единая и нераздѣльная божеская честь, что предполагать и единство Ихъ по Своей божеской природѣ и достоинству.

Въ частности, ученіе о *единосущіи Сына съ Отцемъ* неоднократно выражалъ Самъ Спаситель. Онъ говорилъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30). Что здѣсь рѣчь не о нравственномъ единствѣ Сына съ Отцемъ, не о согласіи воли Сына съ волею Отца (какъ толковали эти слова аріане), а о единствѣ по существу, видно изъ состава рѣчи. Слова Спасителя были отвѣтомъ на вопросъ іудеевъ: Христосъ ли Онъ (24 ст.)? Іудеи поняли Его рѣчь такъ, что Онъ творить Себя Богомъ (33 ст.). Учитель истины не только не отвергнулъ такое пониманіе Его словъ, но и подтвердилъ правильность его, присовокупивъ къ сказанному: *да разумѣете и вѣруете, яко во Мнѣ Отецъ, и Азъ въ Немъ* (38 ст.).

Въ знаменательномъ наставленіи Спасителя Филиппу, спрашивавшему Его отъ лица апостоловъ: *покажи намъ Отца, и доволѣетъ намъ* (Іоан. 14, 8), Онъ сказалъ: *толико время съ вами есмь, и не позналъ еси Мене, Филиппе? Видѣвый Мене, видѣтъ Отца; и како ты глаголеши: покажи намъ Отца? Не вѣруеши ли, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ есть* (9—10 ст.). Последнимъ словамъ надобно бы сдѣлать самое странное насиліе, если бы объяснять ихъ только въ смыслѣ нравственнаго единенія Сына съ Отцемъ; ясно, что здѣсь рѣчь о единствѣ Ихъ по существу. Для сильнѣйшаго запечатлѣнія въ апостолахъ вѣры въ Его единосущіе съ Отцемъ, Онъ присовокупилъ: *вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ; аще ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми* (11 ст.), т. е. за вышеестественное ученіе и чудеса, свидѣтельствующія о Его особенномъ, не нравственномъ только, но и существенномъ единствѣ съ Отцемъ.

Изъ апостоловъ о единосущіи Сына съ Отцемъ особенно ясно говоритъ ап. Іоаннъ, когда пишетъ: *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово* (Іоан. 1, 1).

О *единосущіи Духа Св. съ Богомъ истиннымъ* весьма ясно говорить ап. Павелъ, когда представляетъ намъ Духа Св. въ такомъ же отношеніи къ Богу, въ какомъ духъ человѣческій—къ человѣку (1 Кор. 11, 11), т. е. представляетъ Его пребывающимъ въ Богѣ и составляющимъ съ Нимъ едино, какъ нашъ духъ въ насъ пребываетъ и составляетъ вмѣстѣ съ тѣломъ единого человѣка.

Наконецъ, *единосущіе божескихъ лицъ* утверждается въ откровеніи ученіемъ о личныхъ свойствахъ лицъ Св. Троицы. Представляя Сына и Духа Св. заимствующими бытіе изъ существа Отца, Сына—черезъ рожденіе, а Духа—черезъ исхожденіе, безъ отдѣленія однако Ихъ отъ Отца, откровеніе тѣмъ самымъ покаяваетъ и единство и тождество природы Безначальнаго, Рождающагося и Исходящаго.

Ясно отсюда, что ученіе о *единосущіи божескихъ лицъ* есть ученіе вполнѣ откровенное, хотя Писаніе и не употребляетъ самаго слова—*„единосущіе“*.

II. Церковь, при проповѣданіи тріипостасности Божества, вмѣстѣ съ этимъ отъ начала научала въ своихъ символахъ исповѣдывать и единство Божества. Слѣдовательно, мысль, которая выражается нынѣ словомъ *„единосущіе“* божескихъ *ипостасей*, была присуща общецерковному сознанию отъ начала. Въ IV же вѣкѣ догматъ о *единосущіи лицъ Св. Троицы* торжественно исповѣданъ церковію и на вселенскихъ соборахъ и внесенъ въ самый символъ вѣры¹⁾, а великими отцами этого вѣка былъ раскрытъ и въ чертахъ подробныхъ. *Единосущіе божескихъ лицъ* они и сами исповѣдывали и другихъ научали понимать въ томъ смыслѣ, что каждое изъ

¹⁾ Въ символѣ вѣры выраженіе: *„единосущна Отцу“* по буквѣ употреблено только въ отношеніи къ Сыну. Но отцами обоихъ соборовъ IV в оно было относимо и къ Духу Св. Никейскій соборъ чрезъ Осію кордубскаго выразился объ этомъ такъ: „вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ существуетъ и Духъ Св, Который имѣетъ ту же сущность и власть, какъ Отецъ и Сынъ“ (Двян. вс. соб. въ рус. п. Каз. 1859 г I ч. 159 стр.). Также объяснялъ членъ никейскаго символа о Св. Духѣ и св. Афанасій В. (см. его „Посл. къ еписк. африканскимъ“. II гл.—въ III ч) Отцы II-го вс. соб. писали въ посланіи римской церкви, что вѣра, утвержденная въ Никей 318 отцами, „научаетъ насъ вѣровать во имя Отца и Сына и Св Духа, т. е. въ божество, силу и *единое существо* Отца и Сына и Св Духа, равночестное достоинство и совѣчное царство—въ трехъ совершеннѣйшихъ *ипостасяхъ*“ (тамъ-же, 286 стр.).

лицъ Св. Троицы обладаетъ божескимъ естествомъ *вполнѣ и всецѣло*, такъ при этомъ, что оно остается безусловно *единымъ и нераздѣльнымъ*, а не такъ, чтобы тринчныя вѣпостасы существовали какъ особыя и отдѣльныя самостоятельныя существа, хотя бы и съ одинаковою и однородною сущностію (какъ существуютъ, напр., люди, происходящіе отъ людей), равно и не такъ, чтобы каждое изъ лицъ Св. Троицы владѣло единою божескою сущностію по частямъ, т. е. чтобы одна часть этой сущности принадлежала Отцу, другая—Сыну, третья—Духу Св. „Троица нераздѣльна по естеству“, учить *св. Аванасій*; „нераздѣльно и едино есть божество Св. Троицы“ и потому лица Троицы составляютъ „нераздѣльную и неразлагаемую Единицу Божества“ ¹⁾. *Василій В.* о томъ же предметѣ преподаетъ такое наставленіе: Отецъ и Сынъ „хотя и два по числу, но нераздѣльны по естеству... Ибо не иное божество созерцается въ Отцѣ, а иное въ Сынѣ; не иное естество—Отчее, а иное—Сыновнее... Естество Ихъ нераздѣлимо... Въ Отцѣ и Сынѣ созерцается единый видъ, всецѣло открывающійся въ Томъ и Другомъ... И какъ Сынъ неразлучно соединенъ съ Отцемъ, такъ съ Сыномъ соединенъ Духъ. Ибо нѣтъ ничего такого, что разграничивало бы или разѣкало вѣчное соединеніе. Никакой вѣкъ не пролегаетъ между Ними; и душа наша не допускаетъ и мысли о разлученіи, чтобы или Единородный не былъ всегда съ Отцемъ, или Св. Духъ не существовалъ вмѣстѣ съ Сыномъ. Посему, когда соединяемъ Троицу, не представляй себѣ какъ бы трехъ частей одного нераздѣльнаго (такое разужденіе злочестиво), но разумѣй неразлучное сопребываніе Трехъ безтѣлесныхъ совершенныхъ“ ²⁾. Въ естествѣ божескихъ вѣпостасей „нѣтъ ничего вставнаго, ни чего либо самостоятельнаго и отличнаго отъ Божія естества, такъ чтобы естество сіе могло быть отдѣлено само отъ себя вставкою посторонняго, ни пустоты какого либо не наполняемаго пространства, которая бы производила перерывы въ единеніи Божіей сущности самой

¹⁾ *Аванасій В.* Къ Серапіону I посл. 28, 30 и 33 гл. На арианъ сл. IV, 1 и др. Подробнѣе тотъ же взглядъ выраженъ св. Аванасіемъ въ разсужденіи объ вѣпостасяхъ на александр. соборѣ 362 г. См. „Свитокъ Аванасія къ автіохійцамъ“ 5—6 гл. (III ч.).

²⁾ *Васил. В.* Бес. прот. савеліанъ, Арія и аномеевъ (IV ч. 351. 353—354 стр. въ рус. п. по изд. 1892 г.)

съ собою, раздѣляя непрерывное пустыми промежутками... Разность вѣпостасей не расторгаетъ непрерывности естества“ ¹⁾. По словамъ св. Григорія Богослова „въ Божествѣ Единица, но тречисленны Тѣ, Которымъ принадлежить Божество“.—„Божество въ раздѣленныхъ недѣлимо, какъ въ трехъ солнцахъ, которыя заключены одно въ другомъ, одно раствореніе свѣта“. Отъ Отца нельзя отдѣлить Сына, а отъ Сына—Духа Св. „Каждое изъ лицъ Божества, по тождеству сущности и силы, имѣетъ такое же единство съ Соединеннымъ, какъ и съ самимъ Собою“.—„Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ покланяемая“, исповѣдуетъ св. отецъ,—это „тройственный свѣтъ, заключенный въ единомъ естествѣ“, „единый Богъ, въ трехъ Озареніяхъ управляющій міромъ“ ²⁾. Подобнымъ же образомъ понималось и объяснялось единосущіе лицъ Св. Троицы и другими отцами церкви ³⁾.

Изъ такого представленія о существѣ вѣпостасей яснымъ становилось, какимъ образомъ сохраняется *единство Божіе* при троичности лицъ въ Божествѣ. Хотя въ Богѣ и три вѣпостаси, но Онъ единъ, ибо въ основѣ Ихъ бытія лежитъ одно и то же божеское естество и каждое изъ нихъ одинаково и всецѣло обладаетъ единою и нераздѣльною сущностію. „Отчее и Сыновнее и Св. Духа едино есть божество, равна сила, соприисносущно величество“, почему Отецъ, Сынъ и Св. Духъ и суть „не три бози, но одинъ Богъ“ (т. н. симв. св. Аѳанасія). „Тремя богами, говоритъ Григорій Богословъ, можно было бы назвать тѣхъ, которыхъ раздѣляли бы между собою время, или мысль, или держава, или хотѣніе,—такъ что каждый никогда бы не былъ тождественъ съ прочими, но всегда находился съ ними въ борьбѣ.

¹⁾ Пис. 38. Къ Григорію брату, о различіи понятій: *сущность* и *вѣпостаси* (VI ч. 90 стр.).

²⁾ Григор. Б. Пѣсноп. таинств. Сл. 3 (IV ч. 223—224 стр.). Сл. 31, о Св. Духѣ (III ч. 115—117 стр.).—Сл. 25 (II ч. 288 стр.) Сн. сл. 40 (III ч. 315—316 стр.); посл. 1, къ Евагрію (IV ч. 185 стр.). Въ посланіи, между прочимъ, рѣшается вопросъ: если существо Божіе просто (не сложно), то какъ оно заключаетъ въ себѣ Три—Отца, Сына и Св. Духа?

³⁾ См. напр. Григор. нисск. Къ Авлацію, о томъ, что не три бога (IV ч. въ рус. пер.). Пѣот. Евномія, I кн. 34 гл. и др.—Епифан. Сл. якорное, 6—10 гл. Ер. LXIV, 12; LXXII, 1; LXXIII, 34; LXXVI, 6 и мн. др. Исид. пс. I кн., пис. 202 (III, 111) Дамаск. Изл. в. I, 8.

Но у моей Троицы одна сила, одна мысль одна слава, одна держава, а чрезъ сіе не нарушается и единичность, которой великая слава въ единой гармоніи Божества“ ¹⁾. Лица же Троицы въ отношеніи къ Ихъ сущности суть только различные *ипостасныя* образы существованія этой сущности, — *τρόποι ἐκφράσεως* въ Богѣ, какъ глубокомысленно говорили отцы церкви, — различные сами въ себѣ по своему особенному способу существованія, но единства сущности не расторгающіе. Различіе Ихъ, какъ трехъ лицъ, основывается не на различіи божескаго существа и общихъ свойствъ существа Божія, которымъ Они обладаютъ нераздѣльно, а на различіи свойствъ личныхъ. „Во всѣхъ Трехъ одна и та же сущность“, говоритъ Григорій Богословъ, а *ипостаси* означаютъ „Трехъ раздѣляемыхъ не по естествамъ, но по личныхъ свойствамъ“ ²⁾.

Вмѣстѣ съ разъясненіемъ догмата о единосущіи троичныхъ *ипостасей* съ IV же вѣка сталъ устанавливаться и образъ выраженія этого догмата. Первый вселенскій соборъ ввелъ во всеобщее церковное употребленіе самое слово „*единосущіе*“ (*ὁμοούσιος*), ³⁾ а разъяснявшіе догматъ отцы церкви — термины „*существо*“ (*οὐσία*) и „*ипостась*“ (*ὑπόστασις*), также сдѣлавшіеся общимъ достояніемъ богослововъ позднѣйшаго времени. Слово *существо* (*οὐσία*, также *φύσις*, *substantia*, *natura*) вошло въ употребленіе для обозначенія того, что есть единого и общаго въ

¹⁾ Григор. Б. Пѣсн. таинств. Сл. 3, о Св. Духѣ (IV ч. 224 стр.). Сн. сл. 5 о богословіи (III ч. 115 стр.). О томъ же и та же мысль у другихъ отцовъ церкви: Аванас. Изл. вѣры (1. 163 стр.); къ Антиох. посл. (3 ч. 192—193 стр.) къ Серап. 1 посл. (3 ч. 46 стр.) и др. Васил. В. Пис. 8, къ кесар. монахамъ (VI ч.). — Григор. нисск. Къ Авдал, о томъ, что не три бога. Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8.

²⁾ Григор. Б. Сл. 42 (IV ч. 39—40 стр.). Сн. сл. 39 (III ч. 261 стр.); сл. 20 (II ч. 167 стр.). Дамаск. Изл. в. I, 8.

³⁾ Прежде никейскаго собора употребленіе слова *ὁμοούσιος* въ приложеніи къ ученію о Св. Троицѣ встрѣчается у Діонисія алекс. Въ апологѣ къ Діонисію римскому по повсду подозрѣнія его въ неправомысли онъ писалъ, что „Христосъ есть *ὁμοούσιος τῷ Θεῷ*“. О томъ же словѣ происходили разсужденія на антиохійскомъ соборѣ 269 г. противъ Павла самосатскаго. Но появивъ это реченіе „тѣлесно“ и въ виду лжетолкованія его ересеучителемъ, отцы собора отвергли его, и сказали, что „Христосъ *неединосущенъ*, ибо Сынъ не такъ относится къ Отцу, какъ представляетъ самосатскій“. Аванас. Посл. о соборахъ въ Ариминѣ и Селевкіи, 45. Сн. Васил. В. Пис. 48 (52), къ монахинымъ (VI ч.).

Троицѣ, т. е. самаго божества или природы Божіей, а вѣпостасѣ (ἐκβστασις, также πρόσωπον, persona)—для обозначенія частныхъ (или вѣпостасныхъ) особенностей каждаго лица Св. Троицы ¹⁾. Очень отчетливо различіе между этими словами изъ самихъ отцевъ церкви указано св. *Василіемъ Великимъ*. „Во Св. Троицѣ, писалъ онъ, иное есть общее (τὸ κοινόν), а иное особенное (τὸ ἴδιον): общее приписывается существу, а вѣпостасъ означаетъ особенность каждаго лица“... „Сущность и вѣпостасъ имѣютъ между собою такое же различіе, какое есть между общимъ и отдѣльно взятымъ, наприм., между живымъ существомъ вообще и такимъ-то человѣкомъ“. Какъ вѣпостасъ, каждый изъ насъ есть или Петръ, или Андрей, или Іоаннъ и т. д., но по существу—*οὐσία* онъ человѣкъ. „Поэтому мы исповѣдуемъ въ Божествѣ одну сущность и понятія о бытіи не опредѣляемъ различно, и различныя вѣпостаси, чтобы мысль объ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ была у насъ неслитною и ясною“. Сообразно съ этимъ, „прилагая къ общему отличительное, надобно исповѣдывать вѣру, учить св. отецъ, такъ: Божество есть общее, отчество—особенное. Сочетавая же сіе, надобно говорить: *вѣрую въ Бога Отца*. И опять,—подобно сему должно поступать при исповѣданіи Сына, сочетавая съ общимъ особенное, и говорить: *вѣрую въ Бога Сына*. А подобнымъ образомъ и о Духѣ Святомъ, сочетавая предложеніе по тому же образцу, должно говорить: *вѣрую и въ Бога Духа*

¹⁾ Такое значеніе словамъ: *οὐσία* и *ἐκβστασις* (отъ *ἐκ* и *βστασις*) усвоено не на филологическихъ основаніяхъ и потому въ предшествующее время употребленіе ихъ подвергалось значительнымъ колебаніямъ (см. у прот. *Смирнова С. К.* Терминолог. отц. и. въ уч. о Богѣ. Приб. къ твор. св. отцевъ. 1885 г. 553—559 стр. Проф. *Болотова*. Уч. Оригена о Св. Троицѣ. 253 стр. и слѣд. *Спаскаго* проф. Истор. догм. движ. въ эпоху всел. соборовъ. I т. 229—239. 492—520 стр.). Употребленіе одного вмѣсто другаго встрѣчается и въ IV в. По поводу того, что нѣкоторые съ *ἐκβστασις* соединяли значеніе *οὐσία* и говорили, что „въ Богѣ единая вѣпостасъ“, т. е. сущность и выраженіе „три вѣпостаси“ отвергали, какъ неправомысленное, былъ даже довольно продолжительный споръ между церквами. Слѣдствіемъ этихъ споровъ было то, что въ 362 г. въ Александріи Афанасіемъ В. собранъ былъ соборъ и на немъ разъяснено значеніе слова вѣпостасъ въ отличіе отъ *οὐσία* (*Афанас* Посл. къ антиох.—*Тригор*. Бог. Сл. 21, похв. Афанасію В.). Съ этого времени стало утверждаться употребленіе каждаго изъ нихъ съ однимъ опредѣленнымъ и точнымъ значеніемъ, одного—для обозначенія естества Божія, другаго—для обозначенія личныхъ свойствъ Трехъ.

Святаго, чтобы и совершенно соблюсти единство исповѣданіемъ Божества, и исповѣдать особенность лицъ различіемъ свойствъ, присвоенныхъ каждому лицу“ ¹⁾. Подобнымъ же образомъ разъясняли различіе между этими понятіями и другіе учителя церкви ²⁾. Отсюда, господствующею формулою для выраженія догмата о Св. Троицѣ съ IV в. стала такая: „въ Богѣ одно существо въ трехъ ипостасяхъ“. Само собою понятно, что въ самой Св. Троицѣ отношеніе между существомъ и ипостасію отцами церкви не было представляемо точно такимъ, какъ въ конечныхъ тваряхъ. Уясненіе этого отношенія въ доступной человѣческому пониманію сферѣ родовъ и индивидуумовъ рассматривалось только какъ аналогія и ей усваивалось относительное значеніе ³⁾.

Противъ употребленія означенныхъ выраженій въ ученіи о Св. Троицѣ, особенно противъ внесенія въ символъ выраженія „*единосущна Отцу*“, еретики (аріане) возражали: зачѣмъ вводить въ апостольское изложеніе вѣры такія слова, которыхъ нѣтъ ни у апостоловъ, ни у пророковъ? Имъ отвѣчали: въ откровеніи нѣтъ этихъ словъ, но есть мысли, соотвѣтствующія этимъ словамъ и что употребленіе выраженій, менѣе всего могущихъ быть извращаемыми въ своемъ значеніи, каково, напримѣръ, слово „единосущіе“, необходимо для огражденія истины отъ искаженій ея еретиками ⁴⁾.

Такъ понимали и выражали древніе учителя церкви догматъ о

¹⁾ *Васил. В.* Пис. 38, къ Григорію брату (VI ч.); пис. 228, къ Амфил.; пис. 206, къ Терент. ком. (VII ч.).

²⁾ См. напр. *Григор. Бог.* Сл. 21 (II ч. 210 стр.); Сл. 42 (IV ч. 39 стр.). *Григор. нисск.* Прот. Евном. II, 2; къ Авлацію, о томъ, что не три Бога. *Епифан.* Ер. LXXIII, 16. *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. I, 8.

³⁾ Это ясно уже изъ самаго пониманія древними учителями единосущія божескихъ лицъ. *Васил. В.*, приведя указанную аналогію, пишетъ „примите слово мое, какъ *подобіе и тѣнь истины*, а не какъ самую дѣйствительную истину. Ибо невозможно, чтобы представляемое въ подобіяхъ было во всемъ сходно съ тѣмъ, для изображенія чего берется“ (Пис. 38—VI ч. 91 стр.). См. прим. на 403 стр.

⁴⁾ *Аванас.* Посл. о опредѣл. ник. соб. 19—21. Посл. о соборахъ въ Арим и Селевскіи. 33—39. Посл. къ африк. еп. 5—6. *Васил. В.* Пис. 43—(VI ч.).—*Епифаній.* Ер. LXX, 70—71. См. ст. *Златова Г.* свящ. Терминологія св. Аванасія ал. въ ученіи о Сынѣ Божіемъ въ ея послѣдовательномъ развитіи (Вѣра и Раз. 1909 г. 13—14 кн.).

единосущіи троичныхъ вѣпостасей. Уясненіемъ, въ какомъ отношеніи Богъ единъ и въ какомъ троиченъ, при точномъ опредѣленіи различія между понятіями существо и вѣпостась, ими въ самой основѣ разрушалось лжеученіе еретиковъ (савелліанъ, три-теистовъ и аріанъ), смѣшивавшихъ и отождествлявшихъ эти понятія и отсюда, въ попыткахъ примирить единство Божіе съ троичностію вѣпостасей, приходившихъ къ извращенію этого догмата ¹⁾.

III.

Различіе Божественныхъ лицъ по Ихъ личнымъ свойствамъ.

При полномъ равенствѣ по божеству и единствѣ и тождествѣ природы Отца, Сына и Св. Духа, лица единосущной Троицы имѣютъ и свои особенности, которыми отличаются другъ отъ друга; иначе Они не были бы три, и мы неизбежно смѣшивали бы Ихъ между Собою. Особенности эти издревле называются въ церкви *личными свойствами* (*τὰ προσωπικά ἰδιόματα*) Божіими. По ученію православной церкви, выраженному ею въ своихъ символахъ, различительныя свойства лицъ Св. Троицы таковы: Отецъ ни отъ кого не рожденъ и не происходитъ ни отъ какого другаго начала,—безусловно *безначаленъ*, но Самъ служитъ *началомъ* или *виною* по личному бытію Сына и Духа Св., Сына—черезъ рожденіе изъ Своего существа,—Духа—черезъ изведеніе, Сынъ вѣчно *раждается* отъ Отца, а Духъ Св. вѣчно *исходитъ* отъ Отца.

Древними учителями церкви вѣпостасныя отличія Божества

¹⁾ Савелліанство, выходя изъ мысли о *единоствѣ существа* Божія и отождествляя понятія существо и вѣпостась, пришло именно къ пріятію *единства лица* въ Богѣ. Тритенизмъ, наоборотъ, выходя изъ идеи *троичности лицъ* въ Богѣ и смѣшивая понятія: „вѣпостась“ и „существо“, призналъ въ Богѣ *три существа*. Аріанство, выходя изъ идеи *личнаго различія въ Богѣ* и смѣшивая тѣже понятія, пришло къ утвержденію различія между божественными лицами *по существу*, признавъ именно сущность Отца—божескою, сущность Сына—сотворенною и сущность Духа Св. тоже сотворенною, но отдѣльною отъ сущности Сына.

обычїе, особенно съ IV в., выражаемы были такъ: личное свойство Отца обозначалось словомъ *нерожденность* (ἀγεννησία, innativitas). Сына — *рожденность* (γέννησις, generatio), Духа—*исхождение* (ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, processio). Въ частности, Отца, вслѣдствіе безусловной Его самобытности, они называли *Безначальнымъ* (Ἀναρχος), *Безвиновнымъ* (Ἀναίτιος), а по отношенію къ другимъ лицамъ,—*началомъ* (ἀρχή, principium), *виною* или *причиною* (αἰτία, causa), частіе, по отношенію къ Сыну—*Отцемъ* (Πατήρ, Pater), по отношенію къ Духу—*Изводителемъ* (Προβολεύς) ¹⁾.

Личныя свойства лицъ Св. Троицы суть свойства *несообщимыя*, вѣчно остающіяся неизмѣнными, *исключительно* принадлежа тому или другому изъ божескихъ лицъ. Нерожденность и отчество, принадлежа Отцу, уже не принадлежать Сыну и Духу Св., равно какъ и рожденность, принадлежа Сыну, не принадлежитъ Отцу и Духу Св.; подобно этому и исхождение—свойство впостаси Духа Св., только и принадлежитъ Духу, но чуждо впостаси Отца и Сына. „Личное свойство непреложно, учить св. *Григорій Богословъ*; иначе,—какъ оно осталось бы личнымъ, если бы предлагалось и переносилось?“ ²⁾.

¹⁾ Мѣста въ святоотеческихъ твореніяхъ съ употребленіемъ такой терминологіи въ ученіи о Троицѣ во множествѣ указаны въ Догм. Бог. м. *Макарія* (§ 38). См. также прот. *С. Смирнова*. Терминол. отц. ц. въ уч. о Богѣ.

²⁾ *Григорія Б.* Сл. 39 (III ч. 261—262 стр.). Сн. сл. 25 (II ч. 287 стр.); сл. 41 (IV ч. 15 стр.). *Васил. В.* Пис. 38, къ Григорію бр. (VI ч. 89 стр.). Такая несообщимость личныхъ свойствъ однако не значить, чтобы въ одномъ лицѣ былъ недостатокъ предъ другимъ. „Въ Богѣ нѣтъ недостатка“, говоритъ *Григорій Б.* Но разность (скажу такъ) проявленія или взаимнаго соотношенія производить разность и Ихъ (т. е. лицъ Божества) наименованій. Ибо и Сыну ничего не недостаетъ, чтобы быть Отцемъ (такъ какъ сыновство не есть недостатокъ), но Онъ не есть еще посему Отецъ. Въ противномъ случаѣ, и Отцу недостаетъ чего-либо, чтобы быть Сыномъ, потому что Отецъ—не Сынъ. Но сіе не означаетъ недостатка (откуда быть ему?) и убавленія въ сущности. Это самое—быть нерожденнымъ, рождаться и исходить даетъ наименованія, первое—Отцу, второе—Сыну, третье—Св. Духу, такъ что неслитность трехъ впостасей соблюдается въ единомъ ествѣ и достоинствахъ Божества. Сынъ не Отецъ, потому что Отецъ одинъ, но тоже, что Отецъ. Духъ не Сынъ, хотя и отъ Бога, потому что Единородный одинъ, но тоже, что Сынъ. И Три—едино по божеству, и Единое—три по личнымъ свойствамъ“. Сл. 31 (III ч. 119 стр.). Сн. *Дамаск.* Точн. изл. по в. IV 8.

§ 41. Личное свойство Бога Отца.

Первое отличительное свойство Отца есть то, что Онъ „ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ“ (сумв. св. Афанасія), иначе—Его *безначальность* или *нерожденность*, т. е. независимость по бытію отъ другаго начала. Такая безначальность принадлежит только Ему одному, но не принадлежит другимъ лицамъ Св. Троицы. Сынъ и Духъ хотя также безначальны, но не по отношенію къ происхожденію, а только по отношенію къ времени; оба Они имѣютъ Свое начало въ Отцѣ, только не во времени, слѣдовательно, безначальны относительно и въ извѣстномъ смыслѣ. Въ откровеніи яснѣйшее положительное свидѣтельство о безусловной безначальности Отца въ словахъ Спасителя: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. 5, 26). Отрицательнымъ образомъ о томъ же св. Писаніе свидѣтельствуетъ тѣмъ, что во множествѣ мѣстъ изображаетъ Отца виновникомъ по личному бытію Сына и Духа Св., и нигдѣ не содержитъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы Самъ Онъ имѣлъ бытіе отъ какого либо другаго лица Божества.

Не происходя Самъ ни отъ кого другаго. Отецъ есть начало и источникъ божества для другихъ божескихъ лицъ: Сына Онъ рождаетъ, а Духа Св. изводитъ изъ Своего существа. Такимъ образомъ Богу Отцу, кромѣ безначальности, принадлежать еще *отчество* по отношенію къ Сыну и *изведение* Духа Святаго.

Богъ Отецъ есть „Отецъ Слова живаго, Премудрости и Силы самосущей, совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына единороднаго“ (сумв. св. Григорія Чудотворца),—Отецъ не въ переносномъ смыслѣ (нравственномъ), въ какомъ Онъ называется въ Писаніи, напр., Отцемъ израиля (Втор. 32, 6; Ис. 63, 8. 16; 64, 8. 9; Мал. 1, 6), Отцемъ христіанъ (Мѡ. 6, 9; Еф. 4, 6; 1 Кор. 8, 6) и всѣхъ людей (Пс. 67, 6; Мѡ. 11, 25; Дѣян. 17, 28—29), *Отцемъ щедротъ и Богомъ всякія утѣхи* (2 Кор. 1, 3), а въ смыслѣ строгомъ или собственномъ (метафизическомъ), въ томъ именно, что Онъ Отецъ Сына по самому естеству или божеству Сына, или по рожденію Имъ Сына. Въ откровеніи указаній на свойство отчества первой вѣпостаси Св.

Троицы много. Сюда относятся всѣ тѣ мѣста Писанія, въ которыхъ Богъ Отецъ называется Отцемъ по отношенію къ Сыну. Таковы, напр.: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ; ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и ему же волитъ Сынъ открыть* (Мѡ. 11, 27). *Бога никтоже видѣ нигдѣже; единородный Сынъ, сый въ лонѣхъ Отчи, Той исповѣда* (Іоан. 1, 18). *Да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца, пославшаго Его* (Іоан. 5, 23). Ясно, что здѣсь Онъ именуется Отцемъ Сына въ особенномъ смыслѣ, а не въ томъ, въ какомъ Отецъ по отношенію къ міру и людямъ. Прямѣе же оно свидѣтельствуетъ объ этомъ, когда представляетъ Самого Отца говорящимъ: *Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесъ родихъ Тя* (Пс. 2, 7; Евр. 1, 5), или: *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Пс. 109, 3).

На свойство изведенія Отцемъ Духа Св. яснѣйшее указаніе въ словахъ Спасителя: *Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26).

Что касается того, какъ Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Св. Духа, и въ чемъ различіе между рожденіемъ и изведеніемъ, то это непостижимѣйшая для ограниченного разума тайна божественной жизни. „Ты слышишь о рожденіи, учать св. Григорій Богословъ; не допытывайся знать, каковъ образъ рожденія. Слышишь, что Духъ исходитъ отъ Отца; не любопытствуй знать, какъ исходитъ“... „Не согласимся, чтобы сіе разумѣли и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебѣ, какъ родился?—Какъ вѣдаютъ сіе родившій Отецъ и рожденный Сынъ“. И еще: „объясни ты мнѣ нерожденность Отца; тогда и я отважусь естествословить о рожденіи Сына и объ исхожденіи Духа, тогда, проникнувъ въ тайны Божіи, оба мы придемъ въ изумленіе“ ¹⁾. „И хотя мы научены, говоритъ І. Дамаскинъ, что есть различіе между рожденіемъ и исхожденіемъ, но въ чемъ состоятъ это различіе, и что такое рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа отъ Отца, этого не знаемъ“ ²⁾. Понятно впрочемъ, что рожденіе

¹⁾ Григор. Б. Сл. 20 (II ч. 173 стр.). Сл. 29 (III ч. 60 стр.). Сл. 31 (III ч. 109 стр.) Сн. *Прин.* Прот. ерес. 2 кн. XXVIII, 6. Кирил. іерус. Оглас. поуч. XI, 8. 11.

²⁾ Дамаск. Точн. излож. вѣры, I кн. 8 гл.

и изведеніе должны быть представляемы, *вѣчными образами бытія* въ Божественной Троицѣ. Отецъ безначально и нескончаемо раждаетъ Сына и изводитъ Духа Св. Не было времени, когда бы Отецъ не былъ Отцемъ Сына и Производителемъ Св. Духа, какъ не было времени, когда бы Онъ не былъ Богомъ, а что никогда не начиналось, о томъ нельзя сказать, чтобы оно и кончилось. „Когда сіе рожденіе и исхожденіе?“ спрашиваетъ *Григорій Богословъ*, и отвѣчаетъ: „прежде самаго когда. Если же надобно выразиться вѣскольکو смѣлѣе: тогда же, когда и Отецъ. Но когда Отецъ?—Никогда не было, чтобы не былъ Отецъ. А также *никогда* не было, чтобы не былъ Сынъ и не былъ Духъ Святой. Еще спросишь меня, и опять отвѣчу тебѣ. Когда родился Сынъ?—Когда не родился Отецъ. Когда исшелъ Духъ?—Когда не исшелъ Сынъ, но родился внѣ времени и неизглаголанно... Сынъ и Духъ совѣчны Отцу... Они отъ Отца, но не послѣ Отца... Не подъ временемъ Тѣ, отъ которыхъ время“ ¹⁾. Какъ одинаково вѣчные акты, рожденіе и изведеніе есть вмѣстѣ и акты, совершающіеся въ Богѣ совмѣстно; они такъ *совпадаютъ* одинъ съ другимъ, что одного не должно поставлять *прежде другаго* не только хронологически, но и логически: Сынъ вѣчно *сораждается* съ Духомъ, Духъ вѣчно *соисходитъ* съ раждающимся Сыномъ, иначе—оба Они *сопроисходятъ* отъ Отца нераздѣльно, соединенно, совокупно, хотя способы Ихъ происхожденія и различны. Нѣкоторымъ подобіемъ такого сопроисхожденія Ихъ можетъ служить слово человеческое и дыханіе (подобіе библейское, напр., Пс. 32, 6, часто приводившееся древними учителями), которые, при различіи, такъ соединены одно съ другимъ, что первое (слово) не можетъ произойти и быть мыслимо безъ второго (дыханія), также солнце, однимъ дѣйствіемъ испусканія лучей производящее вмѣстѣ свѣтъ и теплоту ²⁾. Понятно, наконецъ, что рожденіе и изведеніе въ

¹⁾ Григор. Б. Сл. 29 (III ч. 54) Св. *Васил. В.* Пр. Евном. II кн., 73—76. *Аван.* Сл. прот. арианъ I, 13—14; III, 15; Къ Серап., о Св. Духѣ, I, 6 *Кирил. иерус.* Огл. поуч. XI, 8. Дамаск. Точн. изл. в. I, 8.

²⁾ Порядокъ въ исчисленіи лицъ Св. Троицы не даетъ основанія для мысли о какой-либо послѣдовательности происхожденія лицъ отъ Отца Сына и Духа, не только хронологической, но логической. „Если мы, го-

Богъ должны быть мыслимы сообразно съ духовностію и простотою природы Божіей, и, слѣдовательно, совершающимися совершенно *духовнымъ образомъ*, безстрастно, безъ всякаго чувственнаго отдѣленія или истеченія, безъ всякаго сторонняго содѣйствія ¹⁾).

Изображая Бога Отца единымъ безначальнымъ лицомъ въ Троицѣ, отъ Котораго, какъ отъ вѣчной виновной причины, имѣють личное бытіе Сынъ и Духъ Св., откровеніе тѣмъ показываетъ, что въ Богѣ только одно начало Божества—Отецъ. У отцевъ церкви такое отношеніе между лицами Троицы называется *единоначаліемъ* (*μοναρχία*) лицъ Св. Троицы и ими усвоилось этому ученію особенное значеніе. Въ единоначаліи (т. е. въ такомъ отношеніи между лицами Троицы, что въ Троицѣ одно виновное начало вѣстасей—Отецъ, а Сынъ и Духъ, какъ вѣстасы, имѣя бытіе отъ Отца, находятся во всегдашней внутренней зависимости отъ Него), они видѣли объясненіе того, какимъ образомъ сохраняется нерасторжимымъ при внѣшнемъ единствѣ (по природѣ) и полнѣйшее и совершеннѣйшее *внутреннее единство* между лицами Божества, такъ что они свободны отъ всякаго разъединенія и несогласія и въ жизни и дѣйствіяхъ являютъ какъ бы одинъ и тотъ же разумъ, одну и ту же волю, одно и то же чувство, хотя и имѣють не одинъ, а три ума, не одну, а три воли, не одно, а три чувства. Подъ условіемъ признанія единоначалія въ Троицѣ, по мысли древнихъ учителей, можетъ сохраняться чистою и неповрежденною или истинно христіанскою и самая вѣра въ единого Бога. Съ полною отчетли-

ворить *Ефремъ сиринъ*, именуемъ Духа Св. послѣ Сына, то—въ означеніе не времени, а лица. Ибо *одно* время и Духа и Слова. И мы словомъ изводимъ дыханіе. Итакъ, Отецъ не имѣетъ нужды во времени къ произведенію Слова и не во времени, *не послѣ Слова*, извелъ Духа Святаго. По сему-то божество Св. Троицы *совѣчно*“. Обличеніе самому себѣ и исповѣдь (I ч. 165 стр. по изд. 1908 г.). Св. *Дамаск.* Точн. изд. прав. в. I, 6—8. Подробное изложеніе святоотеческаго ученія совѣчности и совѣстности рожденія Сына и исхожденія Духа см. у *Богородскаго Н. М.* Ученіе I. Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа. Спб. 1879 г. 38—66 стр., а также у *Катанскаго А. Л.* Объ исхожденіи Св. Духа. Хр. Чт. 1893 г. 5—6 кн.

¹⁾ *Григор. Б.* Сл. 29 (III ч. 55—56 стр.). *Висил. В.* Пр. Евном. II кн., (III ч. 56. 68. 72. 83. 162 стр.). Пис. 48 (VI ч.) *Кирил. іер.* Огл. II, XI, 7. *Дамаск.* Изд. в. I, 8.

востію ученіе о единоначаліи во Св. Троицѣ, строго содержимое православною восточною церковію до нашихъ дней, было раскрыто вселенскими учителями IV вѣка.

Такъ, св. Аванасій пишетъ: „такъ какъ Христосъ есть *Богъ отъ Бога* и Божіе Слово, Премудрость, Сынъ и Сила, то въ божественныхъ Писаніяхъ возвѣщается *единый Богъ*. Ибо Слово, будучи Сыномъ единого Бога, *возводится къ Тому, Чье Оно Слово*, такъ что Отецъ и Сынъ суть *два* и вмѣстѣ нераздѣльная и неразлагаемая *единица Божества*. Можно сказать еще и такъ: одно начало, а не два начала Божества. Отсюда и *единоначаліе* въ собственномъ смыслѣ. Отъ сего же начала есть Слово, Сынъ по естеству, не Самъ Собою состоявшійся, какъ другое начало, и не внѣ сего начала происшедшій (иначе, этою разностію производилось бы двоеначаліе и многоначаліе), но единого начала собственный Сынъ, собственная Премудрость, собственное Слово, отъ сего начала сущее. Ибо, по сказанному Іоанномъ, въ семъ началѣ *бѣ Слово*, и *Слово бѣ къ Богу*. Начало есть Богъ. И поелику Слово отъ сего Начала, то посему и *Богъ бѣ Слово*. Но какъ одно Начало, и посему единъ Богъ“. Силою же единоначалія, которая одинаково простирается и на Св. Духа, какъ и на Сына, сохраняется, по мысли св. отца, и „единство дѣйствія“ (*μία ἐνεργία*) между лицами Св. Троицы: „есть святая и совершенная Троица, пишетъ онъ, познаваемая во Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ... Она подобна Самой Себѣ, нераздѣльна по естеству, и едино Ея дѣйство. Ибо Отецъ творить все Словомъ въ Духѣ Святомъ. Такъ соблюдается единство Святыя Троицы. Такъ проповѣдуются въ церкви *единъ Богъ, Иже надъ всѣми и черезъ всѣхъ и во всѣхъ* (Ефес. 4, 6),—*надъ всѣми*, какъ Отецъ, начало и источникъ, *черезъ всѣхъ*—Словомъ, *во всѣхъ же*—въ Духѣ Святомъ. Троица же, не по имени только и образу выраженія, но въ самой истинѣ и существенности есть Троица. Ибо какъ Отецъ есть Сый; такъ Сый есть и надъ всѣми Богъ—Слово Его, и Духъ Святой нечуждъ бытія, но истинно существуетъ и пребываетъ. И вселенская церковь ничего не убавляетъ изъ этого мудрствованія, чтобы не впасть въ ученіе нынѣшнихъ іудеевъ, подражающихъ Каіафѣ, и въ ученіе Савелліево, и не примышля-

еть ничего большего, чтобы не вринуться въ языческое многобожіе“ ¹⁾).

Василій Великій, отвѣчая на аріанскій упрекъ въ двубожіи за признаніе Сына равнымъ Отцу Богомъ, разъясняетъ: „не два Бога (мы проповѣдуемъ), потому что (не говоримъ) два Отца. Кто вводитъ два начала, тотъ проповѣдуетъ двухъ боговъ... Но гдѣ *одно начало* и одно, что изъ начала,—одинъ первообразъ и одинъ образъ; тамъ понятіе единства не нарушается. Посему Сынъ, будучи отъ Отца рожденъ, и естественно отпечатлѣвая въ Себѣ Отца, какъ образъ, безразличенъ—съ Отцомъ; и какъ рожденіе сохраняетъ въ Себѣ единосушіе съ Нимъ“. Подобный упрекъ въ многобожіи могъ быть сдѣланъ православнымъ и по поводу исповѣданія ими божества Духа Святаго,—почему *Василій* противопоставляетъ ему, какъ самое сильное оружіе противъ него, то положеніе, что „корень и источникъ (т. е. единственное начало) Сына и Святаго Духа есть Отецъ“ ²⁾.

Съ особенною же раздѣльностію тѣже мысли выражены св. *Григоріемъ Богословомъ*.. Обращаясь къ философу—христіанину, боровшемуся съ аріанствомъ, онъ пишетъ: „учи вѣдать, какъ единого нерожденного Бога-Отца, такъ единого рожденного Господа—Сына... и единого Духа Святаго, исходящаго или исходящаго отъ Отца... Учи насъ не дѣлать Отца подначальнымъ (дабы не ввести чего-то такого, что первоначальнѣе первоначальнаго, и чѣмъ извратится бытіе первоначальнаго), а Сына или Духа Святаго не дѣлать безначальнымъ (дабы у Отца не отнять Ему свойственнаго). Ибо Они не безначальны и вмѣстѣ въ нѣкоторомъ отношеніи (что и составляетъ трудность) безначальны. Они не безначальны въ отношеніи къ Виновнику; потому что, какъ свѣтъ изъ солнца, такъ Они изъ Бога, хотя и не послѣ Него. Но они и безначальны въ отношеніи ко времени, потому что не состоятъ подъ временемъ... Учи не вводить *трехъ началъ*, чтобъ не ввести чего-либо языческаго или многобожнаго... Учи не признавать Сына нерожденнымъ (потому что Отецъ одинъ) и Духа Сыномъ (потому что Единородный одинъ). Пусть и сія бо-

¹⁾ *Аванас*. На аріанъ, сл. IV, 1. Къ Серап., о Св. Духѣ, посл. I, 1 Св. На аріанъ, сл. III, 4 и 15.

²⁾ *Васил. В.* Сл. прот. савел, Арія и апомеевъ (IV ч 351—354 стр.).

жескія свойства принадлежать Имъ *исключительнымъ* образомъ, а именно: Сыну—сыновство, Духу же исхождение, а не сыновство... И Отцу и Сыну, и Святому Духу суть общи неначинаемость бытія и божественность; но Сыну и Духу принадлежитъ имѣть бытіе *отъ Отца*... Учи единственно вѣдать сіе: Единицу въ Троицѣ и Троицу въ Единицѣ поклоняемую, въ Которой и раздѣльность и единство непостижимы“ ¹⁾. По словамъ того же св. отца, „три древнѣйшія мнѣнія о Богѣ: безначаліе, многоначаліе и единоначаліе. Два первыя были (и пусть остаются) игрою ума сыновъ эллинскихъ... Но мы чтимъ *единоначаліе*; впрочемъ не то единоначаліе, которое опредѣляется единствомъ лица (и одно, если оно въ раздорѣ съ самимъ собою, составитъ множество), но то, которое составляетъ равночестность единства, единодушіе воли, тождество движенія и направленія къ *Единому Тѣхъ, Которые изъ Единаго* (что невозможно въ естествѣ сотворенномъ), такъ что Они, хотя различаются по числу, но не раздѣляются по власти. Посему *Единица, отъ начала подвигшаяся въ Двойственность, остановилась на Троичности*“ ²⁾. И это у насъ—Отецъ, и Сынъ, и Святой Духъ. Отецъ—родитель и изводитель, раждающій и изводящій безстрастно, внѣ времени и безтѣлесно; Сынъ—рожденное; Духъ—изведенное“ ³⁾. „Естество въ трехъ (впостасяхъ) единое—Богъ, *единеніе же—Отецъ, изъ Котораго Другіе и къ Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая съ Нимъ, и не раздѣляемые между Собою ни временемъ, ни хотѣніемъ, ни могуществомъ*“. И еще: „надобно соблюдать вѣру во единаго Бога, и исповѣдывать три

¹⁾ Григор. Б. Сл. 25, въ похвалу философа Ирона (II ч. 286—288 стр.).

²⁾ Въ этихъ послѣднихъ словахъ св. Григорія защитники Filioque, между прочимъ, видятъ мысль о исхожденіи Духа не одной „Единицы“, но изъ „Двоицы“. Но такой мысли не можетъ быть въ приведенныхъ словахъ, такъ какъ св. Григорій опредѣленно учитъ: „Сыну принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ, *кромя виновности* (πλὴν τῆς αἰτίας), и все, принадлежащее Сыну, принадлежитъ Духу, *кромя сыновства* и того, что говорится о Сынѣ тѣлообразно ради меня—человѣка и моего спасенія“. (Сл. 34,—III ч. 190 стр.). На самомъ дѣлѣ въ словахъ, на которыя ссылаются филиоквисты, указывается на тотъ послѣдовательный порядокъ въ откровеніи Троичнаго Бога людямъ, о которомъ св. отецъ говорилъ, что „надлежало, чтобы троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями“ (см. выше, стр. 381).

³⁾ Григор. Б. Сл. 29 (III ч. 53—54 стр.).

впостаси, или три лица, при томъ каждое съ личнымъ Его свойствомъ. Соблюдается же, по моему разсужденію, вѣра въ единого Бога, когда и Сына и Духа будемъ *относить къ единому Виновнику* (но не слагать и не смѣшивать съ Нимъ), —относить какъ по одному и тому же (назову такъ) движенію и хотѣнію Божества, такъ и по тождеству сущности“ ¹⁾).

Здѣсь, между прочимъ, яснѣйшій древне-отеческій приговоръ ученію римской церкви объ исхожденіи Св. Духа не отъ Отца только, но и отъ Сына. По мысли отцевъ церкви, очевидно, какъ признаніе всѣхъ трехъ лицъ Божества одинаково безначальными, такъ и усвоеніе виновности по бытію лицъ Троицы не единому Виновнику - Отцу, а еще какому-либо лицу Божества, кромѣ Отца, составляетъ въ равной степени отреченіе отъ христіанскаго единобожія.

§ 42. Личное свойство Бога Сына.

Личное свойство Бога Сына есть то, что Онъ, не раждая и не изводя отъ Себя другого лица божественнаго, Самъ вѣчно и неизмѣнно *раждается* отъ Бога Отца. Св. Писаніе на рожденность или сыновство, какъ на впостасное отличіе Его отъ Бога Отца, указываетъ уже самымъ наименованіемъ Его — *Сынъ*. Если у Бога Отца, какъ учить Писаніе, есть равный Ему по божеству и единосущный Сынъ, то *сыновство* или рожденность и есть отличительная черта Сына Божія по отношенію къ Отцу. Равенство же Его и единосущіе съ Отцемъ утверждаетъ въ мысли, что и самое Его рожденіе отъ Отца есть *рожденіе по божеству*, а не рожденіе въ какомъ-либо незобственномъ, *переносномъ* смыслѣ. Впрочемъ, Писаніе и прямѣе показываетъ, что Сынъ Божій имѣетъ впостасное бытіе отъ Отца образомъ рожденія, и именно по божеству.

Такъ, оно называетъ Его *единороднымъ Сыномъ Божиимъ* (Іоан. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 Іоан. 4, 9; Гал. 4, 4). Еди-

¹⁾ Григ. Б. Сл. 42 (IV ч. 38 стр.). Сл. 20 (II ч. 168 стр.). Св. Епифан. Ер. LXXVI, опров. 35 гл. соч. Аетія. Позднѣе мысль о „единоначаліи“ раскрывалъ съ особенною раздѣльностью *И. Дамаскинъ* въ „Точн. изл. пр. в.“ I, 8 и 12 (см. ниже, § 43, кон.).

нородный (*μονογενής* изъ *μόνος* и *γένος*, *γίγνομαι*, *unigenitus*) собственно означаетъ Того, Который *только одинъ* родился у Отца; таково собственное значеніе слова единородный и на языкѣ священномъ (Лук. 7, 12; 8, 42; 9, 38; Евр. 11, 17). Если же Богъ Слово есть *единородный* Сынъ Божій, слѣдовательно, Сынъ Божій въ особенномъ, собственномъ смыслѣ, а не въ переносномъ, ибо въ переносномъ смыслѣ многіе называются сынами Божиими, то ясно, что Онъ рождень отъ Бога Отца по самому Его божеству, а не усвоенъ только Имъ, какъ именуемые сынами Божиими въ несобственномъ смыслѣ, и рождень *единственнымъ образомъ*, а не такъ, какъ, напр., возраждаемые *водою и Духомъ* (Іоан. 3, 3—8) чада Божіи (—1, 12—13). И Самъ І. Христосъ, воплотившійся Сынъ Божій, всегда отличалъ Свое богосыновство отъ богосыновства другихъ людей: Онъ никогда не говорилъ о Богѣ „нашъ Отецъ“, а *Мой Отецъ* и *вашъ Отецъ* (напр. Іоан. 20, 17; Мѡ. 5, 45 и мн. др.), за исключеніемъ лишь употребленія названія *нашъ Отецъ* однажды—въ молитвѣ отъ имени людей и данной для людей (Мѡ. 6, 9).

Ап. Павелъ называетъ Его *Сыномъ Божиимъ собственнымъ* (*ἰδιος Υἱὸς Θεοῦ*—Рим. 8, 32), въ отличіе отъ сыновъ Божіихъ, прославляемыхъ по благодати (Рим. 8, 14—15). А если Онъ Сынъ Божій въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, то, значить, и бытіе отъ Отца Онъ имѣетъ чрезъ рожденіе. Тотъ же апостолъ называетъ Его *перворожденнымъ всея твари* (Кол. 1, 15); этими словами показывается, что Онъ имѣетъ и рожденіе отъ вѣчности и не есть тварь (сн. § 36). А въ посланія къ евреямъ онъ говоритъ: *кому бо* (Богъ) *рече когда отъ ангелъ: Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесъ родихъ Тя; и наки: Азъ буду Ему во Отца, и Той будетъ Мнѣ въ Сына* (Евр. 1, 5; сн. Пс. 2, 7; 2 Цар. 7, 14). Въ этихъ словахъ показывается не только то, что Богъ Слово—Сынъ Отца по рожденію, но и прямо исключается мысль, чтобы кто-либо изъ именуемыхъ сынами Божиими въ несобственномъ смыслѣ—въ этомъ смыслѣ и ангелы такъ называются (напр. Іов. 1, 6; 2, 1; 38, 7),—находился въ такомъ же отношеніи къ Отцу, какъ Его единородный Сынъ, т. е. имѣлъ рожденіе отъ Бога Отца по естеству.

Въ другихъ мѣстахъ Писанія о Сынѣ Божіемъ говорится, что

Онъ *единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1, 18), Сынъ Божій истинный (1 Іоан. 5, 20), пріавшій отъ Отца жизнь, но жизнь самобытную (Іоан. 5, 26).

Итакъ, ясно, что Сынъ Божій имѣетъ бытіе отъ Отца, и именно чрезъ рожденіе по божеству, а не какъ-либо иначе, напр., не черезъ произведеніе изъ ничего, какъ твари, или не черезъ исхожденіе, какъ Духъ Святой.

Утверждая истину происхожденія Сына отъ Отца черезъ рожденіе, откровеніе не объясняетъ, какъ понимать самое *рожденіе* въ приложеніи къ существу Божію, существу духовному и безусловно простому. Причина понятна. Это недоступная для человѣческаго усвоенія и уразумѣнія тайна божественной жизни. Самое слово „рожденіе“, которымъ обозначаетъ откровеніе образъ происхожденія Сына—терминъ аналогическій, показывающій намъ только то, что Сынъ непостижимымъ образомъ, хотя и отличнымъ отъ „исхожденія“, имѣетъ бытіе отъ Отца и въ Отцѣ ¹⁾. Въ откровеніи можно находить лишь предостереженіе отъ ложныхъ представленій о божественномъ рожденіи.

Такъ, оно показываетъ, что рожденіе Богомъ Отцемъ Сына есть *рожденіе внутреннее*,—изъ существа Отца, однако безъ отдѣленія отъ существа. *Изъ чрева*, т. е. изъ самаго существа, *прежде денницы родихъ Тя* (Пс. 109, 3), говоритъ Самъ Отецъ Сыну. Это слѣдуетъ и изъ самаго понятія о рожденіи: рожденіе въ томъ и состоитъ, что изъ сущности раждающаго производится раждаемое, подобное по сущности. А что рожденіе Отцемъ Сына—рожденіе безъ отдѣленія Раждающагося отъ Раждающаго, а не таково, каково рожденіе человѣческое, ясно изъ указаній Писанія, что Сынъ всегда пребываетъ *въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1, 18), что *Отецъ въ Немъ и Онъ въ Отцѣ* (Іоан.

¹⁾ Подобно этому значеніе и термина „*отчество*“ въ приложеніи къ Богу Отцу. Усвояемымъ Ему наименованіемъ „*Отецъ*“ Сына единороднаго показывается, что Онъ есть божественная причина бытія Сына, но безъ обозначенія непостижимаго образа ея причиннаго дѣйствія (см. *Григор. нисск.* Пр. Евном. 1 кн. 39 гл.—V ч. 237—238 стр.). Тоже приложимо и къ термину „*исхожденіе*“ Св. Духа. По мысли *Василія В.*, слова: *Сынъ, рожденіе, Духъ, исхожденіе* выражаютъ не собственное что-либо Божеству, но присвоенное Ему чрезъ уподобленіе човѣку, который раждаетъ или раждается и изъ устъ котораго исходитъ дыханіе. Прот. Евном. V кн. (III ч. 162 стр.).

10, 38). Въ символѣ вѣры тайна такого рожденія объясняется подобіемъ видимаго свѣта: „Свѣтъ отъ Свѣта“ ¹⁾. А св. *И. Дамаскинъ* ту же тайну Божества старается приблизить къ человѣческому уразумѣнію такимъ подобіемъ: „какъ огонь и происходящій отъ него свѣтъ, пишетъ онъ, существуютъ вмѣстѣ; не прежде бываетъ огонь, а потомъ уже свѣтъ, но огонь и свѣтъ вмѣстѣ, — и какъ свѣтъ всегда рождается отъ огня, и всегда въ немъ пребываетъ и отнюдь отъ него не отдѣляется: такъ рождается и Сынъ отъ Отца, никакъ не отдѣляясь отъ Него, но всегда существуя въ Немъ. Только свѣтъ, который рождается отъ огня, не отдѣляясь отъ него, и который всегда въ немъ пребываетъ, не имѣетъ собственной самостоятельности (*ἐξόχασιν*) безъ огня (потому что свѣтъ естественное качество огня); напротивъ, однородный Сынъ Божій, не отдѣльно и неразлучно отъ Отца рожденный и всегда въ Немъ пребывающій, имѣетъ Свою вѣчность, отличную отъ вѣчности Отчей“ ²⁾.

Божественное рожденіе есть *рожденіе совершеннѣйшее*, — такое, что ни Родившій ничего не потерялъ и не умалился въ Своихъ совершенствахъ, ни Рожденный не имѣетъ никакого недостатка по сравненію со Своимъ Отцемъ. *Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя* (Іоан. 17, 10), говорилъ Спаситель. По выраженію того же Писанія, Сынъ есть полный и всецѣлый образъ Бога Отца, *сіяніе славы и образа вѣчности Его* (Евр. 1, 3). „Отецъ, родившій Сына, пребылъ Отцемъ, и не измѣнился“, учить св. *Кириллъ іерусалимскій*. „Онъ родилъ Премудрость, но Самъ не остался безъ премудрости; родилъ Силу, но не изнемогъ; родилъ Бога, но Самъ не лишился божества, и ничего не потерялъ, не умалился, не измѣнился; равно и Рожденный не имѣетъ никакого недостатка. Совершенъ Родившій, совершенно Рожденное. Родившій Богъ, Богъ и Рожденный“ ³⁾. Само собой

¹⁾ Въ „*Прав. Катих.*“ (2 чл.) это сравненіе поясняется такъ: „смотря на солнце, мы видимъ свѣтъ; отъ сего свѣта рождается свѣтъ, видимый во всей подсолнечной; но тотъ и другой есть свѣтъ, нераздѣльной, одной природы. Подобно сему Богъ Отецъ есть вѣчный *Свѣтъ* (1 Іоан. 1, 5). Отъ Него рождается Сынъ Божій, Который также есть вѣчный Свѣтъ: но Богъ Отецъ и Сынъ Божій есть единый вѣчный Свѣтъ, нераздѣльный, единого божескаго естества“. Сн. *Прав. Исп.* 1 ч. 36 вопр.

²⁾ *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. I, 8.

³⁾ *Кирилл. іерус.* Огл. поуч. XI, 18. Сн. *Дамаск.* Изл. в. I, 8.

понятно, что это рожденіе есть рожденіе безстрастное, безъ какого-либо сторонняго содѣйствія и пр.; вообще,—всѣ плотскія понятія, связывающіяся съ представленіемъ о человѣческомъ рожденіи, не приложимы къ божественному рожденію.

Наконецъ, оно есть *рожденіе вѣчное*, которое никогда не начиналось и никогда не окончится. Это предполагается самою неизмѣняемостію существа Божія. Такъ откровеніе и учить представлять рожденіе Сына. Сынъ называется въ Писаніи рожденнымъ *нынѣ, прежде денницы* (Пс. 2, 7; 109, 3), *изъ начала отъ дней вѣка* (Мих. 5, 2) *сущимъ въ началѣ* (Іоан. 1. 1), и *имѣющимъ славу прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5. 25). Аріанамъ, спрашивавшимъ православныхъ: „когда именно послѣдовало рожденіе Сына?“ св. Григорій Б. отвѣчалъ: „оно послѣдовало прежде самаго *когда*,... тогда же, когда и Отецъ, т. е. отъ вѣчности. Какъ безначальное, рожденіе Сына поэтому есть и не имѣющее конца, ибо что не имѣетъ начала, то не имѣетъ и конца. Отецъ „рождаетъ (Сына), учить св. *І. Дамаскинъ*, нескончаемо и непрестанно (*ἀκατάλαστον*), потому что Онъ безначаленъ, не подлежитъ времени, нескончаемъ и всегда одинаковъ. Ибо что безначально, то нескончаемо“¹⁾.

Такъ учить откровеніе о личномъ свойствѣ Сына Божія. Церковію основныя положенія этого ученія въ краткихъ, но точныхъ выраженіяхъ изложены въ символахъ. У древнихъ учителей церкви, съ положительнымъ уясненіемъ даннаго откровеніемъ содержанія этого догмата, подвергнуты были разбору и разнообразныя возраженія противъ него. Исходили эти возраженія преимущественно изъ среды аріанъ, особенно аномеенъ. Но въ своей основѣ ихъ возраженія имѣли человѣкообразное представленіе о божественномъ рожденіи, въ смыслѣ простаго отдѣленія Сына изъ существа Отца. При правильномъ образѣ представленія божественнаго рожденія они были бы невозможны, и потому-то, не смотря на всѣ усилія аріанъ, ни мало не могли поколебать обще-церковной вѣры въ происхожденіе Сына отъ Отца черезъ рожденіе²⁾.

¹⁾ Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8; сн. 13 гл

²⁾ Приведены эти возраженія и опроверженіе ихъ знаменитѣйшими отцами IV в Григоріемъ Богословомъ и Григоріемъ нисскимъ въ сочиненіяхъ: прот-профъ *Виноградова* Догм. уч. Григ. В. (275—238 стр) и

§ 43. Личное свойство Бога Духа Святаго.

Личное свойство Бога Духа Святаго есть то, что *Духъ Св. исходитъ отъ Отца*. Отъ *вѣчнаго* исхожденія Св. Духа (*ἐκπόρευσις*), чрезъ которое Онъ, какъ *ипостась*, имѣетъ бытіе (*τὸ εἶναι, τὴν ὑπόστασιν ἔχει*), должно отличать *временное* исхожденіе Его на тварей, посольство въ міръ (*πέμψις*) или явленіе въ міръ (*ἐκφασίς*), просіяваніе (*ἐκλάμπις*), которое не относится къ происхожденію самой ипостаси Св. Духа, а есть нѣчто временное, преходящее и усвоается откровеніемъ какъ Св. Духу, такъ и Сыну (Іоан. 16, 28. 29). Временное Его исхожденіе есть не отъ Отца только, но и отъ Сына, иначе—Духъ Св. посылается въ міръ Отцемъ и Сыномъ, точнѣе—*чрезъ Сына* (*δι' Υἱοῦ*): Отецъ посылаетъ Духа, какъ вѣчно исходящаго отъ Него, а Сынъ посылаетъ Его, какъ Богочеловѣкъ, воспріимлющій Его отъ Отца и пріобрѣтшій на то право Своими крестными заслугами ¹⁾. Но вѣчное и ипостасное исхожденіе Св. Духа „отъ одного Отца, какъ источника и начала Божества“ (Прав. исп. вопр. 71). Всякое участіе Сына въ этомъ исхожденіи, допускаемое западною церковію (обозначается оно на языкѣ латинскомъ черезъ *procedere, processio*), православною восточною церковію исключается ²⁾.

проф. Несмѣлова. Догм. сист. Григ. нисск (329—265 стр.). Въ новѣйшее время аріанскія возраженія были повторяемы соцініанами и раціоналистами.

¹⁾ Св. *Аванасій* говоритъ: Духъ „отъ Отца исходитъ, и будучи собственъ Сыну, *отъ Него* подается ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него“ (Къ Серап. I, 2) И еще: „Онъ (Духъ) исходитъ отъ Отца, отъ Сына пріемлетъ и подается“. Тамъ же, (II гл.) Св. *Иларій* пишетъ: „Духъ истины отъ Отца исходитъ, отъ Сына посылается и отъ Сына принимаетъ“ (De Trinit. VII, 26); „отъ Отца исходитъ Духъ истины, но Сыномъ Онъ посылается отъ Отца“ (ibid. n. 20). Св. *Амвросій* также пишетъ: „говоритъ (Христосъ), *отъ Отца исходитъ*,—это по началу бытія; говоритъ: *Его же Азъ посылаю*,—это по общенію и единству природы“ (Tract. in symbol. c. X. p. 94 см. *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. II т. § 123). По словамъ блж. *Геронима*, „Духъ Св. исходитъ отъ Отца и, вслѣдствіе общности природы, посылается Сыномъ“ (На Ис. LVII, 16).

²⁾ *Литература* о личномъ свойствѣ Св. Духа имѣетъ частію положительный, но преимущественно полемическій характеръ, въ виду отступленія римской церкви въ ученіи о Св. Духѣ отъ древнецерковнаго ученія, содержимомъ, по крайней мѣрѣ въ качествѣ богословскаго мнѣнія,

Ученіе откровенія.—Въ откровеніи ученіе о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и одного Отца выражено хотя въ

и старокатоличествомъ. Важнѣйшее изъ произведеній древнегреческихъ богослововъ объ исхожденіи Св. Духа, имѣющееся въ русскомъ переводѣ: *Фотія* патр. Слово тайноводственное о Св. Духѣ. Пер. В. И. Ловагина (Дух. Бес. 1866 г. №№ 20—30). Русскіе богословы прошлыхъ вѣковъ также писали полемическія сочиненія по вопросу объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына противъ латинянъ, напр., Максимъ Грекъ, Копыстенскій, Георгій Корезій, Іоанникій Галатовскій, Иннок. Гизель, братья Лихуды и др. Но важнѣйшимъ изъ всѣхъ сочиненій прежнихъ вѣковъ и замѣчательнѣйшимъ по полнотѣ и всесторонности изслѣдованія вопроса объ исхожденіи Св. Духа является трудъ *Адама Зерникова* (род. 1652 г. въ лютеранской семьѣ, потомъ принялъ православіе; ум. въ Россіи) подъ заглавіемъ: *Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre, elaborati auctore Ad. Zoernikav, Baturini in parva Russia, anno 1682.*—Regiomonti 1774 (Regiomontum—Кролевецъ, родина Зерникова, теперь Кенисбергъ, нѣкогда польскій городъ) Этотъ замѣчательный и обширный трудъ изданъ былъ нашею академіею наукъ въ 1797 г. въ переводѣ на греческій языкъ. Недавно онъ изданъ и въ переводѣ съ латинскаго на русскій подъ редакцію В. Давидовича и подъ заглавіемъ: „Православно-богословскія изслѣдованія объ исхожденіи Св. Духа отъ одного только Отца“. I т. Почаевъ. 1902 г. 1—604 стр II т. Житомиръ. 1906 г. 1—621 стр. Въ зависимости отъ этого труда *Геофанъ Прокоповичъ* составилъ обширный трактатъ подъ заглавіемъ: *De processione Spiritus Sancti*, занимающій не малую часть (IV трактатъ) его богословской системы (часть перев. на рус. яз. М. Соколовымъ и была напечатана въ Москвѣ въ 1773 г.).

Новѣйшія сочиненія о томъ же предметѣ: *Иннокентія* архим. Богословіе Обличительное. Каз. 1859 г. II т. §§ 102—117. *Макарія* митр. Догм. Бог. I т. §§ 38. 41—49. *Филарета* архіеп. Догм. Бог. §§ 56 и 68. *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. §§ 133—145. *Его же.* Отвѣтъ на схему старокатоликовъ о Св. Духѣ (Тр. Кіев. Ак. 1874 г. III т. и въ отд. изд.). *Тихомирова А.* Объ исхожд. Св. Духа. Кіевъ. 1832 г. *Сергія* архим. Объ исхожденіи Св. Духа (Приб. къ твор. отц 1859 г. XVIII ч.). *Владимира* іером. Споръ объ исхожденіи Св. Духа (Пр. Об. 1867 г. 12 кн.). *Богородскаго Н. М.* Уч. св. I. Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа. Спб. 1879 г. *Кохомскаго С. В.* Ученіе древней церкви объ исхожденіи Св. Духа Ист.-догм. изслѣдованіе по памятникамъ I—IX в. (Хр. Чт. 1875 г. I т.). *Мелоевскаго Н.* Объ исхожд. Св. Духа (Хр. Чт. 1883 г.). *Катанскаго А. Л.* Объ исхожденіи Св. Духа. По поводу старокатолич. вопроса (Хр. Чт. 1893 г. 5—6 кн.). *Гусева А. Ѳ.* Отвѣтъ старокатоликамъ о Filioque и пресуществленіи (Вѣра и Раз. 1897 г.). *Его же.* Отвѣтъ старокатолич. проф. Мишо по вопросу о Filioque и пресуществленіи (Вѣра и Раз. 1899 г. и въ отд. изд.). *Его же.* Старокатолич. отвѣтъ на наши тезисы о Filioque и пресуществленіи. Полем.-аполог. эт. (Пр. Соб. 1903 г. и въ отд. изд.) *Его же.* Къ старокатолическому вопросу (Хр. Чт. 1897 г. I т.). *Керенскаго В. А.* Что раздѣляло и раздѣляетъ восточную и зап. старо-католическую церкви (Вѣра и Раз. 1909 г.)? Вопросы о Filioque, особенно отношенія къ нему старокатоликовъ, касаются и многія журнальныя статьи о старо-

одномъ, но весьма ясномъ и опредѣленномъ мѣстѣ. Въ послѣдней бесѣдѣ Своей съ учениками Спаситель сказалъ: *егда прїидетъ Утѣшитель (ὁ Παράκλητος), Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Іоан. 15, 26). Выраженіемъ: *Иже отъ Отца исходитъ (ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται)* обозначается вѣчное исхождение Св. Духа, виною котораго представляется одинъ Отецъ, а словами: *Его же Азъ пошлю (πέμψω) вамъ отъ Отца*—временное посольство Его въ міръ по ходатайству или посредничеству Сына. Что дѣйствительно этими выраженіями обозначаются разныя состоянія Св. Духа и что, слѣдовательно, вѣчное и вѣчное исхождение Духа Св. отъ одного Отца, это можно видѣть:

1) Изъ *образа выраженія* открываемой Спасителемъ истины. Уже самое различіе по *формамъ времени* глаголовъ: *послю* и *исходитъ* ясно даетъ видѣть, что словами Спасителя указываются различныя состоянія Духа. *Исходитъ*,—настоящая форма этого глагола, очень точно выражаетъ состояніе вѣчное, неизмѣняемое, подобному тому, какъ и Спаситель для обозначенія Своей вѣчности употребилъ глаголъ въ настоящемъ времени: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 58). И напротивъ, формою—*послю вамъ* ясно показывается временное посланіе. Такое посланничество Спаситель не разъ обозначалъ въ будущемъ времени, свидѣтельствуя объ Отцѣ: *много Утѣшителя дастъ вамъ* (Іоан. 14, 16); *Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое* (—26), и о Самомъ Себѣ: *Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца* (15, 26). Тоже видно изъ различія по значенію

католичествъ, указанныя выше (примѣч. на 133 стр.), а также „Отчетъ о боннской конференціи“ (Хр. Чт. 1876 г. I т.) и сужденія по поводу этого отчета (Чт. въ общ. люб. дух. пр. и другіе дух. журналы за 1875—76 г.).

Не такъ давно изданы заграничней сочиненія на русскомъ языкѣ, направленные противъ православныхъ вѣрованій и въ защиту латинскихъ, въ частности Filioque. Таковы: „Исхождение Св. Духа и вселенское первосвященство. Изд. Сергія Асташкова. Фрейбургъ въ Бризгавѣ“, и „Протопресвитеръ Янышевъ и докринальный кризисъ въ русской церкви“. Отвѣтъ Вас. Ливанскаго (безъ сомнѣнія, анскимъ) г. Богородскому. Разборъ первой книги сдѣланъ прот. Т. Вуткевичемъ въ ж. „Вѣра и Раз.“ за 1887 г., обоихъ—*Гусевыхъ* А. Ѳ. въ св. „Леуитскія апологіи філоквиетическаго ученія“ (Вѣра и Церк. 1900 г. I т. въ отд. изд.).

этихъ глаголовъ: *послю* обозначаетъ посольство какого-либо уже существующаго лица, а *исходитъ*—самое происхожденіе такого лица. Наконецъ, свойство вводной рѣчи—заключать въ себѣ что-нибудь отличное отъ мыслей, раздѣляемыхъ ею, показываетъ, что словомъ *исходитъ* выражается не то же, что словомъ *послю*. И напротивъ, если бы подъ словомъ *исходитъ* разумѣлось здѣсь не вѣчное исхожденіе Духа Св. отъ Отца, а то же, что означено выше словомъ *послю*, то въ рѣчи Спасителя вышло бы странное тождество: *Я пошлю вамъ отъ Отца Того, Кто отъ Отца посылается*.

2) Изъ *внутренняго теченія мыслей*.—Разсматриваемыя слова сказаны Спасителемъ предъ разлукою Его съ учениками, когда Онъ хотѣлъ утѣшить ихъ ниспосланіемъ Параклита. Достоинство этого Утѣшителя-Параклита показывается столь великимъ и безмѣрнымъ, что даже Сынъ Божій и для временнаго посольства не Самъ Собою и не отъ Себя имѣлъ послать Его ученикамъ, а отъ Отца, Котораго обѣщаль *умолить* объ этомъ. Между тѣмъ и удалявшійся отъ нихъ Наставникъ былъ лицо божественное, Котораго они исповѣдали *Сыномъ Божиимъ, отъ Бога исшедшимъ* (Мѡ. 16, 16; Іоан. 16, 30). Естественно, что такая рѣчь должна была вызывать вопросъ: почему же Онъ Самъ не ниспосылаетъ Утѣшителя Духа, почему Ему нужно умо- лить еще для этого Отца? Отвѣтомъ на это и служатъ Его дальнѣйшія слова: *Иже отъ Отца исходитъ*; ими, слѣдовательно, предполагается, что отъ Него Самого Онъ не исходитъ.

3) Наконецъ, если бы въ приведенныхъ словахъ Спасителя заключалась мысль объ исхожденіи Св. Духа не отъ одного Отца, но отъ Отца и Сына: то Онъ сказалъ бы о Св. Духѣ: *Иже отъ насъ исходитъ или отъ Отца и Меня исходитъ*. Этому тѣмъ болѣе надлежало быть, что Спаситель тутъ же усвоитъ ниспосланіе Св. Духа какъ Отцу, такъ и Себѣ (15, 16; ср. 14, 26), а въ другомъ случаѣ выражается такъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30. Между тѣмъ усвоивъ Себѣ и Отцу ниспосланіе Духа, Господь не сказалъ того же и объ исхожденіи. Почему? Естественнѣйшее объясненіе этого то, что Онъ полагалъ различіе между тѣмъ, что принадлежитъ Имъ обоимъ въ отношеніи къ Духу Св., и тѣмъ, что принадлежитъ

одному Отцу. Впостасное изведеніе Духа, слѣдовательно, принадлежитъ одному Отцу.

Итакъ, по прямому смыслу словъ Спасителя, Духъ Св. имѣетъ впостасное бытіе отъ одного Отца, и именно образомъ исхожденія. Сыну принадлежитъ только участіе въ посланничествѣ Отцемъ Духа Св., т. е. въ томъ, что относится къ внѣшней дѣятельности Божіей, а вся внѣшняя дѣятельность обща у единосущной и нераздѣльной Троицы.

Ученіе древнецерковное:—Таково же было постоянное ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа и древней церкви. Основываясь на словахъ Спасителя и руководствуясь еще голосомъ апостольскаго преданія она съ самаго начала учила не иначе исповѣдывать исхожденіе Св. Духа, какъ отъ одного Отца. Свидѣтельствами такого ея вѣрованія служатъ:

1. *Древніе символы*, въ которыхъ только излагается догматъ о личномъ свойствѣ Св. Духа. Древнѣйшій изъ такихъ символовъ св. *Григорія чудотворца*. Членъ о Св. Духѣ въ немъ выраженъ такъ: „единъ Духъ Святой, отъ Бога имѣющій бытіе (*ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον*), и чрезъ Сына явившійся, то есть людямъ“ (*καὶ δι' Υἱοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις*). Въ двухъ болѣе позднихъ, приводимыхъ св. *Епифаніемъ*, символахъ, употреблявшихся въ IV в. для оглашенія готовящихся къ крещенію, ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа выражено прямо словами Спасителя безъ всякихъ добавленій ¹⁾. Тоже въ символѣ *никеоцареградскомъ*, замѣнившемъ собою всѣ прежніе. Въ символѣ, извѣстномъ подъ именемъ св. *Аванасія*, также исповѣдуется исхожденіе Св. Духа отъ одного Отца ²⁾.

¹⁾ Въ *первомъ* изъ этихъ символовъ, употреблявшемся въ церкви со времени никейскаго собора до 373 г., именно сказано: „вѣруемъ... въ Духа Св., Господа животворящаго, *отъ Отца исходящаго*, съ Отцемъ и Сыномъ спокланяемаго и прославляемаго, говорившаго чрезъ пророковъ“. Во *второмъ* символѣ, употреблявшемся съ 373 г. (по случаю ереси Апполинарія), вѣрованіе въ Духа Св. выражено такъ: „вѣруемъ въ Него, что Онъ есть Духъ Святой, Духъ Божій, Духъ совершенный, Духъ Утѣшитель, не-созданный, *отъ Отца исходящий и отъ Сына пріемлющій* (по другимъ спискамъ—*пріемлемый*),—указаніе отношенія Духа къ Сыну по домостроительству, какъ у Иоан. 16—15). См. *Епифанія*, Сл. якорное, 119—120 гл. (VI ч. въ р. и.).

²⁾ Латиняне, между прочимъ, читаютъ въ этомъ символѣ такъ: „Духъ Св. отъ Отца *и отъ Сына* не сотворенъ, ни созданъ, ни рожденъ, а исхо-

2. *Древніе соборы*,—всѣ до одного *вселенскіе*, а вслѣдъ за ними и всѣ почти *помѣстныя*, какимъ только приходилось касаться этого догмата. На первомъ вселенскомъ соборѣ св. *Леонтій*, еп. кесарійскій, отъ лица собора такъ говорилъ просившему вразумленія философу: вѣруй во единого Бога Отца, неизреченно раждающаго Сына, и Сына, отъ Него рожденнаго, и Духа Св., отъ того-же Отца исходящаго и собственнаго (т. е. единосущнаго) Сыну“ ¹⁾. На второмъ вселенскомъ соборѣ церковь исповѣдала въ самомъ символѣ вѣрѣ исхожденіе отъ Отца „со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима“, т. е. единосущнаго Имъ обоимъ, Духа Святаго, а на этомъ соборѣ, безъ сомнѣнія, всесторонне обсуждали вопросъ, отъ кого исходитъ Духъ Святой, прежде чѣмъ внести въ символъ рѣшеніе его. На слѣдовавшихъ вселенскихъ соборахъ никеопареградскій символъ всегда читался такъ, какъ читается доселѣ въ православной церкви. На нихъ не возникало и мысли о дополненіи чѣмъ-либо ученія символа о Св. Троицѣ, и въ частности—никто ни на одномъ изъ этихъ соборовъ не выражалъ мысли, что общецерковное вѣрованіе объ исхожденіи Св. Духа въ символѣ изложено не полно и требуетъ какихъ-либо дополнительныхъ поясненій. Напротивъ, отцы соборовъ выражали убѣжденіе, что символъ „въ совершенствѣ учить объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ“ ²⁾. Согласно съ ученіемъ все-

дѣющъ“. Но слова: „и отъ Сына“—позднѣйшее латинское прибавленіе къ символу; въ древнѣйшихъ спискахъ символа ихъ нѣтъ. См. объ этомъ у м. *Макарія*. Догм. Бог. § 43. Архим. *Иннокентія*. Облич. Богосл. Каз. 1859 г. II т. § 103, 62—63 стр.—Вообще же о формулѣ древнихъ символовъ: „отъ Отца исходитъ“ они утверждаютъ, что ею не исключается исхожденіе Духа „и отъ Сына“, ибо въ символахъ не сказано: отъ одного Отца исходить. Очевидно, такой выводъ былъ бы подобенъ тому, если бы и о Сынѣ Божіемъ стали утверждать, что Онъ рождается не отъ одного Отца, но и отъ Духа Св., ибо въ символахъ тоже не говорится, что Онъ рождается отъ одного Отца.

¹⁾ Дѣян. всел. соб. въ р. п. Каз. 1859 г. I т. 138 стр.

²⁾ См. выше, примѣч. на 312 стр. Справедливо говорятъ восточные патріархи въ своемъ „Окружномъ посланіи“ (1848 г.), имѣя въ виду восполненіе римскимъ католицизмомъ символа ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа и *отъ Сына*, что такое восполненіе: 1) „представляетъ какъ-бы несовершеннымъ, темнымъ и неудачнымъ состоявшееся прежде него исповѣданіе единой, соборной и апостольской церкви“; 2) „унижаетъ святыхъ отцевъ перваго вселенскаго никейскаго собора и втораго константинопольскаго, какъ будто они о Сынѣ и Духѣ Святомъ богословствовали не

ленскихъ соборовъ исповѣдуема была вѣра въ исхожденіе Св. Духа и на соборахъ помѣстныхъ,—не только на восточныхъ, но и на западныхъ ¹⁾).

3. *Писанія древнихъ отцевъ и учителей церкви.* Исповѣданіе представителями церкви въ символахъ и на соборахъ догмата объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, безъ допущенія мысли о какомъ либо посредническомъ или виновническомъ участіи Сына въ изведеніи Св. Духа, показываетъ, что таково же должно быть ихъ ученіе объ этомъ догматѣ и въ ихъ собственныхъ писаніяхъ. И это дѣйствительно такъ ²⁾. Древнѣйшіе учителя церкви, какъ восточные, такъ и западные (исключеніе—блаж. Августинъ и западные его почитатели), говоря объ вѣности Св. Духа, согласно исповѣдуютъ вѣчное исхожденіе Св. Духа *отъ Отца*, обычнѣе вовсе *не упоминая* о Сынѣ. Что такихъ свидѣтельствъ дѣйствительно много въ святоотеческихъ писаніяхъ, этого не отвергаютъ даже и тѣ, которые вѣруютъ въ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына. Они только заявляютъ, что формула „отъ Отца исходитъ“ не тождественна съ формулою „отъ одного Отца исходитъ“, и, слѣдовательно, не исключаетъ мысли объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, что у отцевъ церкви не встрѣчается мѣстъ, въ которыхъ бы говорилось, что Духъ Св. „исходитъ отъ одного Бога Отца“, или что Онъ „не исходитъ отъ Сына“, а потому будто бы нельзя утверждать, что древнеотеческимъ и вселенскимъ ученіемъ было ученіе о исхожденіи Св. Духа

совершенно, будто т. е. умолчали о столь важной особенноти двухъ лицъ Божества, между тѣмъ какъ необходимо было изложить всѣ божественныя свойства ихъ противъ аріанъ и македоніанъ; 3) оскорбляетъ отцевъ третьяго, четвертаго, пятаго, шестаго и седьмаго вселенскихъ соборовъ, которые вслухъ всей вселенной провозгласили божественный символъ во всѣхъ отношеніяхъ совершеннымъ и полнымъ,... между тѣмъ какъ нужно было исправить его и дополнить, и такимъ образомъ измѣнить все богословское ученіе вселенскихъ отцевъ“ (§ V, 3—5).

¹⁾ Напр. на соборахъ римскихъ—при Дамасѣ (*Теодор.* Ист. ц. V кн. II гл.) и при Агаѳонѣ (Дѣян. вс. соб. въ р. п. VI т. 117 стр.), на соборѣ 400 африк. епископовъ (V в.), на соборѣ латеранскомъ при папѣ Мартинѣ (649 г.). Самыя исповѣданія помѣстныхъ и вселенскихъ соборовъ приведены у м. Макарія. Догм. Бог. § 41.

²⁾ *Адамъ Зерникавъ* въ своемъ сочиненіи „Объ исхожденіи Св. Духа“ въ подтвержденіе этого и противъ ученія о *Filioque* привелъ до 1000 свидѣтельствъ изъ 57 восточныхъ писателей первыхъ десяти вѣковъ (преимущественно въ I гл.) и 45 западныхъ первыхъ восьми вѣковъ (IV гл.).

отъ одного Отца. Но всѣ такія заявленія не имѣютъ подъ собою прочной исторической опоры. То, конечно, правда, что формула „Духъ Святый исходитъ отъ одного Бога Отца“ въ святоотеческой письменности встрѣчается очень рѣдко. Самъ по себѣ этотъ фактъ однако же нисколько не говоритъ противъ вселенскости ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца. Дѣло въ томъ, что отцамъ и учителямъ древне-вселенской церкви не было особой нужды для утвержденія истины объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Бога Отца употреблять другую формулу, кромѣ библейской: „Духъ Св. исходитъ отъ Отца“, потому что въ этой формулѣ, при обычномъ пониманіи ея, указанная мысль выражается яснѣйшимъ образомъ. Несомнѣнно, что въ святоотеческой письменности и формула: „Сынъ Божій рождается отъ одного Бога Отца“ встрѣчается не чаще формулы: „Духъ Св. исходитъ отъ одного Бога Отца“, и тѣмъ не менѣе нельзя, конечно, сомнѣваться въ томъ, что ученіе о рожденіи Сына Божія отъ одного Бога Отца было вселенскимъ ученіемъ. Такъ точно и по отношенію къ Духу Св.,—пока не появлялось мнѣнія, что Сынъ Божій есть вторая причина или сопричина бытія Духа Святаго, тогда не было для отцевъ и учителей церкви особаго побужденія прибѣгать къ частому употребленію словъ: *одинъ* или *единственный* по отношенію къ Богу Отцу—виновнику вѣчнаго бытія Св. Духа, а большею частію достаточно было говорить языкомъ новаго завѣта и никеопареградскаго символа о виновникѣ бытія Св. Духа, т. е. безъ прибавки ограничительныхъ словъ.

Однако и не употребляя или почти не употребляя ихъ, отцы и учителя древней церкви прямымъ и рѣшительнымъ образомъ выражали мысль объ Отцѣ, какъ *единственно* виновникѣ бытія Св. Духа, съ исключеніемъ всякаго содѣйствія Отцу со стороны Сына въ изведеніи Св. Духа. Сюда прежде всего относятся всѣ тѣ свидѣтельства, которыми утверждается, что въ Божествѣ есть единое начало и единый источникъ—Отецъ, изъ Котораго и Сынъ и Св. Духъ. Такихъ свидѣтельствъ очень много, особенно у восточныхъ отцевъ. Вотъ нѣкоторыя. *Оригенъ* писалъ: „если и Духъ есть Духъ любви, и Сынъ есть Сынъ любви, и Богъ—любовь, то, конечно, надобно разумѣть, что Сынъ и Духъ изъ одного источ-

ника—Отчаго божества“ ¹⁾. По словамъ св. *Василія В.*— „корень и источникъ Св. Духа есть Отецъ“. Богъ остается единымъ, говорятъ *Григорій Б.*, „когда будетъ относить Сына и Духа къ единому виновнику“, т. е. Отцу ²⁾. Св. *Григорій нисскій* разъясняетъ „всѣ человѣческія лица имѣютъ бытіе не отъ одного и того же лица непосредственно, но одни отъ одного, а другія отъ другого... Но не такъ во Св. Троицѣ: ибо отъ одного и того же лица Отца раждается Сынъ и исходитъ Духъ Святой. Посему мы утверждаемъ, что собственно есть одна причина происшедшихъ отъ Него—Богъ, такъ какъ Онъ и существуетъ вмѣстѣ съ Ними“ ³⁾. У *Епифанія*, еп. кипрскаго, говорится: „единъ истинный Богъ потому, что изъ *Единого* единый Единородный и *единый* только Духъ Святой“, или: „не созданъ Отецъ, имѣющій Сына, родившагося отъ Него, а не созданнаго, и Св. Духа, отъ Него же (а не отъ *Нихъ*) исходящаго, и также несотвореннаго“ ⁴⁾. Въ другихъ мѣстахъ древніе учителя утверждали, что свойства лицъ Св. Троицы—свойства несообщимыя, почему принадлежащее Отцу свойство быть началомъ другихъ лицъ уже не принадлежитъ ни Сыну, ни Духу Святому. „Сыну принадлежить, говоритъ, напр., *Григорій Б.*, все, что имѣетъ Отецъ, кромѣ виновности“. Очевидно, такими выраженіями также прямо утверждается то положеніе, что Духъ Св. не исходитъ отъ Сына, исходя отъ Отца. Наконецъ, отцы церкви рѣшительно выражали, что Сынъ и Духъ происходятъ отъ Отца соединенно, совокупно, вмѣстѣ,—Сынъ сораждается съ исходящимъ Духомъ, Духъ соисходитъ съ раждающимъ Сыномъ, а слѣдовательно, Сынъ не есть и не можетъ быть мыслимъ производящею причиною Св. Духа. Такимъ образомъ, нельзя признать справедливымъ утверж-

¹⁾ *Ориг.* На Римл. V гл. Сн. О началахъ, I кн. I, 13. Въ произведеніи „О божественныхъ именахъ“, хотя только приписываемомъ Діонисію ареопагиту, но ему не принадлежащемъ, однако относящемся не позднѣе, какъ къ IV в. христіанства, говорится также: „*единъ источникъ* преестества Божества—*Отецъ*, а *впостаси* въ отношеніи неизреченнаго божественнаго происхожденія не смѣшиваются взаимно“ (2 гл.).

²⁾ См. выше, § 41, стр. 404.

³⁾ *Tract. adv Graecos ex commun. notit.* Сн. Ад. Зерникова. Объ исх. Св. Духа. I т. 83 стр. въ рус. пер.

⁴⁾ *Епиф.* Сл. якорное II. Ер. LXXVI Прот. 8 гл. Аетія. Сн. прот. XIV, 2; прот. XXII, XXXII гл. Аетія и др.

деніе, будто ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ *одного* Отца не находится у учителей древней церкви.

Правда, древніе учителя, особенно IV-го и слѣдующихъ вѣковъ, нерѣдко употребляли выраженія, что Духъ Святый исходитъ (*ἐκπορεύεται*) или есть (*πρόκειται*), или просіяваетъ (*ἐκλάμπει*) отъ Отца *черезъ Сына* (*διὰ Υιοῦ*, per Filium), Но ошибочно было бы видѣть въ этихъ выраженіяхъ мысль о *причинной зависимости* Духа отъ Сына по самому бытію, а предлогъ *черезъ—διὰ* (per) понимать въ смыслѣ указанія на причину посредствующую или вспомогательную, какъ понимаютъ защитники западнаго ученія о Св. Духѣ (Per-Filium и Filioque). Такія представленія, соединяемыя съ указанными выраженіями, могли сложиться на западѣ въ связи съ особеннымъ, выработавшимся здѣсь воззрѣніемъ на божественные акты—рожденія Сына Божія и исхожденія Св. Духа ¹⁾. Подъ влияніемъ блж. Августина, послѣдніе въ западномъ богословіи понимались и доселѣ понимаются, если не во времени, то по крайней мѣрѣ логически *слѣдующими одинъ за другимъ*, такъ что Богъ Отецъ, по западному мышленію, первоначально рождаетъ Сына, а потомъ изводитъ Св. Духа. Сообразно съ такого рода представленіемъ, Сынъ Божій, какъ предшествующій въ Своемъ происхожденіи Духу Святому, дѣйствительно долженъ принять нѣкоторое участіе въ актѣ изведенія Св. Духа. Поэтому и выраженія: Духъ исходитъ, есть, просіяваетъ черезъ Сына, съ этой точки зрѣнія на божественные акты, дѣйствительно, могутъ указывать если не на причинное отношеніе, то по крайней мѣрѣ на посредничество Сына Божія въ актѣ исхожденія Св. Духа. Но если рожденіе Сына Божія и исхожденіе Духа Святаго суть акты одинаково совѣчные, сосуществующіе другъ съ другомъ, а не слѣдующіе одинъ за другимъ,—а это единственно правильная точка зрѣнія уже потому, что ею не вносятся въ отношенія божественныхъ лицъ никакихъ временныхъ представленій,—то, очевидно, выраженія о Св. Духѣ: исходитъ, есть, просіяваетъ черезъ Сына, могутъ указывать и указываютъ не на причинныя отношенія божескихъ

¹⁾ См. проф. Катанскаго. Объ исхожденіи Св. Духа. Хр. Чт. 1893 г. май—іюнь.

актовъ рожденія и исхожденія, а на *совмѣстничество* этихъ актовъ, и предлогъ *διὰ* при этомъ пониманіи выраженій о исхожденіи Духа чрезъ Сына долженъ имѣть значеніе не *черезъ*, а *въ, вмѣстѣ, внутри* ¹⁾. Такое пониманіе соотвѣтствуетъ и особеннымъ обстоятельствомъ времени, при какихъ было положено начало употребленію указанныхъ выраженій. Дѣло въ томъ, что отцамъ IV в., у которыхъ преимущественно встрѣчаются указанные выраженія, отъ нихъ усвоенныя уже и позднѣйшими, приходилось вести борьбу главнымъ образомъ съ аріанами и македоніанами, которые, считая Духа тварію, вмѣстѣ съ тѣмъ признавали Его по достоинству низшимъ Сына, по природѣ чуждымъ Ему и чрезъ это удаленнымъ отъ Него. Это-то обстоятельство и должно было вызвать отцевъ церкви указаннаго періода на особенное раскрытіе ученія о единствѣ природы Сына и Духа и въ силу того о внутренней тѣсной связи между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ. Восточные отцы, напр., Афанасій В., Василій В., Григорій Б., Григорій нисскій, Дидимъ дѣйствительно весьма обстоятельно раскрываютъ эту мысль, рѣшительно заявляя, что „Слово Бога и Духъ отъ Бога неотдѣлимы другъ отъ друга“, какъ выражается *Василій В.* ²⁾, или что „Духъ возсіялъ вмѣстѣ съ Сыномъ“, какъ выражается *Григорій нисскій* ³⁾, или что, наконецъ, „Духъ сопроисходитъ вмѣстѣ съ Словомъ“, какъ выражается *Дидимъ* ⁴⁾, и пр. Вполнѣ естественно изъ такого мышленія восточныхъ отцевъ дѣлать то заключеніе, что выраженіе Духъ исходитъ „чрезъ Сына“ употреблялось и понималось ими не въ смыслѣ причинныхъ отношеній между Сыномъ и Св. Духомъ, а въ смыслѣ сосуществованія между Тѣмъ и Другимъ. Это значеніе и слѣдуетъ потому придавать указанному выраженію въ произведеніяхъ отцевъ IV в. если не во всѣхъ случаяхъ, то въ большинствѣ ихъ. Выработанная этими отцами терминологія усвоена и позднѣйшими отцами, у которыхъ, слѣдовательно, выраженіе

¹⁾ Подробное раскрытіе и обоснованіе этой мысли см. въ вышеуказанномъ изслѣдованіи проф. *Богородскаго*. Уч. св. I. Дамаскина о Св. Духѣ. Нѣкоторые примѣры въ подтвержденіе той же мысли приведены у м. *Макарія*. Догм. Бог. § 46.

²⁾ *Васил.* Пис. 38, къ брату Григорію (VI ч. 89 стр.).

³⁾ Григор. вис. Прот. Евном. I, 27.

⁴⁾ *Дидим.* De Trinit. II, 2.

„через Сына“ въ приложеніи къ исхожденію Св. Духа также указывало на сосуществованіе Сына и Духа, а не на причинныя отношенія Ихъ бытія. Наиболѣе ясное подтвержденіе этому можно находить въ возникшихъ на востокѣ въ V-мъ вѣкѣ недоумѣніяхъ и перепискѣ по поводу употребленнаго св. *Кирилломъ александрійскимъ* (въ IX анаѳем. противъ Несторія) недостаточно опредѣленнаго выраженія о Св. Духѣ, что Онъ есть *собственный* (*ιδιος*) *Сыну*. Блаж. *Теодоритъ* отъ своего лица и отъ лица азійскихъ епископовъ писалъ на это: „если онъ (Кириллъ) называетъ Духа собственнымъ Сыну въ томъ смыслѣ, что Онъ *соествененъ* Сыну и *исходитъ отъ Отца*: то мы съ нимъ согласны и признаемъ изреченіе его православнымъ; если же—въ томъ, будто Духъ *отъ Сына* или *черезъ Сына имѣетъ бытіе* (*ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ πλασθῆναι ἔχειν*), то отвергаемъ это изреченіе, какъ *богохульное и нечестивое*. Ибо вѣруемъ Господу, Который сказалъ: *Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ*“. Защищая себя, Кириллъ отвѣчалъ, что назвалъ такъ Духа Св. не въ смыслѣ, осуждаемомъ Теодоритомъ, а въ томъ, что хотя „*Духъ Св. исходитъ отъ Бога Отца*, по слову Спасителя, но не чуждъ и Сыну, ибо Сынъ имѣетъ все Отчее“¹⁾. По тому-же поводу Кириллъ писалъ: „рѣшительно терпѣть не можетъ, чтобы кто-нибудь потрясалъ вѣру или символъ вѣры, изданный нѣкогда св. отцами никейскими. И рѣшительно не позволимъ ни себѣ, ни кому-нибудь другому измѣнять хоть одно слово, тамъ поставленное, ни пропасть хоть одному слову, помня слова сказавшаго: *не прелагай предѣлъ вѣчныхъ, еже положиши отцы твои* (Притч. 22, 28). Ибо не сами они говорили, а Самъ Духъ Бога и Отца (Мѳ. 10, 20), Который и *исходитъ отъ Него, хотя не чуждъ Онъ и Сына*,—разумѣется относительно сущности“²⁾. Блаж. Теодоритъ и прочіе восточные епископы, получивъ такое объясненіе, единогласно засвидѣтельствовали: „настоящія Кирилловы посланія украшаются евангельскимъ благородствомъ (превосходствомъ), ибо въ нихъ Господь нашъ І. Христосъ признается совершеннымъ Богомъ и

¹⁾ См. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. II т. 170—174 стр. по изд. 1861 г.

²⁾ *Кирил. ал.* Посл. къ еп. антiox. Іоанну, о мирѣ. См. Дѣян. вс. соб. въ р. п. III т., 225—226 стр. по изд. 1863 г.

совершеннымъ человѣкомъ... и Духъ Св. исповѣдуются *не отъ Сына* или *черезъ Сына* имѣющимъ бытіе, но исходящимъ отъ Отца, называется же собственнымъ же Сыну, какъ единосущный Ему“ ¹⁾. Тотъ же св. Кириллъ алекс. писалъ: „вѣруемъ и въ Духа Святаго, истиннаго, владычественнаго, благаго, Утѣшителя, отъ Отца исходящаго, нерожденнаго, ибо одинъ Единородный, и несотвореннаго, ибо нигдѣ въ св. Писаніи не находимъ, чтобы Духъ причислялся къ твари, напротивъ, поставляется наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ. Мы знаемъ, что Онъ исходитъ отъ Отца, но не доискиваемся, какъ исходитъ, держась въ тѣхъ предѣлахъ, которые положили богословы и блаженные мужи“ ²⁾. Еще менѣе основаній видѣть указанія на причинныя отношенія по бытію между Сыномъ и Духомъ въ такихъ выраженіяхъ восточныхъ отцевъ, что Духъ является (*φανεροῦται*), посылается (*πέμπεται*), иногда—просіяваетъ черезъ Сына. Посольство Духа отъ Отца чрезъ Сына относится къ временному явленію Св. Духа въ міръ для облагодатствованія тварей, а не къ внутреннимъ, имманентнымъ отношеніямъ лицъ Св. Троицы. Вообще святоотеческая письменность не представляетъ доказательствъ того, чтобы древне-вселенская церковь вѣровала въ вѣчное исхожденіе Св. Духа не отъ одного Отца, но и отъ Сына. Мысль о какомъ-либо посредническомъ участіи Сына въ вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца если и существовала въ церковномъ сознаніи древне-христіанскаго міра, то въ качествѣ частнаго богословскаго мнѣнія немногихъ и главнымъ образомъ, если не исключительно, среди западныхъ христіанъ.

Особенно важное значеніе для уясненія древне-церковныхъ вѣрованій съ давнихъ поръ усвоилось „Точному изложенію православной вѣры“ св. *И. Дамаскина*. Въ виду этого изложимъ въ главнѣйшихъ чертахъ ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа этого св. отца, дабы видѣть, что древняя церковь, особенно восточная, дѣйствительно одного Отца признавала виновникомъ вѣчнаго бытія Св. Духа.

¹⁾ *Θεόδωρ.* Твор. въ рус. пер. VIII ч. Серг. пос. 1908 г. Письма въ пер. проф. Н. Н. Глубоковского. Пис. 171, къ антiox. еп. ioанну. 302 стр. Сн. пис. 242, стр. 394.

²⁾ *Кирилл. ал.* О Св. Троицѣ, гл. 19 (Хр. Чт. 1847 г. III ч. 39 стр.).

Св. І. Дамаскинъ, согласно съ древнѣйшими учителями, настойчиво внушаетъ признавать во Св. Троицѣ строгое *единоначаліе*. „Вѣруемъ, пишетъ онъ, во единого Отца, *начало и причину* всего, и ни отъ кого не родившагося, Который *одинъ не имѣетъ причины* и не рожденъ; есть Творецъ всего, а Отецъ по естеству одного единственнаго и едиnorodнаго Сына Своего, Господа и Бога и Спасителя нашего І. Христа, и Изводитель (Προβολεύς) Всесвятаго Духа“. „Все, что имѣютъ Сынъ и Духъ, имѣютъ отъ Отца—и самое бытіе. Если бы не было Отца, не было бы ни Сына, ни Духа; и если чего не имѣетъ Отецъ, то не имѣютъ того ни Сынъ, ни Духъ. И *по причинѣ Отца*, т. е. такъ какъ есть Отецъ, есть Сынъ, есть и Духъ; также по причинѣ Отца, Сынъ и Духъ имѣютъ все, что имѣютъ, т. е. потому что Отецъ имѣетъ оное; изъ этого исключается только нерожденность, рожденіе и исхожденіе“. „Отецъ есть одинъ Отецъ и *безначаленъ*, т. е. *безвиновенъ*, потому что ни отъ кого не получилъ бытія; Сынъ есть одинъ Сынъ и не безначаленъ, т. е. не безвиновенъ, ибо Онъ отъ Отца... Св. Духъ есть одинъ Духъ, происходящій отъ Отца, впрочемъ—не по сыновству, а *исхожденіемъ*“¹⁾. Такими представленіями, очевидно, прямо исключается мысль о посредническомъ участіи Сына въ исхожденіи Св. Духа. Тоже предполагается ученіемъ св. отца о *несообщимости* личныхъ свойствъ Отца, Сына и Св. Духа. „Личное свойство, говоритъ онъ, неизмѣняемо. Иначе какъ бы оно оставалось личнымъ свойствомъ, когда бы измѣнялось и сообщалось другому? Если бы Отецъ былъ Сыномъ, то не былъ бы собственно Отцемъ,—ибо собственно Отецъ одинъ; и если бы Сынъ былъ Отцемъ, то не былъ бы собственно Сыномъ,—ибо собственно Сынъ одинъ, одинъ и Духъ Святой“. Поэтому, „что свойственно Отцу, виновнику, источнику, родителю, то и надобно приписывать *одному Отцу*; и что прилично происшедшему отъ Виновника, рожденному Сыну, Слову,... то и надобно приписывать Сыну; и что прилично происшедшему отъ Виновника, исходящему Духу, то и надобно приписывать Св. Духу. Отецъ есть источникъ и вина Сына и Св. Духа, единого только Сына Отецъ, Духа же Свя-

¹⁾ Точн. изд. прав. в. І, 8 (17. 25—26 и 30 стр. по изд. 1855 г.).

таго Изводитель“¹⁾. Наконецъ, I. Дамаскинъ научаетъ представлять рожденіе и исхожденіе въ Богѣ происходящими вѣчно, совмѣстно и одновременно, а слѣдовательно—отъ одного начала и причины, т. е. Отца²⁾.

Но св. I. Дамаскинъ и прямо утверждаетъ, что Духъ Св. не исходитъ отъ Сына. „Сына, говорить онъ, мы не называемъ ни виновникомъ, ни Отцемъ, но говорить, что Онъ отъ Отца, и есть Сынъ Отца; говоримъ также, что *Духъ Св. отъ Отца*, и имеемъ Его Духомъ Отца. *Не говоримъ, что Духъ отъ Сына* (*ἐκ τοῦ Υἱοῦ*), но называемъ Его Духомъ Сына“³⁾. „Духъ есть личное изведеніе изъ Отца, принадлежащій Сыну, *но не изъ Сына*“ (*οὐ ἐξ Υἱοῦ*)⁴⁾. И еще: „Св. Духъ есть Духъ Бога и Отца, какъ исшедшій отъ Него; Онъ также называется и Духомъ Сына, такъ какъ Онъ чрезъ Сына является и сообщается твари, *но не такъ, чтобы Онъ имѣлъ изъ Него Свое бытіе*“ (*ἀλλ' οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ ἔχον τὴν ἑαρξιν*)⁵⁾.

На ряду съ такимъ яснымъ отрицаніемъ виновническаго участія Сына въ изведеніи Св. Духа и у Дамаскина встрѣчаются выраженія, что Духъ Св. исходитъ чрезъ Сына. Таковы, напр.: „Духъ Св. есть Духъ и Сына, но не потому, что изъ Него, а потому, что *чрезъ Него отъ Отца исходитъ* (*δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*). Ибо одинъ виновникъ—Отецъ“⁶⁾. „Я не говорю, что Отецъ не былъ прежде Отцемъ, потомъ сталъ Отцемъ; но Онъ всегда былъ (Отцемъ), имѣя изъ Себя Самого Слово, и *чрезъ Свое Слово Духа Своего изъ Себя исходящаго*“. „Духъ происходитъ (*προῖον*) изъ Отца чрезъ Сына, но не такъ, какъ Сынъ“⁷⁾. Но въ виду яснаго ученія св. отца о томъ, что во Св. Троицѣ одинъ виновникъ упостаснаго бытія—Богъ Отецъ, а Духъ Св. не исходитъ отъ Сына, исходя отъ Отца, также мысли о совмѣстности и одновременности рожденія

1) Тамъ же, I, 8 и 12 (30 и 41 стр.).

2) См. у проф. Богородскаго. Указан. сочин. 45—48 стр.

3) Точн. изд. пр. в. I, 8 (31 стр.).

4) De hymn. Trisag. n. 27. Ibid. 95. Сн. еп. Сильвестра Догм. Бог. § 137.

5) Homil. in Sabbat. sanct. n. 4. Сн. тамъ же.

6) Точн. изд. пр. в. I, 12 (42 стр.).

7) Contr. Manict. n. 5. De Trisag. n. 23. Сн. у еп. Сильвестра, тамъ же.

Сына и исхожденія Св. Духа, при несообщимости личныхъ свойствъ, во всѣхъ приведенныхъ выраженіяхъ правильнѣе видѣть указаніе не на причинную зависимость Св. Духа по бытію отъ Отца, а на совмѣстность ихъ происхожденія отъ Бога Отца, на исхожденіе Св. Духа отъ Отца въ Сына¹⁾. Въ одномъ изъ приведенныхъ мѣстъ и прямѣе дается это повѣсть, ибо въ немъ Св. Духъ сравнивается съ дыханіемъ, исходящимъ изъ устъ Отца одновременно со словомъ (Сыномъ Божиимъ). Въ другихъ же случаяхъ выраженіями о исхожденіи Духа чрезъ Сына указывается не на вѣчное исхожденіе, а на временное исхожденіе Духа въ твореніе при посредствѣ Сына. Таковы, напр., выраженія: „Духъ Св. есть сила Отца, проявляющая сокровенное въ Божествѣ, отъ Отца чрезъ Сына исходящая такъ, какъ знаетъ Самъ Духъ, только не черезъ рожденіе. Почему Духъ Св. и есть совершитель (*τελειουργός*) творенія всѣхъ вещей“²⁾. Та же мысль выражается св. отцемъ и яснѣе, напр.: Духъ Св. есть „Духъ Сына“, ибо „Онъ явился и преподается намъ чрезъ Сына“; Духъ, „во всемъ подобный Отцу и Сыну, отъ Отца исходящій, чрезъ Сына подается и всею тварію пріемлется“³⁾.

§ 44. Ученіе римской церкви объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ и внесеніе его ею въ символъ вѣры. Ученіе старокатоликовъ объ исхожденіи Св. Духа.

Церковь римская, не удовлетворившись ученіемъ откровенія и древней церкви объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца, дополнила это ученіе тѣмъ, будто Духъ Святой исходитъ и отъ Сына (*Filioque*). Это дополнительное ученіе внесено ею и въ никеоцареградскій символъ, съ каковою прибавкою этотъ символъ усвоенъ былъ отъ нея и доселѣ содержится и протестантствомъ. Но ни самое это ученіе, ни измѣненіе символа чрезъ внесеніе въ него этого ученія не могутъ быть ничѣмъ оправданы.

¹⁾ Въ „Точн. изл. пр. в.“ говорится, что Духъ, есть „Духъ, отъ Отца исходящій, и въ Сына почивающій“,—почивающій, „ибо впостаси (Св. Троицы) соединены не такъ, чтобы онъ сливались, но такъ, что одна въ другой пребываютъ и одна другую проникаютъ безъ всякаго смѣшенія и сліянія“. I, 8 (24 и 29 стр.).

²⁾ Точн. изл. пр. в. I, 12 (41 стр.).

³⁾ Точн. изл. пр. в. I, 8 (25 и 31 стр.).

Неосновательность самого ученія.—Нельзя признать истиннымъ самое ученіе западныхъ христіанъ, будто Духъ Св. исходитъ „и отъ Сына“. Оно не имѣетъ для себя основаній ни въ св. Писаніи, ни въ св. Преданіи, заключаетъ и само въ себѣ противорѣчія и несообразности.

I. Въ Писаніи это ученіе не только не содержится ни буквально, ни по духу, но и явно противорѣчитъ яснымъ словамъ Спасителя о Св. Духѣ: *Иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26). А слова Спасителя, безъ сомнѣнія, суть достаточное и совершенное выраженіе истины. Напрасны усилія защитниковъ Filioque устранить или ослабить значеніе этого свидѣтельства указаніемъ на то, что Спаситель не сказалъ, что Духъ Св. исходитъ отъ одного Отца и не исходитъ отъ Сына. Спаситель хотя и не сказалъ, что Духъ исходитъ отъ одного Отца, но это само собою очевидно. Посланіе Духа въ рѣчи Спасителя прямо и рѣшительно отлечено отъ Его исхожденія. Первое поставлено въ нѣкоторую зависимость и отъ Сына (Іоан. 14, 16 и 26), а второе—въ полную зависимость отъ Бога Отца (15, 26). Между тѣмъ если бы Сынъ Божій принималъ какое-либо участіе въ исхожденіи Духа Св. къ бытію, то въ приведенныхъ словахъ не противопологалось бы съ такою очевидностію посланіе и исхожденіе третьяго лица Св. Троицы и послѣднее поставлялось бы въ нѣкоторую зависимость и отъ Сына. О немъ однако совершенно умолчано въ этомъ случаѣ, а это съ достаточной основательностію можетъ быть объясняемо только тѣмъ, что Сынъ—ни въ какомъ смыслѣ не причина бытія Духа Святаго. Не сказано прямо ни здѣсь, ни вообще въ Писаніи, и о неисхожденіи Св. Духа и отъ Сына, какъ не сказано и о Сынѣ, что Онъ рождается отъ одного Отца и не рождается отъ Духа. Но ожидать или желать этого значитъ впадать въ непримиримое противорѣчіе съ самыми основными и обязательными для нашего мышленія требованіями здравой логики. Въ силу ихъ обыкновенно исчисляются и должны исчисляться только *положительные* признаки предмета, а отнюдь не отрицательные, которыхъ можетъ быть безчисленное множество. Потому-то въ Писаніи и сказано со всею ясностію только то, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца, но не перечисляется, отъ кого или отъ чего Онъ не исходитъ. Въ словѣ Божіемъ нѣтъ рѣчи и

о томъ, что Сынъ Божій не происходитъ отъ Духа Святаго. Однако умолчаніе объ этомъ ни для кого не служитъ основаніемъ къ тому, чтобы допускать происхожденіе Сына и отъ Духа.

Прибѣгая къ такого рода лжеистолкованіямъ прямыхъ словъ Спасителя для огражденія ученія о Filioque, защитники этого ученія утверждаютъ, что въ св. Писаніи будто бы есть и положительныя указанія на исхожденіе Духа Св. и отъ Сына. Такія указанія видятъ въ словахъ Спасителя изъ той же бесѣды о Св. Духѣ: *Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца* (Іоан. 15, 26)..., *отъ Моего приметъ* (16, 14)..., *вся, елика имать Отецъ, Моя суть* (16, 15), а также въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ Духъ Св. называется *Духомъ Христа* (Рим. 8, 9), *Духомъ Сына* (Гал. 4, 6). Но только посредствомъ произвольныхъ толкованій и искусственныхъ умозаключеній (софизмовъ) можно приходить къ мысли, будто въ нихъ содержится восполненіе въ смыслѣ Filioque прямого и яснаго свидѣтельства Спасителя объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца.

Къ такимъ умозаключеніямъ дѣйствительно и прибѣгаютъ защитники Filioque при объясненіи указанныхъ мѣстъ.

Такъ, при объясненіи: *Его же Азъ пошлю*, они дѣлаютъ такое умозаключеніе: „если Духъ посылается отъ Сына, то, слѣдовательно, и исходитъ, ибо иначе Сынъ не могъ бы послать Его“. Но такое умозаключеніе подобно слѣдующему: „Писаніе свидѣтельствуетъ, что и Сынъ посылается отъ Духа Св. (Ис. 48, 16; 61, 1; Лук. 4, 18. 21), слѣдовательно, и рождается отъ Него“.. Не такова, значить, мысль этихъ словъ. Посланичество не то же, что исхожденіе; оно относится къ вѣншей дѣятельности Божіей, которая обща у единосущной Троицы. Посему-то посланичество Духа и усвоается не только Отцу, но и Сыну. Впрочемъ и по отношенію къ посланичеству не одинаково отношеніе къ Духу Отца и Сына. Сынъ посылаетъ Духа, какъ Богочеловѣкъ и Искушитель, воспріимлющій Его отъ Отца и пріобрѣтшій на то право Своими крестными заслугами; Ему, какъ Богочеловѣку, за претерпѣніе смерти увѣнчанному славою и честію (Евр. 2, 9), *дадеся*, конечно, Отцемъ Его небеснымъ, *всяка власть на небеси и на земли* (Мѡ. 28, 18),—власть и посылать Св. Духа въ міръ. Отецъ же, будучи началомъ, причиною и источ-

никомъ Божества, посылаетъ Духа, какъ вѣчно исходящаго отъ Него, и посылаетъ *во имя* Христа Искупителя: *Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое* (Іоан. 14, 26).

Выраженіе Спасителя въ той же бесѣдѣ: *отъ Моего пріиметъ*, поясняютъ такъ: „отъ Меня, т. е. отъ Моего существа пріемлетъ бытіе, иначе—исходитъ“. Извращеніе мысли въ словахъ Спасителя ясно. За выраженіемъ—*отъ Моего пріиметъ* въ рѣчи Спасителя слѣдуетъ: *и возвѣститъ вамъ*. Очевидно, такимъ образомъ, что Духъ Св. пріиметъ отъ Сына Божія, Который уже былъ Учителемъ апостоловъ, то, что возвѣститъ имъ, т. е. истину и ученіе, какъ о томъ и выше сказано (13 ст.); но это относится не къ вѣчному происхожденію въпостаси Духа Св., а къ внѣшней дѣятельности Божіей. Къ тому же и будущая форма глагола: *пріиметъ* (*λήψεται*), а не *пріемлетъ*, показываетъ, что здѣсь рѣчь не о происхожденіи Св. Духа, не о личномъ Его свойствѣ, которымъ Онъ обладаетъ отъ вѣчности.

При объясненіи словъ: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, разсуждаютъ такъ: „Отецъ имѣетъ свойство изводить Духа Св., слѣдовательно, тоже свойство имѣетъ и Сынъ“. Но если бы такое разсужденіе было согласнымъ съ откровеніемъ, то слѣдовало бы признать согласнымъ съ нимъ и такое: „Отецъ имѣетъ свойство быть нерожденнымъ ни отъ кого, слѣдовательно, и Сынъ не рожденъ ни отъ кого... Отецъ имѣетъ свойство рождать Сына, слѣдовательно, и Сынъ имѣетъ свойство рождать Сына“... Съ другой стороны, такъ какъ Самъ Сынъ сказалъ Отцу: *вся Моя Твоя суть* (Іоан. 17, 10), а Онъ имѣетъ свойство рождаться отъ Отца, то, въ случаѣ признанія вѣрности приведеннаго поясненія, нужно будетъ признать справедливымъ и такое заключеніе, что и Отецъ имѣетъ свойство рождаться отъ Отца, равно и такое: воплощеніе принадлежитъ Сыну, слѣдовательно, принадлежитъ оно и Отцу. Но такъ какъ такіа заключенія и разсужденія крайне несообразны, то слова Спасителя: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, необходимо понимать съ ограниченіемъ, именно: только о томъ, что касается существа божественнаго, которое обще у всѣхъ лицъ Св. Троицы, но не о личныхъ свойствахъ, которыя принадлежатъ каждому изъ нихъ исключи-

тельно и несообщимы другому лицу; иначе мы впадемъ въ савелліанизмъ, сольемъ божескія гипостаси.

Не менѣе произвольны и умозаключенія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына изъ наименованій Его *Духомъ Сына*, *Духомъ Христовымъ*. Такъ Онъ именуется не потому, что происходитъ отъ Сына, а по единосущію съ Нимъ („не чуждъ Сыну“, „собственъ Сыну“, какъ говорили отцы церкви), потому далѣе, что Онъ есть тотъ самый Духъ, который постоянно почивалъ во Христѣ и исполнялъ Его, какъ нашего Искупителя (Ис. 11, 2. 3), и, наконецъ, потому, что ниспосылается на насъ ради заслугъ Христовыхъ. Духъ Сына, Духъ Христа, Онъ, слѣдовательно, вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ Онъ называется *Духомъ Отца* (Мѣ. 10, 20), какъ отъ Него исходящій. Римское умозаключеніе, что если Онъ называется Духомъ Отца потому, что исходитъ отъ Отца, то значить по той же причинѣ, т. е. по причинѣ исхожденія, называется и Духомъ Сына, ничѣмъ не можетъ быть оправдано.

Вообще же, при взглядѣ на доказательства изъ Писанія, представляемыя въ защиту Filioque, нельзя не придти къ убѣжденію, что самое это ученіе образовалось независимо отъ Писанія и лишь потребность обосновать его на Писанія вынуждаетъ искать въ Писаніи подтверждающихъ его свидѣтельствъ, а за отсутствіемъ таковыхъ,—прибѣгать къ явно насильственнымъ толкованіямъ изреченій Писанія. Кромѣ представленныхъ примѣровъ, подтвержденіемъ этого можетъ служить то, что иные изъ защитниковъ Filioque даже и слова—*Иже отъ Отца исходитъ* приводятъ въ доказательство исхожденія Св. Духа и отъ Сына, объясняя ихъ такъ: Отецъ и Сынъ едино по существу, и все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ, а посему если Духъ исходитъ отъ Отца, то и исходитъ и отъ Сына. Тоже можно видѣть и изъ увѣренія нѣкоторыхъ, что ученіе о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына содержится въ словахъ евангелія: *и сіе рекъ* (Христосъ), *дуну, глагола имъ: примите Духъ Святъ* (Іоан. 20, 22). При подобномъ толкованіи Писанія, очевидно, можно доказывать какую угодно мысль, напр., и ту, что Духъ Св. происходитъ и отъ апостоловъ, ибо и апостолы изводили Духа (Дѣян. 8, 18). Такой способъ толкованія Писа-

ніа богословами римской церкви примѣняется впрочемъ по отношенію не только къ *Filioque*, но при обоснованіи и всѣхъ другихъ отступленій римской церкви отъ древне-церковнаго ученія.

II. Не имѣетъ основаній для себя ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына и въ *св. Преданіи*. Мысль, что Духъ Св. исходитъ и отъ Сына, явилась только съ V вѣка въ качествѣ частнаго мнѣнія или вѣрованія немногихъ и то у однихъ западныхъ писателей, догматомъ-же не признавалась на самомъ западѣ даже до IX столѣтія. *Максимъ исповѣдникъ* († 662 г.) въ своемъ письмѣ къ пресвитеру Марину свидѣтельствуетъ, что латинскіе богословы его времени, т. е. VII вѣка, учили о Св. Духѣ согласно съ восточными, именно подъ исхожденіемъ Его и отъ Сына разумѣли временное посланничество или нисхожденіе (*προϊέναι*) Его въ міръ, а вѣчное исхожденіе относили къ одному Отцу. Даже въ IX в. *Анастасій библіотекаръ* въ этомъ смыслѣ склоненъ былъ объяснять ученіе западной церкви своего времени о *Filioque* ¹⁾. Доказательства, представляемыя западными въ подтвержденіе того, будто ученіе объ исхожденіи Св. Духа и

¹⁾ Успокоивая восточныхъ христіанъ, смутившихся тѣмъ, что на западѣ стали учить объ исхожденіи Духа и отъ Сына, *Максимъ* писалъ пресвитеру Марину слѣдующее: „они (западные) приводили въ свое оправданіе изреченія латинскихъ отцевъ, а также Кирилла алекс. (содержащіяся) въ священномъ толкованіи, написанномъ имъ на св. евангелиста Іоанна. Этимъ они обнаружили, что не представляютъ Сына *причиною* Святаго Духа, ибо знаютъ, что *одинъ Отецъ есть причина Сына и Духа*, Одного по рожденію, Другого по исхожденію, но лишь показываютъ, что Онъ черезъ Него *нисходитъ* (*προϊέναι*), обозначая такимъ образомъ сродство и безразличіе сущности“. Слово „нисходитъ“ скорѣе всего обозначаетъ здѣсь посредствованіе Сына въ посланничествѣ Духа въ міръ, а не въ Его вѣчномъ происхожденіи отъ Отца. „Мы, говоритъ *Анастасій библіотекаръ* (IX в.), перевели изъ письма св. Максима, писаннаго къ пресвитеру Марину, мѣсто объ исхожденіи Св. Духа, гдѣ онъ даетъ понять, что напрасно спорятъ съ ними греки, такъ какъ мы не считаемъ Сына *причиною*, или *началомъ* Духа Святаго, какъ они думаютъ, но, зная единство существа Отца и Сына, исповѣдуемъ, что какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, исходитъ Духъ Святой, *разумѣя подъ исхожденіемъ только посланіе*, онъ (св. Максимъ) благоразумно переводитъ и свѣдущихъ въ томъ и другомъ языкахъ склоняетъ къ миру, то есть, научаетъ и насъ и грековъ, что въ вѣкоторомъ отношеніи Духъ исходитъ, а въ другомъ не исходитъ отъ Сына, —и показываетъ, какъ трудно идиотизмъ одного языка перевести на другой“. Св. *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. II т. § 136.

отъ Сына—ученіе древне-церковное, на самомъ дѣлѣ не доказываютъ этого. Это достаточно ясно и неоспоримо показано богословами восточной церкви. Такъ, *свидѣтельства, приводимыя изъ писаній древнихъ отцевъ и учителей церкви въ доказательство древности этого ученія, частію явно искажены и повреждены* ¹⁾, частію не настолько ясны и опредѣленны, чтобы неопровержимо доказывать, будто древніе отцы учили о Духѣ Св. такъ, какъ нынѣ учитъ римская церковь, частію неправильно объясняются, а инныя даже вовсе не принадлежатъ тѣмъ древнимъ учителямъ, которымъ усвояются (изъ подложныхъ или не подлинныхъ произведеній) ²⁾. Прямые и подлинныя свидѣтельства объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына находятся только у писателей *западныхъ*, и то начиная съ Августина и у его почитателей, но имъ, очевидно, можно усвоить значеніе не болѣе, какъ только частнаго мнѣнія, а не общецерковнаго вѣрованія или догмата. До времени же блаж. Августина если и употреблялось у нѣкоторыхъ изъ западныхъ церковныхъ писателей выраженіе объ исхожденіи Св. Духа: *ex Patre et Filio* (изъ Отца и Сына), то оно было лишь неточною передачею восточнаго: отъ Отца *черезъ Сына* (*δι' Υιού*).

Такъ же мало доказательными являются и ссылки на ученіе *соборовъ*. На вселенскихъ соборахъ ученіе о Св. Духѣ было исповѣдуемо по никеицареградскому символу; тоже было и на древнихъ помѣстныхъ соборахъ, и не только восточныхъ, но и западныхъ. Въ подтвержденіе ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына могутъ быть указываемы и указываются только на *соборы толедскіе* и другіе бывшіе въ Испаніи, вносившіе въ свои исповѣданія вѣры *Filioque*, и на *соборъ ахенскій* при Карлѣ великомъ въ 809 г. Но всѣ эти соборы—соборы по-

¹⁾ Примѣры этого во множествѣ приведены у Ад. Зерникова, (до 100), а за нимъ у Теофана Прокоповича, Ир. Фальковского въ его „Богословіи“. Можно видѣть то же у м. Филарета, въ „Разгов. между испытующимъ и увѣреннымъ“, и у м. Макарія, въ Догм. Бог. § 46. Въ поврежденіи текста древнеотеческихъ твореній обвиняли латиняны многіе и изъ западныхъ ученыхъ. Тѣмъ не менѣе римскіе богословы и доселѣ не избѣгаютъ пользоваться этими поврежденіями.

²⁾ Доказательства этого представлены во многихъ изъ вышеуказанныхъ сочиненій о личномъ свойствѣ Св. Духа. См. 412 стр. примѣч. Св. окр. посл. вост. патр. 1848 г. § V, 13.

мѣстные, бывшіе на одномъ западѣ, и притомъ поздніе, а потому не могутъ служить свидѣтельствомъ постоянного вѣрованія церкви въ исхождение Духа и отъ Сына ¹⁾. Не большее значеніе имѣетъ и ссылка на соборы *ліонскій* (1274 г.) и *флорентійскій* (1439 г.), на которыхъ будто бы и греки исповѣдали вмѣстѣ съ латинами правоту ученія латинскаго о Св. Духѣ и согласіе его съ ученіемъ древней нераздѣльной церкви, равно утвердили и прибавленіе къ символу *Filioque*. По своему характеру, цѣли и побужденіямъ оба эти собора вовсе не вселенскіе соборы, и не были приняты ни въ свое время, ни послѣ всею православною церковію, а были приняты въ началѣ, со стороны грековъ, только весьма немногими измѣнниками православія и при томъ большею частію по принужденію; вселенскими они именуются западными писателями совершенно неосновательно ²⁾.

III. Наконецъ, и *само въ себѣ* западное ученіе о Св. Духѣ *заключаетъ многія несообразности*. Такъ, этимъ ученіемъ, какъ

¹⁾ Защитники *Filioque* указываютъ, между прочимъ, на VII-й всел. соборъ, на которомъ было читано и одобрено „Посланіе“ *Тарасія*, патр. констант., къ восточнымъ патріархамъ, а въ этомъ посланіи о Св. Духѣ сказано: „вѣрую... въ Духа Св., Господа животворящаго, *отъ Отца чрезъ Сына исходящаго*“ (Дѣян. всел. соб. въ р. п. VII т. 95 стр. по изд. 1891 г.). Но соборъ исповѣдалъ свою вѣру по никео-цареградскому символу (тамъ же. 284 стр.). Невозможно допустить, чтобы и патр. Тарасій употребилъ выраженіе: „*τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται δι' Υἱοῦ*“ въ смыслѣ указанія на причинную зависимость Св. Духа отъ Сына. Гораздо вѣроятнѣе понимать это выраженіе или въ смыслѣ *совмѣстничества* Св. Духа съ Сыномъ по происхожденію отъ Отца, или въ смыслѣ *временнаго посланничества* Св. Духа чрезъ Сына. На западѣ, правда, еще во времена Карла великаго понято было выраженіе патр. Тарасія въ смыслѣ указанія на причинную зависимость Духа Св. отъ Сына по бытію, но это произошло, по мнѣнію старо-католическаго проф. Лянгена, потому, что Карлъ желалъ во что бы ни было унижить авторитетъ VII всел. собора и нашелъ въ указанномъ выраженіи поводъ для этого. Св. Сборникъ протоколовъ общ. люб. дух. просв. Сиб. 1875—76 г. II ч. 129 стр.

²⁾ Ліонскій соборъ признается на западѣ XIV-мъ вселенскимъ, а флорентійскій—XV всел. соборомъ. О ліонскомъ соборѣ см. ст. іером. *Владимира* (Никольскаго). Ліонская унія (Пр. Об. 1867, XXIII—XXIV), также у проф. *Остроумова* въ Оч. прав. церкв. права, § 42, 8. О флорент. унії: *А. В. Горскаго*. Ист. флор. собора. Москва, 1847 г. Проф. *Остроумова*, тамъ-же § 42, 10—12. *Н. Делекторскаго*. Флор. унія и вопросъ о соединеніи церквей въ древней Руси (Странникъ, 1893 №№ 9—10). См. еще въ III т. „Прав. Догм. Бог.“ 727—28 стр.

указывалъ еще патр. Фотій, вводится во Св. Троицу *два начала*: одно для Сына и Св. Духа, а другое для Св. Духа—Отецъ и Сынъ, и такимъ образомъ единоначаліе раздѣляется на двоеначаліе, чѣмъ нарушается догматъ о единствѣ Божіемъ ¹⁾. При томъ же ни откуда не видно и не слѣдуетъ, для чего бы Духъ Св. исходилъ и отъ Сына, когда одинъ Отецъ есть *достаточная причина* исхожденія Св. Духа. Самодостаточность Отца въ дѣлѣ изведенія Св. Духа къ бытію ученіемъ о Filioque, очевидно, отвергается ²⁾. Далѣе, оно ведетъ къ мысли о *последовательности во времени* рожденія и исхожденія въ Богѣ, къ признанію, что Отецъ первоначально раждаетъ Сына, а Духъ Св. исходитъ отъ Отца и уже родившагося Сына, слѣдовательно, *послѣ Сына*. Но всякая преемственность моментовъ времени по отношенію къ актамъ, совершающимися во глубинѣ безвременнаго божественнаго существа, всякая постепенность или послѣдовательность во времени по отношенію къ бытію божескихъ въпостасей, конечно, должна быть отвергнута; такая послѣдовательность возможна и есть на самомъ дѣлѣ только въ проявленіяхъ или откровеніяхъ міру лицъ Св. Троицы. Въ связи же съ непризнаніемъ или просто колебаніемъ истины объ одинаковой совѣчности рожденія и исхожденія въ Богѣ колеблется и нераздѣльно связанная съ нею истина *единосущія* лицъ Св. Троицы. Защитники Filioque, конечно, могутъ сказать и говорятъ, что они отстаиваютъ не хронологическій, но логическій порядокъ исхожденія Св. Духа *послѣ* рожденія Сына и потому не имѣютъ въ виду отрицать совѣчность лицъ Св. Троицы. Но логическій порядокъ, такъ или

¹⁾ Патр. *Фотія*. Окр. посл. къ алекс. и прочимъ патр. престоламъ (рус. пер. въ Дух. Бес. 1859, VI т. и у прот. Иванцова-Платонова. Римскій католицизмъ. Москва. 1869 г., ч. 1, 229 стр.). *Его-же*. Сл. тайнов. о Св. Духѣ. 12. 14 гл.

²⁾ „Отецъ достаточная причина созданія и всѣхъ тварей, а между тѣмъ соучастниками творенія ихъ являются Сынъ и Духъ Святый“,—указываютъ филиоквисты въ отвѣтъ на это. Но твореніе міра есть проявленіе „внѣшней“ дѣятельности Бога. Въ ней не могли не принимать участія всѣ лица Св. Троицы сообразно съ ихъ личными свойствами. Вопросъ же о рожденіи Сына и объ исхожденіи Св. Духа относится къ внутренней жизни Самого Божества. Какъ достаточной причиной сотворенія міра является единый Богъ, во Св. Троицѣ (безъ какого-либо гностическаго „димиурга“), такъ въ дѣлѣ рожденія Сына и исхожденія Духа достаточною причиною является Богъ Отецъ.

иначе не опирающийся на хронологическую последовательность,— ничто неудобоприемлемое для здравого мышления. Если ить хронологических „прежде“ и „послѣ“, Отецъ, Сынъ и Духъ одинаково совѣчны, то не должно быть и допускаемаго филоквистами логическаго предшествованія, или, какъ выражаются нѣкоторые изъ нихъ, „логическаго преимущества“ Сына предъ Духомъ въ дѣлѣ исхожденія. Можно усматривать въ этомъ ученіи и другія несообразности, напр., *сляніе впостасей Отца и Сына* (савеліанизмъ), ибо имъ допускается между Ними, вопреки древнеотеческому ученію о несообщимости личныхъ свойствъ лицъ Св. Троицы, кромѣ единства по существу, какое то особое соединеніе, вслѣдствіе котораго эти два лица единымъ, какъ говорятъ, и нераздѣльнымъ дѣйствіемъ изводятъ изъ Себя Духа Св. и служатъ для Него уже не двумя началами или виновниками, а однимъ началомъ, однимъ виновникомъ;—мысль о *большемъ единствѣ Отца съ Сыномъ*, чѣмъ Духа съ Отцемъ, вопреки вѣрованію церкви въ такое же единеніе Духа съ Отцемъ, какъ единеніе съ Нимъ Сына (только по существу) и др. ¹⁾.

Невозможность обосновать ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына ни на св. Писаніи, ни на св. Преданіи побуждаетъ защитниковъ этого ученія, какъ извѣстно, искать опоры для этого ученія въ чисто *разсудочныхъ соображеніяхъ*. Воззрѣніе, что церковь можетъ возводить на степень догматовъ мнѣнія, добытыя ею посредствомъ ученыхъ изысканій, независимо отъ того, признавались ли они догматами въ древней церкви, имѣло значительное вліяніе и на самое возведеніе на степень догмата ученія о Filioque, существовавшего первоначально какъ частное мнѣніе ²⁾. Сохраняется это воззрѣніе римскою церковію въ полной силѣ и до нашихъ дней, почему разсудочнымъ соображеніямъ и нынѣ усволяется значеніе опоръ для догмата объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Въ качествѣ такихъ опоръ указываютъ, напр., что

¹⁾ Эти и многія другія несообразности западнаго уч. о Св. Духѣ указаны у блж. патр. *Фотія*. Приводятся и у митр. *Макарія* въ Догм. В. § 48.

²⁾ Это воззрѣніе довольно ясно выражено въ письмѣ къ Льву III отъ лица ахенскаго собора и Карла в. Раздѣлялъ его и самъ папа Левъ III, какъ показываетъ отвѣтъ его на вопросъ послѣдовъ ахенскаго собора: необходимо ли вѣрованіе въ Filioque для спасенія? См. у еп. *Сильвестра*. Оп. Догм. Богослов. § 144.

въ откровеніи вѣстасныя отношенія подчиняются ненарушиму порядку послѣдовательности, нами выражаемому словами: *первое* лице, *второе* лице и *третье* лице, или—Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Этотъ числительный порядокъ божескихъ вѣстасей есть будто-бы въ тоже время и послѣдовательный порядокъ *происхожденія* втораго и третьаго лицъ Св. Троицы, а не послѣдовательный лишь порядокъ *откровенія* людямъ лицъ Св. Троицы, какъ учить о томъ само слово Божіе (напр. Евр. 1, 1—2; Іоан. 7, 39; 16, 16 и 36; Дѣян. 2, 1—4 и др.). А отсюда уже дѣлается заключеніе, что Сынъ имѣетъ „логическое преимущество“ предъ Св. Духомъ въ порядкѣ происхожденія и Духъ Св. долженъ быть представляемъ произведеніемъ перваго и втораго лица Св. Троицы. Подобными же опорами для догмата о *Filioque* являются разсужденія, что посольство Духа чрезъ Сына есть внѣшнее выраженіе внутреннихъ и зависимыхъ по бытію отношений Духа къ Сыну, что вообще внѣшняя дѣятельность Божескихъ лицъ стоитъ въ неразрывной связи съ внутренними и имманентными Ихъ отношеніями между Собою, что *Filioque*, хотя его не было на первыхъ порахъ въ ученіи церкви, есть необходимое логическое развитіе церковнаго ученія объ единосущіи Сына съ Отцемъ и Духа съ Сыномъ и т. п. Но, очевидно, совершенно незаконно и неумѣстно усвоить разуму такое значеніе, чтобы въ зависимость отъ него поставлять самую судьбу истинъ вѣры, какъ догматовъ, особенно такихъ, каковъ догматъ о Св. Троицѣ (Прав. испов. 1 ч. 10 вопр.).

Примѣчаніе. Отсутствіе основаній для ученія объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ въ св. Писаніи и св. Преданіи, при воззрѣніи, что догматы вѣры могутъ быть основываемы и на чисто разсудочныхъ соображеніяхъ, отражается, между прочимъ, и на самомъ изложеніи догмата о Св. Троицѣ *въ катихизисахъ римской церкви*. Вотъ образецъ такого изложенія въ одномъ изъ римскихъ катихизисовъ: „мы вѣруемъ, что Богъ, какъ духовное безконечно-разумное существо, познаетъ Самого Себя, и, какъ существо совершеннѣйшее, познаетъ Себя самымъ совершеннымъ образомъ. Отъ этого рождается Логосъ, или Слово внутреннее, чрезъ которое Богъ говоритъ Самому Себѣ все то, что Онъ есть, и является или изображаетъ Себя такимъ, каковымъ есть. Вотъ почему Слово называется Образомъ (Изображеніемъ) существа Божія. Оно

именуется еще Сыномъ Божиимъ, потому что Слово это рождается отъ существа Божія. Итакъ, всё эти имена: Сынъ. Слово, Образъ Отца, Премудрость означаютъ одно и тоже, т. е. второе лице Божіе; первое же лице именуется Отцемъ, Началомъ, или просто Богомъ, Господомъ... Богъ, зная Себя столь совершеннымъ, какъ Онъ есть, въ точности, долженъ непремѣнно имѣть въ Себѣ удовольствіе и любить Себя любовію совершенною,—отъ этого происходитъ Духъ Святый, называемый также Любовію Божіею; и какъ Сынъ не менѣе любить Отца, какъ Отецъ Сына, то и Духъ Св. есть Любовь общая одному и другому, слѣдовательно, происходитъ отъ одного и другого... Мы имѣемъ одну душу, въ которой мы видимъ три различныя силы: умъ, мысль и любовь. Умъ рождаетъ мысль—вотъ образъ Отца; мысль рождается отъ ума—вотъ образъ Сына; и наконецъ, любовь, происходящая нѣкоторымъ образомъ отъ ума и мысли—вотъ образъ Св. Духа“¹⁾. Подобное изложеніе догмата ведетъ къ совершенно раціоналистическимъ представленіямъ о Троицѣ: личное бытіе Сына и Св. Духа исчезаютъ, Сынъ является какъ самосознаніе Отца, а Духъ Св. какъ Его любовь, т. е. представленіе о личномъ бытіи и свойствахъ превращается въ представленіе отвлеченныхъ качествъ самосознанія и любви въ Богѣ.

Незаконность измѣненія сѣмвола вѣры.—Исказивъ вселенское ученіе о личномъ свойствахъ Св. Духа, римская церковь внесла это искаженіе и въ никеопареградскій сѣмволъ вѣры. Поэтому восьмой членъ этого сѣмвола въ ней читается такъ: „(вѣрую) и въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, *Иже отъ Отца и Сына исходящаго* (qui a Patre Filioque procedit)“. Но такое измѣненіе сѣмвола ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Дѣлать этого церковь римская не имѣла права даже и въ томъ случаѣ, если бы ученіе о Filioque было истинною, а не заблужденіемъ, ибо древне-вселенская церковь признавала этотъ сѣмволъ неприкосновеннымъ, не подлежащимъ никакимъ измѣненіямъ, въ видѣ ли сокращеній или прибавленій²⁾. Поэтому и сама она не

¹⁾ Стацевича Д. Простр. р.-католич. катихизисъ. Кіевъ. 1889 г. 24 стр.

²⁾ III-й вселенскій соборъ опредѣлилъ: „да не будетъ позволено никому произносить, или писати, или слагати иную вѣру, кромѣ опредѣленной отъ святыхъ отцевъ, въ *Никей градѣ*, со Святымъ Духомъ собравшихся. А которые дерзнутъ слагати иную вѣру, или представляти, или предлагати хотящимъ обратитися къ познанію истины, или отъ язычества, или отъ іудейства, или отъ какой бы то ни было ереси: таковыя, аще суть

дѣлала къ нему никакихъ добавленій, хотя поводы къ тому во времена вселенскихъ соборовъ и открывались, напр., на III-мъ вселенскомъ соборѣ—для внесенія въ символъ словъ „Приснодѣвмы и Богородицы“, на IV-мъ — ученія о двухъ естествахъ, на VI-мъ—о двухъ воляхъ во Христѣ. Тѣмъ болѣе, конечно, незаконно внесеніе въ символъ ученія ложнаго, мнѣнія частнаго, а не всеобщаго вѣрованія церкви. Преступность этого тѣмъ болѣе усиливается, что церковь римская—церковь *частная* (помѣстная), а дополненіе ея допущено въ символѣ церкви *вселенской*, и при томъ,—самовольно, безъ сношенія съ церковію вселенскою, потому впрочемъ безъ сношенія, что согласія на искаженіе символа не могло послѣдовать со стороны вселенской церкви. Сознаніе непозволительности измѣнять символъ довольно долгое время не чуждо было даже и представителямъ самой западной церкви. Папа Левъ III хотя повидимому и раздѣлялъ ученіе о Filioque, но рѣшительно отвергъ предложеніе послѣдовъ ахенскаго собора прибавить къ символу это слово. Для охраненія въ цѣлости символа на будущія времена онъ приказалъ вырѣзать его на двухъ серебряныхъ доскахъ (на одной—по гречески, а на другой—по латыни) безъ всякаго прибавленія, и положилъ ихъ въ храмъ при гробницѣ апостоловъ Петра и Павла, какъ бы подъ ихъ защиту, съ такою подписію: „я, Левъ, положилъ это по любви къ православнои вѣрѣ и для охраненія ея“ (haec Leo posui ex amore et cautela orthodoxae fidei). Событіе это—безспорная историческая дѣйствительность, удостовѣряемая и р.—католическими писателями. Папа Іоаннъ VIII въ посланіи къ патріарху Фотію назвалъ даже „сообщниками Іуды“ тѣхъ, которые впервые внесли это прибавленіе въ символъ, обѣщавъ искоренить самое это мнѣніе, допущенное „по безразсудству“, просилъ только дать на это нѣкоторое время, такъ какъ мнѣніе уже глубоко укорени-

епископы, или принадлежать къ клиру, да будутъ чужды. епископы епископства, и клирики клира: аще же міряне, да будутъ преданы анаемѣ“ (7 пр.; см. VI всел. соб. 1 пр.) По *буквѣ* это опредѣленіе касается *никейскаго символа*, т. е. „318 отецъ“. Но древне-церковнымъ сознаніемъ сила этого правила была простираема и на символъ никео-цареградскій, потому что онъ „въ совершенствѣ учить, чему должно, объ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ“. См. выше 312 стр.

лось ¹⁾. Легаты Иоанна VIII на константинопольскомъ соборѣ 879 г. (во храмѣ Св. Софіи), вмѣстѣ съ греческими епископами (числомъ 383) и представителями всѣхъ восточныхъ патріарховъ, произнесли анафему противъ тѣхъ, кто дерзнулъ бы повреждать святой символъ вѣры своими прибавленіями ²⁾.

Въ заключеніе приведемъ сужденіе восточныхъ патріарховъ о внесенномъ римскою церковію во вселенскій символъ новомъ ученіи. Показавъ несостоятельность этого ученія предъ судомъ откровенія и древней церкви и незаконность измѣненія символа, восточные патріархи пишутъ: „единая, святая, соборная и апостольская церковь, слѣдуя святымъ отцамъ восточнымъ и западнымъ, какъ древле при отцахъ нашихъ возвѣщала, такъ и нынѣ вновь возвѣщаетъ соборнѣ, что сіе нововведенное мнѣніе, будто Духъ Святый исходитъ отъ Отца и Сына, есть сущая ересь, и послѣдователи его, кто бы они ни были, еретики по соборному опредѣленію святѣйшаго папы Дамаса ³⁾; составляющіяся изъ нихъ общества суть общества еретическія, и всякое духовное *богослужебное* общеніе съ ними православныхъ чадъ соборной церкви—беззаконно, по силѣ особенно 7-го прав. III-го всел. собора“ (Окружн. посл. 1848 г. § V, 15).

¹⁾ Это посланіе п. *Иоанна VIII* къ п. Фотію въ рус. пер. см. въ Дух. Бес. 1859 г. VII т. 2—4 стр.

²⁾ Въ опредѣленіи этого собора, авторитетъ котораго въ греческой церкви ставится наравнѣ съ авторитетомъ вселенскихъ соборовъ, сказано: „если же кто дерзнетъ начертать другое изложеніе вѣры, кромѣ сего св. символа, который изначала отъ блаженныхъ и св. отцевъ дошелъ до насъ, дерзнетъ называть что-либо свое опредѣленіемъ вѣры и унижать достоинство исповѣданія оныхъ богопросвѣщенныхъ мужей, *включать* въ него собственныя изобрѣтенія и выдавать его вѣрнымъ или тѣмъ, которые недавно обратились отъ какой-либо ереси, за общее ученіе вѣры, или дерзновенно покусятся повредить поддѣльными словами, *прибавленіями* и убавленіями древность сего святого и уважаемаго образца вѣры: то по опредѣленію нынѣ, а равно и *прежде насъ* отъ св. вселенскихъ соборовъ возвѣщенному, если таковой имѣетъ священный санъ, подвергнется всеконечному изверженію, а если мірянинъ—анаемѣ“. Св. проф. *Остроумова*. Оч. прав. церк. права. 225 стр. См. также Воскр. Чт. 1840 г. 400 стр., у *Муравьева*. Правда вселен. церкви, и архим. *Инокентія*. Облич. Бог. II т. § 115.

³⁾ Римскій соборъ при папѣ Дамасѣ, исповѣдавъ исхождение Св. Духа *отъ Отца*, сдѣлалъ именно такое опредѣленіе: „Кто объ Отцѣ и Сынѣ мыслить право, а о Духѣ Св. не право, тотъ еретикъ“. Исп. вѣры, по-славное Дамасомъ къ еп. ессал. Павлину. Сн. м. *Макарія*. Догм. Бог. § 44.

Ученіе старокатоликовъ.—Ученіе о Filioque такъ твердо укоренилось въ сознаніи западныхъ христіанъ, что не могли и не могутъ доселѣ вполнѣ отрѣшиться отъ него и старокатолики, хотя они при самомъ своемъ отдѣленіи отъ римской церкви заявили, что желаютъ содержать ученіе древней нераздѣльной церкви. На боннскихъ конференціяхъ (1774—1875 г.) они признали за истину то положеніе, что „касательно исхожденія Св. Духа и не можетъ быть *никакого другаго догмата*, кромѣ содержащейся въ никеоцареградскомъ символѣ истины: Духъ отъ Отца исходитъ, что поэтому въ западной церкви незаконно сдѣлано къ символу прибавленіе Filioque и что, слѣдовательно, это прибавленіе должно быть устранено изъ области догматическихъ истинъ“ ¹⁾. Последнее опредѣленіе боннскихъ конференцій немедленно же послѣ указанныхъ конференцій вошло въ силу въ старокатолическомъ мірѣ. Filioque устранено было изъ символа; нѣтъ ученія о Filioque и въ старокатолическихъ катихизисахъ, изданныхъ послѣ 1875 г. И въ настоящее время за истину богооткровенную и потому безусловно достовѣрную старокатолики по прежнему признаютъ одно положеніе, именно то, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца. „Устранивъ слово Filioque изъ символа, они, говорится въ донесеніи русской „Коммисіи“ по старокатолическому вопросу, тѣмъ самымъ признали, что ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына не можетъ быть догматомъ, т. е. истинною, необходимою для вѣчнаго спасенія и потому обязательно всѣми христіанами содержимою,—не можетъ быть потому, что вселенская нераздѣльная церковь этого ученія не проповѣдывала, и слѣдовательно, оно не содержится въ апостольскомъ законѣ вѣры“. Но въ то же время старокатолики не признаютъ и того, будто прямо противоположное Filioque воззрѣніе: „Св. Духъ ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына“, представляетъ изъ себя догматическую истину. Догматомъ, по ихъ мнѣнію, не можетъ быть и это воззрѣніе,—не можетъ быть по тѣмъ же основаніямъ, по которымъ и ученіе о Filioque, т. е. по-

¹⁾ Отчетъ о первой боннской конференціи А. А. Кирѣева. Спб. 1874 г. 25 стр. Св. Сборникъ протоколовъ С.-Петербург. отдѣла общ. люб. дух. просв. 1875—1876 г. 59—60. 138—139 стр.

тому, что нераздѣльная церковь не проповѣдывала и этого ученія ¹⁾. Напротивъ, встрѣчающееся у отцевъ древней церкви выраженіе: „*τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται δι' Υἱοῦ*“, по ихъ мнѣнію, будто бы свидѣлствуетъ, что древніе учителя усвоили нѣкоторое участіе и Сыну въ изведеніи Св. Духа, въ качествѣ вторичной причины, въ смыслѣ нѣкотораго посредничества въ актѣ исхожденія Св. Духа отъ Отца, какъ начала, причины и источника Божества. Это, заявляютъ они, не есть догматическая, несомнѣнная истина, но, съ другой стороны, нельзя у ней отнять значенія научной вѣроятной истины („философскаго догмата“). Вотъ это-то положеніе объ участіи Сына Божія въ актѣ исхожденія Св. Духа они желали бы удержать въ своей вѣроисповѣдной системѣ въ качествѣ богословскаго *мнѣнія* ²⁾. Въ недавнее время (въ 1907 г.) въ этомъ смыслѣ вновь сдѣланы были заявленія и разъясненія относительно содержаимаго старокатоликами ученія объ исхожденіи Св. Духа „Коммиссіею, учрежденною въ Роттердамѣ и преобразованной въ Гаагѣ, для возсоединенія старокатолической и русско-православной церкви“ „С.-Петербургской комиссіи“ по старокатолическому вопросу. „Ясно выраженнымъ догматическимъ ученіемъ, заявляетъ старокатолическая „Коммиссія“, можетъ быть признано лишь слѣдующее: Св. Духъ, Духъ истины, *отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26). Это, и только это можетъ быть выведено изъ ясныхъ изреченій св. Писанія *въ качествѣ ученія догматическаго*. Сверхъ здѣсь сказаннаго и католическою церковію, какъ таковую, ничего не было опредѣлено“... „*Всякому ученію, идущему далѣе вышесказаннаго, мы отказываемъ въ догматическомъ авторитетѣ, признавая его лишь частнымъ ученіемъ или богословскимъ мнѣніемъ. Это именно относится,—* что здѣсь въ особенности слѣдуетъ подчеркнуть—до Filioque, которое послѣ словъ *a Patre* включено (римскою церковію въ никеопареградскою) исповѣданіе вѣры. Относительно этого мы

¹⁾ См. Церк. Вѣстн. 1896 г. № 38.

²⁾ *Ильинскаго* *И. Л.* Мнѣнія уполномоченныхъ представителей православія и старокатоличества по вопросу о соединеніи старокатоликовъ съ православными. Спб. 1896 г. *Его же.* Новыя офіціальныя и другія данныя для сужденія о вѣрѣ старокатоликовъ. Спб. 1902 г. См. еще Церк. Вѣстн. 1896 г. № 38; 1897 г. № 39, гдѣ приведенъ взаимообмѣнъ сужденій Петербургской и Роттердамской „Коммиссій“ относительно Filioque и другихъ предметовъ разномыслія между православіемъ и старокатоличествомъ

настойчиво объявляемъ, что старокатолики смотрятъ на Filioque, какъ на недозволенную вставку въ символъ, какъ на незаконное дополненіе, которое, какъ не принадлежащее къ откровенной истинѣ, не должно занимать мѣста въ символѣ, на ряду съ точно опредѣленными членами вѣры. Охотно признавая вышесказанное, мы должны оградить себя отъ мнѣнія, будто-бы—приписывать божественному Логосу (*нѣкоторое*) участіе въ томъ *имманентномъ процессѣ*, который обозначается какъ исхождение Св. Духа отъ Отца—составляетъ *ересь*. Въ такомъ случаѣ оказалось бы, что наиболѣе выдающіеся отцы и церковные писатели предлагали объ этомъ вопросѣ еретическія воззрѣнія“... Отцы церкви и „временное посланіе Св. Духа Сыномъ“ представляютъ „не иначе, какъ въ неразрывной связи съ *имманентнымъ раскрытіемъ Божества*... Способность Сына посылать Св. Духа—*имманентна Ему отъ вѣчности*“... „Августиновское Filioque—въ *существенномъ*—находится безусловно въ согласіи съ преданнымъ вѣроученіемъ и между нимъ и *διὰ τοῦ Πατρὸς* грековъ не оказывается существеннаго различія“... „Не смотря на высокое уваженіе, которое мы питаемъ къ отцу церкви—Августину, мы заявляемъ безъ обиняковъ, что предложенное имъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“, въ какой бы степени оно ни заключало въ себѣ истину, мы разсматриваемъ лишь какъ ни для кого не обязательное частное развитіе ученія,—какъ *богословское мнѣніе*. Поэтому намъ и въ голову не приходитъ навязывать Filioque восточнымъ, да и кому бы то ни было. Но не встрѣчая никакого затрудненія понимать Filioque въ смыслѣ *διὰ τοῦ Πατρὸς*, мы думаемъ, что имѣемъ право требовать, чтобы каждому была предоставлена свобода держаться сего богословскаго мнѣнія. Такую же свободу предоставляемъ мы и относительно не встрѣчающагося въ патристической литературѣ, но преподаваемаго позднѣйшими восточными богословами ученія „отъ *одного* Отца“ (a Patre solo): мы однако отстраняемъ отъ себя предположеніе, что разсматриваемъ оное, какъ принадлежащее къ догмату“ ¹⁾.

¹⁾ Отвѣтъ „Коммиссіи, учрежденной въ Роттердамѣ“, отъ 6/19 іюля 1907 г. Полностью въ рус. пер. приведенъ въ ст. *Киртєва*. Современное

Православное сознание не может согласиться съ воззрѣніями старокатоликовъ по вопросу объ исхожденіи Св. Духа во всемъ ихъ объемѣ,—не можетъ признать имѣющими для себя твердую историческую опору ни то утвержденіе, будто въ древней церкви не составляло догмата ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ *одного* Отца, ни то, что древняя церковь допускала какое-либо посредническое участіе Сына, хотя бы въ качествѣ вторичной природы, въ вѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца ¹⁾. Что же касается старокатолическаго заявленія, что они хотѣли бы удерживать въ своей вѣроисповѣдной системѣ остатки филиоквистическихъ представленій въ формѣ частнаго мнѣнія (теологумена, философскаго догмата), то съ православной точки зрѣнія не всякаго рода богословскія мнѣнія допустимы. „Богословъ, какъ и всякій христіанинъ, говоритъ преосв. митр. Макарій, можетъ имѣть свои личныя мнѣнія, лишь бы эти мнѣнія были согласны съ существомъ догмата, которое опредѣлено церковію, со всѣми другими догматами и вообще съ ученіемъ церкви и основывалось хотя сколько-нибудь на откровеніи“ ²⁾. Но мнѣніе старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ бытія Св. Духа, не удовлетворяетъ этимъ требованіямъ. Это же самое заявили и ученые члены русской „С.-Петербургской Коммисіи“ по старокатолическому вопросу. Они писали въ своемъ послѣднемъ письмѣ старокатолической „Роттердамской Коммисіи“ слѣдующее: „признавая вообще свободу мнѣній въ объясненіи обязательнаго для всѣхъ догматическаго ученія, восточные продолжаютъ думать, что ограниченіемъ этой свободы всегда должно являться непротиворѣчіе догмату мнѣнія, долженствующаго объяснять догматъ. При этомъ по отношенію къ догмату объ исхожденіи Св. Духа они въ особенности находятъ нужнымъ имѣть въ виду 7-й пунктъ въ заявленіяхъ проф. Осинина, принятыхъ единогласно въ качествѣ руководственнаго правила и западными и

положеніе старокатолическаго вопроса Бог. Вѣстн. 1908 г. нояб. 432—444 стр.

¹⁾ Разборъ старокатолическихъ доказательствъ защищаемыхъ ими положеній сдѣланъ въ вышеуказ. ст. проф. Катанскаго, Гусева (412 стр.), а также и у проф. Керенскаго въ ст. „Что раздѣляло и раздѣляетъ вост.-православную и старокатолическую церкви?“ Вѣра и Раз. 1909 г. II. т.

²⁾ Макарія м. Догм. Бог. I т. § 4.

восточными въ 1875 г. на второй боннской конференціи. „Догматическое ученіе церкви объ исхожденіи Св. Духа, говорится здѣсь, принадлежитъ къ самымъ таинственнымъ и всего менѣе доступнымъ человѣческому уму предметамъ божественнаго откровенія. Поэтому, разсматриваемое съ церковной точки зрѣнія, оно не можетъ быть подтверждено или развиваемо философскимъ анализомъ“. Держась этой точки зрѣнія, восточные полагаютъ и теперь, что наименованіе Сына *причиной* Духа Св., *хотя бы вторичной*, по отношенію къ внутренней жизни Божества, *не можетъ быть допущено*, такъ какъ оно личное свойство Отца *переноситъ* до нѣкоторой степени и на Сына и не согласно съ ученіемъ объ Отцѣ, какъ *единой причинѣ* Сына и Духа. Но восточные признаютъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца чрезъ Сына (*Διὰ τοῦ Υἱοῦ*), понимая это выраженіе въ смыслъ указанія на Сына какъ лишь на *условіе*, но не какъ производящую причину Св. Духа въ Его ипостасномъ бытіи“ ¹⁾.

§ 45. Отношеніе догмата о Св. Троицѣ къ разуму.

I. Ученіе о Св. Троицѣ есть глубочайшая *тайна внутренней жизни* Божества, живущаго во свѣтѣ неприступномъ. Разумъ ограниченный не только не въ состояніи самъ по себѣ открыть ее, но не можетъ вполнѣ понять и усвоить ее и послѣ откровенія ея Богомъ. Иначе, если бы какой либо сотворенный умъ, какъ бы ни былъ онъ высокъ, могъ постигнуть ее вполнѣ, въ такомъ случаѣ пришлось бы отвергнуть самое первое положеніе нашей вѣры и всего христіанскаго богопознанія, что Богъ есть существо безконечное и потому непостижимое. Для созданнаго и конечнаго духа обнять несозданное и безконечное значило бы самому сдѣлаться несозданнымъ и безконечнымъ.

Но это не значить, будто ученіе о тріединомъ Богѣ совершенно *чуждо* человѣческому уму, безусловно непостижимо и непонятно для него и потому если можетъ быть принято *мыслящимъ* разумомъ, то не сознательно и разумно, а слѣпою вѣрою. Въ такомъ случаѣ оно не было бы откровеніемъ безконечнаго ума

¹⁾ См въ указ. ст. *Кирѣева*. 428 стр.

Божія уму и для ума человѣческаго. Принимали и принимаютъ эту тайну не только люди простые, все усвоющіе на вѣру, но и люди мысли и науки, относившіеся къ истинамъ откровенія съ умѣстною долею разужденія и здоровой критики,—явное доказательство, что въ тайнѣ о Св. Троицѣ есть *сторона свѣтлая, постижимая и удобопріемлемая* безъ всякаго противорѣчія законнымъ требованіямъ мысли ¹⁾.

Понятна и доступна нашему разумѣнію *общая мысль* этого догмата. Это мысль о внутренней жизни Бога внѣ отношеній Его къ міру, о самооткровеніяхъ этой внутренней божественной жизни. Богъ одинъ, но не одинаковъ,—*solus, sed non solitarius*, по выраженію одного учителя церкви. Существо единого Бога составляютъ: Отецъ, Сынъ и Духъ. Они раздѣльны, какъ особые лица, и нераздѣльны по существу. Слѣдовательно, въ существѣ Божіемъ есть самостоятельная, независимая отъ міра жизнь и есть условія для ея проявленія, есть какъ бы особые, различные „образы“ существованія въ бытіи Божіемъ—*τρόποι ἐπαρξῆως*; въ Богѣ, какъ глубокомысленно говорили, выясняя догматъ, отцы церкви. Есть образъ бытія подъ формою „отчества“—это какъ бы средоточіе внутренней Божіей жизни; есть образъ бытія подъ формою „сыновства“ или „рожденія“ и образъ бытія подъ формою „исхожденія“. Но отчество, рожденіе и исхожденіе—вѣчны, какъ вѣчно само существо Божіе. Это какъ бы акты божественной жизни, говоря аналогически, но акты вѣчные, изъ которыхъ складывается внутренняя жизнь Божества. Вѣчная раждаемость и вѣчное исхожденіе суть какъ бы различныя откровенія божествен-

¹⁾ Литература къ §§ 45 и 46.—Системы Догматики, особенно еп. *Сильвестра*. §§ 146—150. Еп. *Іоанна* смол. Догм. о Пресв. Троицѣ (Хр. Чт. 1877, I) и въ „Вогосл. академ. чтеніяхъ“, I вып.) *Хрисаноса* еп. Религій древняго міра. III т. 337—357 стр. *Антонія* еп. (Храповицкаго). Нравственная идея догмата о Пресв. Троицѣ (Бог. Вѣст. 1892 г. № 11). *Бѣляева А. Д.* Любовь Божественная (75 стр. и слѣд.). *Соловьева В. С.* Чтенія о богочеловѣчествѣ VI—VII чт. (въ III т. „Собран. сочин.“) *Соколова П. П.* Уч. о Св. Троицѣ въ новѣйшей идеалистич. философіи (Вѣра и Раз. 1893, II. 2). *Будрина* проф. Теологія соцініанъ о единствѣ Божіемъ (Пр. Соб. 1889; I). *Геттингера*. Апол. христ. II ч 2 чт. *Рождественскаго Н.* Хр. Апол II т. 428 стр. *Эббарда*. Аполлог § 137. *Меліоранскаго В.* проф. О Троичности (Церк. Гол. №№ 22—23). *Н.* Догматъ о Св. Троицѣ и полное знаніе (Бог. Вѣст. 1904 г. іюль—сент.).

ной жизни, или, если бы можно было так говорить о жизни вѣчнаго и безконечнаго Существа, ея процессы.

Дѣлая проникаемою въ извѣстной мѣрѣ для человѣческихъ взоровъ завѣсу, скрывающую отъ насъ тайну внутренней божественной жизни, идея о различныхъ самооткровеніяхъ божественной жизни сверхъ этого положительнаго значенія имѣетъ еще весьма важное *отрицательное значеніе* (метафизическое). Она устраняетъ недоумѣнія и трудности, съ какими, повидимому, неизбѣжно встрѣчался человѣческій разумъ при рѣшеніи вопроса о личности божественнаго безпредѣльнаго Духа ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ есть личность и „одинокъ“ или единоличенъ, то, въ чемъ состоитъ Его внутренняя жизнь внѣ отношеній къ міру? Что дѣлалъ Богъ отъ вѣчности и что дѣлаетъ Онъ въ вѣчности? Вопросъ естественный,—состояніе покоя не свойственно Существу безконечно-совершенному, недѣятельное, покойное существо не можетъ быть всесовершеннѣйшимъ; напротивъ, Существу всесовершеннѣйшему должна быть свойственна и безконечно-совершенная дѣятельность. Итакъ, какова же могла быть Его дѣятельность? Безконечный умъ, если представить его разсматривающимъ, познающимъ только себя,—былъ бы только покоящимся самосозерцаемъ, но не дѣятельнымъ самопознаніемъ, слѣдовательно, это познание его было бы несовершеннымъ. Если бы онъ познавалъ себя только въ тваряхъ, то познание это было бы несовершеннымъ, по самой ограниченности тварей, какъ конечныхъ существъ. Въ такомъ случаѣ дѣятельность его въ познаніи не могла бы быть равносильна идеѣ безконечнаго всевѣдѣнія. Слѣдовательно, безконечный умъ —изолированной—былъ бы умомъ несовершеннымъ. Точно также, если будемъ разсматривать волю безконечнаго существа,—то придемъ къ такому же заключенію. Какъ, спрашивается, можетъ дѣйствовать воля безконечная, но одинокая? Если бы она стала осуществлять безконечныя идеи въ себѣ только, то это не было бы осуществленіемъ ея дѣятельности, потому что она оставалась бы съ одиными идеями, идеи не выходили бы изъ существа божественнаго. Или

¹⁾ Эти недоумѣнія съ особенною силою стали выставять со времени Спинозы, родовачальника европейскаго идеалистическаго пантеизма.

же,—это было бы самоусовершенство себя,—что противно понятію о безконечномъ совершенствѣ Божіемъ. Если же воля божественная осуществляла бы свои идеи только въ конечныхъ тваряхъ, то такая дѣятельность воли безконечной была бы опять несовершенна. Будемъ ли разсматривать верховное Существо съ *нравственной стороны*, придемъ къ тѣмъ же затрудненіямъ при представленіи Его единичнымъ. Если всѣ нравственныя совершенства заключимъ въ понятіи *любви* (а это необходимо, ибо одна только любовь безгранична, совершенна), и если въ божественномъ Существовѣ должна быть любовь совершенная,—то спрашивается: на какой предметъ можетъ быть обращена эта любовь? Если исключительно только на себя,—то это будетъ себялюбіе. Если—на твари, то конечная тварь не можетъ удовлетворить безконечной любви верховнаго Существа. Для Его любви предметомъ должна быть природа безпредѣльная и всесовершенная. По самому понятію о любви безпредѣльной долженъ быть таковъ же и предметъ ея. Всѣ эти и подобные вопросы ума человѣческаго о жизни Божества въ Самомъ Себѣ разрѣшаются ученіемъ о Св. Троицѣ, и это рѣшеніе чуждо тѣхъ недостатковъ, какіе присущи всѣмъ естественнымъ попыткамъ ума человѣческаго проникнуть въ тайну божественной жизни. Плодомъ этихъ попытокъ являлось обыкновенно или признаніе божественной жизни жизнію полнаго покоя и неподвижности, т. е. *деизмъ*, или, чтобы избѣжать этого, признаніе рядомъ съ Существомъ безконечнымъ и вѣчнымъ бытія вѣчной матеріи, въ которой бы раскрывалось Божество и проявляло Свою жизнь, т. е. *пантеизмъ*. Христіанское ученіе о тріединомъ Богѣ, исключая крайности этихъ воззрѣній, заключаетъ въ себѣ то, что есть истиннаго въ деизмѣ, т. е. единство Бога и Его безконечное разстояніе отъ міра, Его творенія, но въ тоже время допускаетъ и тотъ моментъ истины, который въ пантеизмѣ является извращеннымъ и искаженнымъ,—именно идею вѣчной плодотворной жизни и присущей (имманентной) дѣятельности въ Божествѣ, потому что всякая жизнь есть дѣятельность.

II. Совершенною противоположностію изложенному воззрѣнію на отношеніе догмата о Св. Троицѣ къ здравому разуму составляетъ воззрѣніе древнѣйшихъ и новѣйшихъ противниковъ этого

догмата. Многимъ изъ древнихъ еретиковъ, а въ новѣйшее время социніанамъ и раціоналистамъ догматъ о Св. Троицѣ представляется заключающимъ въ себѣ внутреннія *противорѣчія* и противорѣчія законамъ нашего мышленія и потому такимъ, который не можетъ быть принятъ мыслящимъ разумомъ сознательно и разумно, безъ насилія человѣческой мысли. Но такое мнѣніе совершенно неосновательно. Всѣ трудности для разума и сознательнаго принятія этого догмата, какія указывались въ древности, указываются и нынѣ, покоятся на ложныхъ основаніяхъ;— на примѣненіи къ Существу безконечному тѣхъ самыхъ пріемовъ познанія и мышленія, какія употребляются при изслѣдованіи предметовъ міра конечнаго, на забвеніи той истины, что внутренняя жизнь Существа безконечнаго выше нашего разума, и что поэтому обсуждать Безконечное по законамъ бытія матеріальнаго и ограниченнаго и переносить на него условія и формы этого бытія нельзя. Это подтверждается и характеромъ дѣлавшихся въ древности и дѣлаемыхъ доселѣ раціоналистами возраженій противъ этого догмата.

Какъ на главную трудность и противорѣчіе законамъ логики и математическимъ аксіомамъ въ ученіи о Троицѣ издавна указываютъ на невозможность мыслить троичность лицъ въ единствѣ существа. Говорятъ: „одно не три, и три—не одно, между тѣмъ въ этомъ ученіи одно столько же, сколько и три,—три столько же, какъ и одно. Если только одинъ истинный Богъ и между тѣмъ каждое лицо Божества—Богъ, то такое ученіе необходимо приводитъ или къ савелліанизму или къ тритеизму: къ послѣднему въ томъ случаѣ, когда различіе между божественными лицами реальное, дѣйствительное, а къ первому въ томъ случаѣ, когда различіе мыслимое, идеальное“. Не трудно видѣть неосновательность подобнаго разсужденія. Дѣлающими приведенное возраженіе отношеніе *существа и лица* принимается въ одинаковомъ смыслѣ какъ для *безконечной*, такъ и для *конечной природы* (а въ сотворенномъ мірѣ каждое лицо обладаетъ и особою природою, почему гдѣ три лица—три и природы), откуда и выводится, что должно признавать или единство природы и лица въ Богѣ или трехъ боговъ. Но это заблужденіе. Различіе существа и лица, которое нашъ разсудокъ непремѣнно

полагаетъ во всѣхъ конечныхъ явленіяхъ, должно находиться и въ Богѣ, но не въ томъ же именно, а только въ *аналогическомъ* видѣ ¹⁾. Что находится въ тваряхъ совершеннѣйшаго, то должно находиться такъ же и въ Богѣ, какъ первоверховной причинѣ, но находится въ мѣрѣ, достойной Бога,—Существа безконечнаго, слѣдовательно,—только въ аналогіи съ сотворенными существами и предметами. Различіе между существомъ и лицомъ въ Богѣ сообразно съ чистѣйшею духовностію и безусловною простотою существа Божія. Вообще же приведенное возраженіе было бы невозможно, если бы ученіе о Троицѣ разсматривалось какъ ученіе о таинственной жизни безконечнаго Духа, къ которой обычныя понятія о конечномъ бытіи неприменимы, какъ высочайшее метафизическое ученіе, а не какъ какая либо арифметическая задача ²⁾.

Возражаютъ далѣе, что въ догматѣ о Троицѣ цѣлое представляется равнымъ части и часть—цѣлому, или, что родъ и видъ не могутъ быть нераздѣльны и тождественны. Разсужденіе тоже неосновательное. Въ божественномъ бытіи не можетъ быть ни цѣлаго, ни части въ смыслѣ количественномъ; здѣсь все цѣлое и все часть. Часть, цѣлое въ обыкновенномъ смыслѣ—тамъ,

¹⁾ Что на личность Божію нельзя переносить свойства нашей ограниченной личности, объ этомъ ясно говорили древніе отцы и церковные учителя. Важно въ этомъ отношеніи одно замѣчаніе блаж. *Августина*. Употребивъ о лицахъ Св. Троицы терминъ *personae*, онъ прибавляетъ: „*si personae dicendae sunt*“ (De Trinit. XVII, 7), т. е. „если можно назвать Ихъ лицами.“ Мысль та, что и понятіе лица по отношенію къ Богу—только аналогическое.

²⁾ Такъ какъ указанное возраженіе дѣлается съ точки зрѣнія формальнаго, разсудочнаго мышленія, то съ той-же формальной, разсудочной точки зрѣнія нерѣдко давался и дается и отвѣтъ на это возраженіе. Отвѣчаютъ именно, что догматъ не нарушаетъ логическаго закона противорѣчія, потому что единство и различіе между лицами Св. Троицы приписывается Имъ не въ одномъ и томъ-же отношеніи, едино Они по существу, а тринчны, какъ лица, что противорѣчіе было бы въ томъ случаѣ, если бы догматомъ утверждалось, что Богъ и единъ по существу и тринченъ по существу, или,—что въ Немъ и три лица и одно лицо, или, что лицо и существо въ Богѣ тождественны. Но такой отвѣтъ не соответствуетъ существу возраженія. Въ томъ и усматривается противниками догмата несообразность ученія о Троицѣ, что оно утверждаетъ единство существа въ Богѣ при тринчности ипостасей, между тѣмъ какъ на всегдашнемъ опытѣ мы видимъ сліяніе природы съ личностію въ формѣ индивидуума.

гдѣ одно бытіе обусловлено другимъ. Родовое и видовое существованіе также предполагаютъ бытіе условленное другимъ бытіемъ, болѣе общимъ. Примѣнять же по отношенію къ Богу общыя представленія о различіи и единствѣ, основанныя на аналогіи жизни конечныхъ особей—нельзя. Въ Богѣ различіе при единствѣ и единство при различіи есть внутреннее. Богъ Сынъ не внѣ Бога Отца, какъ что-либо стороннее Ему; равнымъ образомъ Богъ Отецъ—не подлѣ Сына, какъ и Духъ—не внѣ Отца и Сына. Ни одно изъ лицъ Св. Троицы не прежде и не послѣ другого. Различіе божескихъ лицъ представляетъ только какъ бы разнообразныя обнаруженія одной жизни божественнаго Духа.

Выставляютъ еще такое возраженіе противъ того же догмата: „два предмета, тождественные съ однимъ третьимъ, тождественны и между собою“. Но и это возраженіе совершенно неосновательно. Три лица въ Богѣ равны и тождественны *по существу*, но не одинаковы (не тождественны) какъ *лица*. Кромѣ того, подобное возраженіе не можетъ подрывать вѣры въ догматъ о Св. Троицѣ и потому, что представленіе числа, количества, какъ и всѣ вообще арифметическія сочетанія съ ихъ законами, снятыя съ явленій міра вещественнаго, не приложимы къ жизни безконечнаго Духа. Безконечное, какъ сказано выше, нельзя обсуждать по законамъ бытія матеріальнаго и ограниченнаго.

Дѣлаются разнообразныя возраженія и противъ ученія о *различіи лицъ въ Божествѣ по Ихъ личнымъ свойствамъ*. Всѣ возраженія этого рода исходятъ изъ того, что отличительныя особенности лицъ Троицы—отчество, сыновство и исхожденіе мыслятся подобными и существующими съ такими же ограниченіями, какъ въ конечныхъ существахъ, напр., понятіе рожденія божественнаго сближается съ понятіемъ рожденія въ мірѣ конечномъ, исхожденіе, по невозможности опредѣлить отличіе его отъ рожденія, отождествляется съ рожденіемъ и пр. Отсюда дѣлаются уже дальнѣйшія заключенія о невозможности разумнаго усвоенія догмата. Противъ принятія ученія, напр., о *рожденіи Сына* отъ Отца аріане и соцініане, а также нѣкоторые изъ раціоналистовъ, указываютъ, что понятіе рожденія имѣетъ мѣсто только въ области конечныхъ существъ, что цѣль рожденія за-

ключается исключительно въ сохраненіи рода, что допустить рожденіе въ Богѣ значить безтѣлеснаго Бога признать тѣлеснымъ, подверженнымъ такимъ же измѣненіямъ, какимъ подвержены всѣ тѣла. Противъ *вѣчности* рожденія,—что понятіе о вѣчномъ рожденіи есть понятіе самопротиворѣчивое, ибо немислимо быть рожденнымъ и вѣчно рожденнымъ, что если однако же рожденіе Сына—рожденіе вѣчное, то о Немъ нельзя говорить, существуетъ ли Онъ отъ вѣчности, ибо рожденіе должно имѣть мѣсто и теперь и будетъ имѣть мѣсто въ безконечность. Еще,—если Сынъ вѣченъ и пребываетъ съ Отцемъ, то это значить утверждать, что Онъ не сынъ, а братъ Отцу,—если Онъ имѣетъ то же самое существо, какъ и Отецъ, то Онъ рожденъ и изъ собственного существа и есть отецъ самаго себя и др. Подобнаго же характера и возраженія противъ *исхожденія Св. Духа*. Таковы, напр., слѣдующія: если Духъ получилъ бытіе изъ существа другого лица, то и о немъ можно и даже должно сказать, что Онъ рожденъ, а въ такомъ случаѣ пужно признать, что у Бога Отца два сына, а Духъ и Слово суть два брата (Сынъ, слѣдовательно, и неединороденъ), а если Духъ есть и Духъ Сына, то Онъ имѣетъ двухъ отцовъ и одного дѣда, есть сынъ Сына, внукъ Отца и пр. Подобнаго рода разсужденія и возраженія крайне неразумны и недостойны Бога. Что такое въ Богѣ рожденіе и исхожденіе, этого мы не можемъ знать, хотя и научены полагать между ними различіе. Это термины только аналогическіе, за которыми скрывается невѣдомая намъ жизнь Божества; языкъ откровенія въ этомъ случаѣ по необходимости есть только языкъ сравненія или аналогіи. Мысль вѣрующаго человѣка должна ограничиться только тѣмъ общимъ представленіемъ, что внутри божественнаго существа совершаются отъ вѣчности различныя акты или самооткровенія жизни, что они должны быть личностями, но какъ это совершается въ Существо безпредѣльномъ и вѣчномъ, стоящемъ выше условій пространства и времени, познаніе этого можетъ совершиться, по слову апостола, когда мы будемъ познавать Бога не чрезъ *тусклое стекло*, т. е., не чрезъ посредство познанія самихъ себя и природы, а увидимъ Его *лицемъ къ лицу* (1 Кор. 13, 12).

Такъ мало основательны выставляемыя возраженія противъ

догмата о Св. Троицѣ. Тайна жизни безконечнаго Духа, открываемая намъ въ этомъ догматѣ, слѣдовательно, не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что дѣлало бы невозможнымъ усвоеніе ея разумною вѣрою.

Правда, враги вѣры и церкви отвергаютъ и самую возможность разумности вѣры въ то, что непостижимо. Говорятъ, что прикрываясь таинственностью и непостижимостію можно дойти до принятія на вѣру нелѣпыхъ положеній, по отношенію къ догмату о Св. Троицѣ, напр., до принятія, что въ Богѣ три лица въ одномъ лицѣ. Но это весьма неразумное предположеніе. Въ откровеніи Божіемъ не можетъ быть чего либо несообразнаго съ началами человѣческаго разума и противорѣчій ему, а можетъ быть и есть только *превышающее* наше разумѣніе. При подчиненіи авторитету откровенія и церкви, удерживающихъ свободную самостоятельность разума въ извѣстныхъ границахъ, человѣкъ не можетъ придти ни къ какимъ несообразностямъ въ вопросахъ вѣры. Но если стать на той точкѣ зрѣнія, на какой стоятъ противники всего таинственнаго и непостижимаго, т. е, если отъ незнанія бытія предмета или кажущейся его невѣроятности придти къ его отрицанію, тогда можно дойти до невѣроятныхъ утвержденій не только въ области религій, но и въ отношеніи самыхъ обыденныхъ явленій.

§ 46. Возможность нѣкотораго уясненія догмата о Св. Троицѣ посредствомъ подобій изъ міра конечнаго.

Являясь удобопріемлемою безъ всякаго противорѣчія законнымъ требованіямъ человѣческаго разума, тайна о Св. Троицѣ отчасти можетъ быть даже и уяснена и приближена къ человѣческому пониманію. Это возможно при посредствѣ подобій (аналогій) изъ міра конечнаго. Такъ какъ Божественная Троица отчасти отобразилась въ твореніи, то разумъ человѣка въ сотворенномъ мірѣ и можетъ находить нѣкоторыя подобія Ея, хотя и слабыя и несовершенныя. Употребленіе нѣкоторыхъ возвышенныхъ и таинственныхъ аналогическихъ образовъ въ ученіи о Св. Троицѣ можно находить и въ самомъ св. Писаніи, напр., въ наименованіяхъ Отца — *Свѣтомъ*, Сына Божія, — *Премудростію Божіею*, Сло-

вомъ, сіяніемъ славы Божіей, Духа—дыханіемъ устъ Божіихъ. Одно изъ подобій, основывающееся на этихъ образныхъ выраженіяхъ Писанія о лицахъ Св. Троицы, внесено и въ самый символъ вѣры для объясненія тайны рожденія Сына—*Сетта отъ Сетта*. Въ нихъ же начало и основаніе аналогіи—слова и дыхания, подъ которыми православною восточною церковію представляется совмѣстность и одновременность происхожденія Сына и Духа Св. отъ Бога Отца, Сына—въ видѣ премудраго и всемогущаго слова устъ Божіихъ, Духа Св.—въ видѣ животворящаго дыханія тѣхъ же устъ ¹⁾).

Въ церкви аналогическій способъ уясненія догмата о Троицѣ вошелъ въ употребленіе съ самыхъ первыхъ вѣковъ. Примѣненіе его встрѣчаемъ уже у древнѣйшихъ учителей церкви. Подобія тайны Св. Троицы ими были указываемы и въ природѣ видимой и въ богоподобной душѣ человѣческой. Изъ явленій видимой природы, какъ на приближающія вѣскольکو къ нашему уразумѣнію непостижимое таинство вѣры, они указывали, напр., на слѣдующія: на солнце, которое существуетъ само по себѣ и въ то же время испускаетъ лучи и свѣтитъ, не раздѣляясь отъ того на части ²⁾, на огонь, свѣтъ отъ огня и теплоту, имѣющіе между собою единство и различіе, на три горящіе свѣтильника, разливающихъ одинъ и тотъ же свѣтъ, на источникъ, ключъ и потокъ, неразрывно соединенные между собою и однакожъ различные, на дерево, у котораго корни, вѣтки и плоды образуютъ одно нераздѣльное цѣлое, и другія ³⁾. Къ этимъ подобіямъ изъ міра физическаго могутъ

¹⁾ Прикровенно этотъ образъ выраженъ въ начальныхъ словахъ кн. Бытія: *рече Богъ,—Духъ Божій носашеся верху воды*, прямѣе у Псалмопѣвца: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася, и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Пс. 32, 6), раскрытъ—у позднѣйшихъ писателей ветхаго завѣта и въ новомъ завѣтѣ.—Объ этой аналогіи подробнѣе см. у проф. Катанскаго. Объ исхож. Св. Духа (Хр. Чт. 1893, №№ 5—6), также у Богородскаго. Уч. І. Дамаскина объ исхожд. Св. Духа.

²⁾ Эта аналогія была бы болѣе соответствующею цѣли сравненія, если бы ее видоизмѣнить такъ: солнце дѣйствіемъ испускавша лучей свѣтитъ и грѣетъ; свѣтъ и теплота суть два различныхъ произведенія, но одного и того же источника, точнѣе.—одного дѣйствія солнца—испусканія лучей; подобное сему во Св. Троицѣ: раждающійся отъ Отца Сынъ и исходящій отъ Него же Духъ, по сравненію—какъ бы свѣтъ и теплота божественныя, суть два особыхъ произведенія совокупнаго дѣйствія одной причины—Отца, невидимаго Солнца.

³⁾ *Иуст.* Разг. съ Триф. 61. 128 гл. *Татиан.* Рѣчь прот. эллиновъ, 5 гл.

быть присоединены и другія: такъ, въ мірѣ физическомъ всякое тѣло имѣетъ три измѣренія—широту, длину и глубину; время, въ которомъ тѣла развиваются или измѣняются, также слагается изъ трехъ необходимыхъ моментовъ — настоящего, прошедшаго и будущаго; можно указать какъ на этого же рода подобіе, на равносѣрный треугольникъ, и мн. др. Но всѣ такіа аналогіи хотя и уясняютъ отчасти догматъ, очень далеки отъ сущности предмета, такъ какъ заимствуются изъ области, не имѣющей ничего общаго съ духовно-личнымъ бытіемъ. Св. *Григорій Богословъ*, имѣя въ виду по преимуществу эти подобія, совѣтовалъ или пользоваться ими съ большею осторожностію, или же вовсе оставлять ихъ, дабы не уклониться отъ исповѣданія истины¹⁾.

Болѣе близки и естественны аналогіи съ богоподобнымъ духомъ человѣческимъ. Такія аналогіи началъ приводить еще св. *Иустинъ*²⁾, а блаж. *Августинъ* выяснилъ и то, почему нужно искать таковыхъ аналогій преимущественно въ духѣ человѣческомъ и съ точностію опредѣлить ихъ значеніе. Онъ доказывалъ, что наиболѣе совершенное откровеніе тайны Св. Троицы есть созданный по образу Божію духъ человѣка или внутренній человѣкъ и потому въ немъ преимущественно можно находить подобія триничности³⁾, Самъ онъ указывалъ нѣсколько подобій, взятыхъ изъ на-

Тертул. Прот. Пракс. 8; Апол. 21 гл. *Арианс.* На арианъ, сл. II, 32; III, 3; О опредѣл. ник. соб. 20 и др. *Григор. Б.* Сл. 31 (III ч. 131—133 стр.); посл. къ Евагрію (IV ч. 188—189 стр. и др.). *Васил. В.* Пис. 38 (VI ч. 92—93 стр.). *Отцы I-го всел. соб.*—въ наставл. философа чрезъ еп. *Леонтия* (Дѣян. вс. соб. въ р. II, 142). *Дамаск.* Изл. в. I, 8.

¹⁾ *Григор. Б.* Сл. 31, о богосл. 5 (III ч. 131—133 стр.).

²⁾ Какъ на такую аналогію, *Иустинъ* указывалъ на умъ и слово человѣческіе и отношеніе между ними. Въ умѣ человѣческомъ онъ видѣлъ образъ Отца, въ словѣ—образъ Сына, въ отношеніи между умомъ и словомъ—образъ отношеній Отца къ Сыну (Разг. съ Триф. 61 гл. и др.). Туже аналогію приводили и другіе апологеты: *Авинагоръ*, Проп. о христ. 10 гл.—*Татіанъ*, Рѣчь пр. еллиновъ, 5 гл.—*Оеофилъ*, Къ Автол. II, 10,—*Тертуллианъ*, Пр. Праксея, 5 и 7 гл.—Аналогія эта, очевидно, не полная и отрывочная. У апологетовъ она тѣсно связана съ ученіемъ о *Λόγος ἐνδίακτος* и *Λόγος προφορικός* и проводилась не у всѣхъ согласно съ истинною. Древнѣйшее сужденіе о ней, особенно въ виду гностическаго пользованія ею, см. у *Иринія*, Прот. ер. II кн. XIII, 3—4. 8; XXVIII, 4—6.—Безъ крайностей эта аналогія встрѣчается и у многихъ позднѣйшихъ учителей, приводится и у *Дамаскина*. Изл. в. I, 6.

³⁾ Раскрытію ученія объ аналогическомъ способѣ познанія Св. Троицы посвящено блаж. *Августиномъ* цѣлыхъ шесть книгъ (IX—XV кн.) сочи-

блюденій надъ духомъ человѣческимъ. Если разсматривать духъ нашъ самъ въ себѣ, разсуждалъ онъ, то онъ есть умъ, знаніе и любовь, посредствомъ которой онъ любитъ себя и свое знаніе. Эти три стороны или формы бытія нашего духа равны между собою и одной сущности, какъ и лица Св. Троицы ¹⁾. Такими же являются въ нашемъ духѣ память, разсудокъ и любовь или воля, такъ какъ нельзя думать, чтобы когда-либо умъ не помнилъ о себѣ или не познавалъ себя и не любилъ ²⁾. Подобную же аналогію блаж. Августинъ видѣлъ въ нашемъ бытіи, сознаниі бытія и любви къ бытію (*esse, nosse, velle*). „Я существую, говорить онъ въ „Исповѣди“; я тотъ самый, который познаю и который имѣю свободную волю; и я же познаю, что существую и волю имѣю; и я, тотъ-же самый, желаю и существовать и познавать. Изъ этихъ актовъ слагается у насъ совмѣстно одна и та же жизнь“ ³⁾. Находить блаж. Августинъ отображеніе Троицы и въ любви, потому что въ ней можно различать: того, кто любить, то, что составляетъ предметъ любви, и самую любовь. Тайна христіанской троичности—это тайна божественной любви, ибо Богъ есть любовь. „Ты видишь Троицу, говорить онъ, если видишь любовь“. Въ Богѣ должно происходить вѣчное общеніе совершеннѣйшей любви Отца, Сына и Св. Духа ⁴⁾.

Позднѣйшимъ богословіемъ воспринята мысль блаж. Августина и по преимуществу къ ней, т. е., къ подобіямъ изъ нашей личной духовной жизни обращаются, чтобы по возможности уяснить догматъ о Троицѣ, раскрывая это подобіе такъ или иначе. Такъ, указывается, какъ на аналогію,—на то, что въ личномъ духѣ человѣческомъ, при его духовномъ *единствѣ*, есть *три силы*—разумъ, воля и чувство, изъ которыхъ каждая представляетъ собою нѣчто особое и отдѣльное, но въ то же время владѣетъ одною общою духовною сущностію. Останавливаются и на идеѣ *духовной жизни* вообще, исходя изъ того, что жизнь есть движеніе

ненія. De Trinitate. Сн. *Остроумова Н.* Аналогіи и ихъ значеніе при выясненіи ученія о Св. Троицѣ по суду блаж. Августина. Пр. Соб. 1904 г. дек.

¹⁾ *Август.* De Trinit. lib. XV, с. 3. н. 5. Сн. lib. IX, с. 3, н. 3.

²⁾ Ibid. lib. XV, с. 7, н. 12: „memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas“. Сн. сар. 3, н. 5.

³⁾ Испов. XIII, 11. Сн. De Trinit. lib. X, с. 3; lib. XV, с. 12.

⁴⁾ De Trinit. lib. XV, с. 3, н. 5; lib. VIII, с. 8, н. 12.

и взаимодействіе силъ. Внутреннюю жизнь божественнаго Духа нельзя, говорятъ, представлять, какъ покой и неподвижность. Слѣдовательно, въ Богѣ должны быть Свой божественные предметы, на которые обращена Его внутренняя дѣятельность, и Свой разнообразныя обнаруженія и формы духовной жизни. Это и есть то, что называемъ мы лицами Божества. Пытаются дать объясненіе тайны Св. Троицы выходя и изъ нравственной стороны существа Божія. *Богъ есть любовь* (1 Іоан. 4, 8. 16); поэтому Отецъ имѣетъ нравственную необходимость проявлять во внѣ Свою благость и рождаетъ Сына, который есть предметъ Его любви и въ которой Его нравственное существо находитъ удовлетвореніе. А такъ какъ это взаимодействіе любви между Отцомъ и Сыномъ лишило бы Ихъ самостоятельности въ отношеніи одного къ другому и взаимно уничтожило бы одного въ другомъ,—ибо любовь состоитъ въ тождествѣ и сліяніи субъекта любящаго съ объектомъ любви,—то существуетъ третье лицо, которое приводитъ Ихъ жизнь въ гармонию, примиряетъ и объединяетъ: это—Духъ. Представляютъ объясненіе троичности лицъ въ Божествѣ и по аналогіи съ тройственными актами человѣческаго *самосознанія*. Самосознаніе необходимо предполагаетъ отличеніе своего „я“ отъ „ты“ и „онъ“. Подобные тройственные акты саморазличенія должны быть и въ божественномъ самосознаніи, только лишь акты своеобразные; эти акты въ Божествѣ становятся не мысленными только актами, а *впостасными*, слѣдовательно, являются уже не актами въ собственномъ смыслѣ этого слова, а лицами. Въ человѣкѣ эти акты саморазличенія являются только мысленными, потому что въ немъ, какъ существѣ ограниченномъ, нѣтъ соответствія между самосознаніемъ и бытіемъ, въ Богѣ же самосознаніе или мышленіе и существо или бытіе—равны другъ другу и суть одно и то же, почему и акты самосознанія въ Немъ не суть только акты мысли, но и божественнаго бытія, иначе—суть *впостаси* Божества.

Въ извѣстной степени всѣ эти подобія находятъ для себя основаніе или соответствіе въ личныхъ свойствахъ Отца, Сына и Духа и могутъ приближать къ нашему разуму тайну божественной жизни, но только приближать, а отнюдь не имѣютъ значенія существенныхъ доказательствъ ея и изображеній самой *безконеч-*

ной действительности. Человѣкъ хотя и есть образъ Божій, но онъ не равенъ своему Первообразу и не единосущенъ съ Нимъ; разстояніе между существомъ конечнымъ и безконечнымъ безгранично. Св. *Иларій* пишетъ: „если мы, разсуждая о Божествѣ, употребляемъ сравненія, пусть не думаетъ никто, что это есть точное изображеніе предмета. Между земнымъ и Богомъ нѣтъ равенства. Всякое сравненіе полезно для разума, но не совсѣмъ прилично Божеству“ ¹⁾. Но и для разума полезны эти сравненія или подобія только при благоразумномъ пользованіи ими, съ ограниченіями ихъ соотвѣтствія съ Существомъ безконечнымъ, и подѣ непремѣннымъ условіемъ при проведеніи ихъ подчиненія разума церковному опредѣленію догмата или правой *веры*. И самыя подобія (аналогіи) даютъ намъ лишь образы и представленія для усвоенія догмата разумною вѣрою и, слѣдовательно, должны исходить изъ вѣры и служить для вѣры ²⁾. Исторія удостовѣряетъ, что когда усиливались проводить эти аналогіи сверхъ должной мѣры и чрезъ нихъ пытались совершенно опредѣлить существо Божіе, какъ *равное чрезъ равное*, то плодомъ такихъ попытокъ являлись заблужденіе и ересь. Св. *Григорій Богословъ*, въ виду невозможности уяснить для себя тайну Св. Троицы путемъ аналогій, изъ которыхъ, по его признанію, ни одна не была полнымъ выраженіемъ истины и ни одна не могла удовлетворить его мысль, оканчиваетъ одно изъ своихъ умозрительныхъ разсужденій о Св. Троицѣ такими словами: „чего я ни разсматривалъ самъ съ собою въ любовѣдущемъ умѣ своемъ, чѣмъ ни обогащалъ разума, гдѣ ни искалъ подобія для сего, но не нашелъ, къ чему бы долънему можно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малое нѣкое сходство, то гораздо большее ускользаетъ, оставляя меня долу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія... Вообще ничего не нахожу, что, при разсмотрѣніи представляемаго, остановило бы мысль на избираемыхъ подобіяхъ, развѣ кто съ должнымъ благоразуміемъ возьметъ изъ образа что-нибудь одно и отброситъ все прочее. Наконецъ заключилъ я, что всего лучше

¹⁾ *Илар.* De Trinit. Lib. I, 6. 19.

²⁾ „Intellige ut credas. crede ut intelligas“, говорилъ блаж. *Августинъ* (Serm. XLIII, 9). Это въ особенности относится къ области разсудочныхъ изслѣдованій догмата Св. Троицы.

отступиться отъ всѣхъ образовъ и тѣней, какъ обманчивыхъ и далеко недостигающихъ до истины, держаться же образа мыслей болѣе благочестиваго, остановившись на немногихъ реченіяхъ (т. е. слова Божія), имѣть руководителемъ Духа, и какое озареніе получено отъ Него, то сохраняя до конца, съ нимъ, какъ съ искреннимъ сообщникомъ и собесѣдникомъ, проходить настоящій вѣкъ, а по мѣрѣ силъ и другихъ убѣждать, чтобы поклонялись Отцу, и Сыну и Святому Духу—единому Божеству и единой Силѣ“,—„Единицѣ въ Троицѣ и Троицѣ въ Единицѣ, въ Которой и раздѣльность и единство непостижимы“¹⁾).

Замѣчаніе касательно отношенія догмата о Пресвятой Троицѣ къ ученію языческихъ религій и философіи о Божествѣ.

І. Необычайная возвышенность и глубокая таинственность христіанскаго догмата о Св. Троицѣ показываетъ, что этотъ догматъ не есть произведеніе естественной мысли человѣческой. Вѣдѣніе тайны о жизни Безконечнаго могъ сообщить человеку только Самъ Богъ. Для вѣрующей мысли это ясно и неоспоримо. Иначе представляютъ происхожденіе этого догмата такъ называемые раціоналисты, отвергающіе дѣйствительность откровенія Божія. По мнѣнію многихъ изъ нихъ первоисточникомъ этого догмата слѣдуетъ признать не откровеніе Божіе, а ученіе древнихъ языческихъ религій о Божествѣ, особенно ученіе индійской религіи о троичности Божіей, изъ которыхъ будто бы путемъ разныхъ преобразованій и видоизмѣненій и выработано христіанское ученіе о Троицѣ²⁾.

Но такой взглядъ не имѣетъ для себя никакихъ основаній. Правда, что ученіе о троичности Божества можно находить во многихъ изъ древнихъ религій, напр., индійской (браминской), персидской, египетской, въ религіяхъ народовъ передней Азіи, въ греческой, римской. Но если бы дѣйствительно языческое ученіе было первоисточникомъ христіанскаго ученія о Троицѣ, то между христіанскимъ догматомъ о Троицѣ и триадами языческихъ религій было нѣкоторое сход-

¹⁾ Григор. Б. Сл. 31 (III ч. 131—133 стр.). Сл. 25 (II ч. 288 стр.).

²⁾ Опроверженіе этого мнѣнія во многихъ мѣстахъ у еп. Хрисанва. Религіи древняго міра. I—III т., также у проф. Введенскаго А. И. Религіозное сознаніе язычества Москва. 1902 г. Глава заключ. II. О Тримурти. 698—702 стр. Глаголева С. С. Сверхъест. откровеніе и естеств. богопознаніе. 331 стр. и слѣд. О томъ же замѣчанія у еп. Сильвестра, въ Догм. Бог. § 87, примѣч., у м. Макарія, Догм. Бог. § 29, у проф. Рождественскаго, Хр. Аполлог. II т. 31—32 стр.

ство. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ между ними коренное различіе,—до полной противоположности. Тогда какъ въ основѣ христіанскаго ученія о Троицѣ лежитъ представленіе о Богѣ, какъ отдѣльномъ отъ міра и личномъ Духѣ, обладающемъ полнотою всесовершеннѣйшей жизни въ Своемъ тріупостасномъ существѣ, въ ученіи о тріадахъ языческихъ религій вовсе нѣтъ этого представленія. Въ нихъ оно, напротивъ, замѣняется представленіемъ о Богѣ, какъ духѣ мировомъ, составляющимъ одно и то же съ міромъ, и притомъ духѣ совершенно безличномъ, которому для своего проявленія и осуществленія необходимо проходить извѣстныя ступени или формы конечнаго же бытія. Эти ступени и формы бытія, въ которыхъ проявляетъ себя мировой духъ, въ древнихъ языческихъ религіяхъ представляются въ тройственномъ видѣ, и они то составляютъ тѣ тріады, въ которыхъ думаютъ находить прототипъ или даже зародышъ христіанской Троицы. Понятно отсюда, основательно ли выведеніе ученія откровенія о *Троицѣ тріпостасей* изъ ученія язычества о *троицѣ стихійной*.

Какъ на имѣющее будто бы особенно близкое сходство съ христіанскою Троицею указываютъ на ученіе *индійской религіи* (браминства) о трехъ божествахъ: *Брамъ*, *Вишну* и *Шивъ*, составляющихъ индійскую „Тримурти“ (tri—три, murti—образъ, лице, тѣло). Но на самомъ дѣлѣ сходства между ними нѣтъ никакого. Въ основѣ индійскаго ученія о „Тримурти“ лежитъ общее языческому міру пантеистическое представленіе о Божествѣ, какъ о таинственномъ, непостижимомъ началѣ, „сокрытомъ“ въ мірѣ, а не какъ личномъ Духѣ, обитающемъ во свѣтѣ неприступномъ и имѣющемъ полноту самосознательной жизни и внѣ отношеній къ міру. Таковъ именно Брами, котораго только и зналъ браманизмъ до возникновенія буддизма. Самъ въ себѣ,—отдѣльно отъ жизни міра,—невидимый, сокрытый Брами не живетъ, ни въ чемъ не проявляется и есть вѣчное тождество и безразличіе. Изъ него развивается міръ, развивается не какъ изъ сознательнаго димурга, а только въ смыслѣ въ себѣ заключеннаго зерна. „Подобно тому, какъ нить изъ паука, дерево изъ сѣмени, волны изъ моря, огонь изъ угля, такъ міръ выходитъ изъ Брамы“ (по обобщенію Майи, почему міръ собственно есть призракъ, чистая игра Майи, фантазія). Абстрактный пантеистическій Брами былъ мало понятенъ для народа. Буддизмъ, вышедшій изъ браминства и отнявшій у него множество членовъ (VI—V в. до Р. Х.), далъ толчекъ къ реформѣ въ браминствѣ и онъ постепенно принялъ новый видъ. Брамины, можетъ быть

непроизвольно и не замѣчая процесса, такъ измѣнили свое ученіе, что оно сдѣлалось болѣе доступнымъ и понятнымъ для народа. Они присоединили къ Брамѣ двухъ антропоморфныхъ боговъ ведической мѣологии: Вишну—охранителя и Шиву—разрушителя. Три божества соединились: Брама—принципъ эманации, происхожденія, Вишну—начало сохраняющее, благодѣтельное (для блага человечество оны многократно воплощается) и Шива—сила враждебная для существующаго, разрушительная. Такъ явилась и такова браминская „Тримурти“. Это, очевидно, суть лишь проявленія въ мірѣ единого „сокрытаго“ божества подъ тремя главнѣйшими формами или видами,—подъ формами божества созидающаго, сохраняющаго и разрушающаго (а такъ какъ міръ—дѣло Майи, призракъ, то эти три сущности—просто *тройная маска* высшаго и единственнаго божества, дѣйствующаго подъ ея прикрытіемъ). Троица браминства, такимъ образомъ, есть троица пантеистическая. Брама, Вишну и Шива—это не три лица, не „*τρόποι ἐπάρξεως*“ безконечнаго Духа, Котораго жизнь безмѣрно возвышена надъ всѣми конечными существами, какъ въ христіанскомъ ученіи, а только три олицетворенія (въ олицетвореніяхъ они представляются какъ три отдѣльные бога, съ странными свойствами, каждый имѣетъ нѣсколько супруговъ и отъ нихъ безчисленное поколѣніе боговъ) безличной, всеобщей силы, три главные вида бытія конечнаго міра, три видоизмѣненія жизни въ природѣ. Подобно тому, какъ умъ, воля и чувство служатъ проявленіями души человѣка, такъ душа міра обнаруживается въ трехъ силахъ,—вотъ формула браминскаго ученія о Тримурти. Строго говоря къ этому ученію даже больше приложимо названіе четверицы, нежели троицы, потому что Брама, Вишну и Шива служатъ проявленіями отъ вѣка сокровеннаго, незримаго, неизобразимаго и невыразимаго начала, которое въ Ведахъ называется иногда *Парабрамою* въ отличіе отъ Браны. Отношенія между отдѣльными божествами въ индійской „Тримурти“ не представляютъ никакого, даже отдаленнѣйшаго, сходства съ отношеніями между лицами Св. Троицы, по ученію христіанскому: въ браминскомъ ученіи нѣтъ и намека на отношенія „отчества“, „сыновства“ и „исхожденія“, а Вишну и Шива представляются божествами враждебными и противодѣйствующими одинъ другому. Поэтому никакъ нельзя видѣть въ браминскомъ ученіи о Божествѣ первоисточникъ христіанскаго догмата.

Не болѣе основаній видѣть какую-либо связь христіанскаго догмата и съ ученіемъ *персидской религіи* (Зороастра) о трехъ

божествахъ: *Заруана*—*Акарана*, какъ верховномъ божествѣ, и его проявленіяхъ въ образахъ *Ормузда* и *Аримана*, началахъ добра и зла. Частіе, сущность ученія этой религіи о Божествѣ такова. Есть единое, нераздѣльное, все въ себѣ содержащее существо и первоисточникъ всякой жизни. Имя ему—„Безпредѣльное время и безпредѣльное пространство.“ Оно извело изъ себя свѣтъ и тьму, или боговъ свѣта и тьмы, добра и зла. Изъ этихъ основныхъ, противоположныхъ силъ и ихъ взаимной борьбы возникли и всѣ другіе боги или геніи, иначе—духи, Царство Ормузда есть раздѣлившійся Ормуздъ, а духи Аримана—раздѣлившійся Ариманъ. А высшій смыслъ этой доктрины пантеистическій. Начало и основа жизни—безразличіе, бытіе безъ имени, всеобъемлющее, но неопредѣлившееся. Изъ этого начала исходятъ два начала жизни, которыми обусловливается дѣйствительная жизнь и реальное бытіе. Оба эти начала одинаково необходимы, и безъ зла не было бы и добра. Жизнь вселенной и есть не что иное, какъ соединеніе этихъ противоположностей, смѣшеніе добра со зломъ, разума съ неразумностію, жизни со смертію.

Подобный же пантеистическій характеръ носить ученіе о триадахъ религіи египетской (главная триада: Пта, Кнефъ, Нейтъ; есть и триады меньшія, второстепенныя); многочисленный сонмъ боговъ этой религіи—олицетвореніе различныхъ силъ и явленій природы ¹⁾. Триады въ религіяхъ народовъ передней Азіи: *ассиро-вавилонской* (Ану, Бэль, Нисрукъ съ триадою женскихъ началъ: Анатъ, Бэлитъ или Мелитта и Давкина и многими второстепенными триадами) и *финикійской* (здѣсь собственно двоицы: Вааль и Молохъ съ Ваалтисъ и Ашеръ или Астартю, переходяція въ триады боговъ неба и земли) имѣютъ и еще болѣе грубый, матеріалистическій характеръ. Что касается, наконецъ, триадъ верховныхъ божествъ въ религіи греческой, то и здѣсь въ древнѣйшій періодъ эти триады (Уранъ, Гея, Кронъ, позднѣе—Кронъ, Рея и Зевсъ) сливались съ самою природою въ ея величественныхъ явленіяхъ, а въ позднѣйшій періодъ (съ триадами главныхъ боговъ: Зевсъ, Аѳина, Аполлонъ, или: Зевсъ, Посейдонъ и Плутонъ) въ этой религіи водворился антропоморфизмъ. Позднѣйшіе боги этой религіи тѣже люди, только идеализированные.

¹⁾ У древнихъ египтянъ многобожіе было развито въ сильнѣйшей степени и даже обратилось въ пословицу. Замѣчаніе римскаго сатирика Ювенала: „счастливы тѣ народы, у которыхъ боговъ полны огороды“, специально относилось къ египтянамъ.

Божество хотя и мыслилось въ ней *личностію*, но личностію ограниченою, конечною, не возвышающеюся надъ міромъ природы (т. н. субъективный языческій натурализмъ). То же представляютъ собою и боги и богини *римской религіи*, также во главѣ имѣющіе триаду верховныхъ божествъ (Юпитера, Юнону и Минерву).

Вообще же относительно всѣхъ естественныхъ религій можно замѣтить, что въ нихъ тѣмъ болѣе мѣста имѣютъ указаннаго рода космическія триады, чѣмъ болѣе эти религіи бываютъ грубы и проникнуты мыслию о тождествѣ божественнаго и міроваго начала, и что наоборотъ, чѣмъ болѣе онѣ совершенствуются и освобождаются отъ подобнаго представленія о тождествѣ Бога и міра, тѣмъ менѣе находятъ въ нихъ мѣста эти триады. И это понятно. Мысль человѣка въ этомъ случаѣ отрѣшается отъ заблужденія, приходитъ къ необходимости признавать единство истиннаго Бога, но и возвысится сама по себѣ до познанія тайны внутренней жизни единого Бога, открытой въ христіанствѣ, не въ состояніи.

Итакъ, напрасны попытки вывести христіанскій догматъ о Троицѣ изъ ученія языческихъ религій о Божествѣ. Ученіе объ этой тайнѣ вѣры, *одинаковое по существу* съ христіанскимъ ученіемъ, было возвѣщаемо только въ одной изъ всѣхъ древнихъ религій, и то прикровенно, въ религіи ветхозавѣтной. Въ ученіи этой религіи, а не въ язычествѣ, и начало истиннаго ученія о Троицѣ, раскрытаго съ возможною полнотою и ясностію въ откровеніи новаго завета.

II. Есть еще мнѣніе, тоже раціоналистическое, что будто христіанское ученіе о Троицѣ образовалось подъ вліяніемъ языческой философіи, особенно философіи *Платона* († 347 г. до Р. Х.) и *Плотина* († 270 г. по Р. Х.), представителя неоплатонизма. Но и это мнѣніе не болѣе основательно, чѣмъ предыдущее. Ученіе *Платона* о Богѣ, мірообразующемъ началѣ (*νοῦς*) и душѣ міра на столько неясно и неопредѣленно, что даже лучшіе изъ послѣдователей его понимали оное не одинаково. Что же касается ученія *Плотина*, то у него философское ученіе о Троицѣ дѣйствительно нашло наиболѣе полное раскрытіе, чѣмъ у его предшественниковъ. Первая и вѣчная причина всего существующаго, по теоріи Плотина, есть *Единое*. Оно превышаетъ всякаго бытія и всякой мысли, почему не есть ни высшій разумъ, ни высшая воля: Оно превышаетъ всякой разумности и нравственности, Оно есть благо само въ себѣ, не имѣетъ соприкосновеній съ внѣшнимъ міромъ и вообще со всѣмъ существующимъ, ни въ чемъ не нуж-

дается, не имѣть никакихъ цѣлей, но вполне обособленно и заключено въ Себѣ. Изъ этого Единаго вслѣдствіе полноты Его реальности, нисколько не умаляя и не ослабляя Его, изливается второе звено въ цѣпи существующаго. Это второе звено или второе начало есть *Умъ* (*Гоῦς*), *Логосъ* (*Λόγος*) или мышленіе, съ одной стороны, созерцающее первый свѣтъ, съ другой—обращенное на само себя. Мышленіе это совершенно естественно и ненамѣренно безъ всякихъ усилій, начиная съ самыхъ общихъ родовъ бытія—категорій (съ помощію чиселъ), нисходя къ частнымъ видамъ и, наконецъ, достигая недѣлимой формы, создаетъ разнообразный идеальный міръ, который, представляя собою нераздѣльное цѣлое, остается присущимъ Уму, какъ Его идея. Умъ, будучи образомъ (*εἰκόνι*) Единаго, хотя и не столь совершеннымъ, такъ какъ все рожденное ниже рождающаго, представляетъ собою тоже столь чересмырную полноту бытія, что изливается вовнѣ и воплощается въ пространствѣ. Отсюда является третье начало—всеобщая *Душа* (*ψυχή*, Афродита); Она менѣе совершенна, чѣмъ Умъ, какъ происшедшая отъ Него. Душа, созерцая Умъ, реализируетъ производимый Имъ мысленный міръ, и такъ является все существующее. „Троица“ неоплатонизма такимъ образомъ, повидимому, совершенно подобна христіанской: Единое или Богъ Отецъ, Логосъ или Богъ Сынъ, мировая Душа или Духъ Святой. Однако, всматриваясь внимательно, мы видимъ, что неоплатонизмъ вмѣсто живаго тріединого христіанскаго Бога, Котораго ищутъ нашъ разумъ и сердце, предлагаетъ намъ пустыя логическія абстракціи. Его Единое представляетъ собою такую же пустоту, какъ и Брама. Духъ *пантеизма* опочилъ надъ неоплатонизмомъ точно такъ же, какъ и надъ ученіемъ браминовъ: міръ необходимо выходитъ изъ Единаго, какъ потокъ изъ своего источника, какъ растеніе изъ своего корня, а эти образы, принадлежащіе неоплатоникамъ, глубоко низвергаютъ неоплатоническаго Бога съ Его, повидимому, недостигаемой высоты; Богъ въ теоріи неоплатониковъ, какъ и въ теоріи браминовъ, оказывается мировой субстанціей, совокупностью законовъ бытія; въ сущности Онъ живетъ только въ мірѣ, а какъ Абсолютное не живетъ совсѣмъ. Какъ у браминовъ, такъ и у неоплатониковъ, нѣтъ трехъ равныхъ лицъ и не можетъ быть рѣчи о вѣчномъ осуществленіи полноты божественной любви и вообще полноты внутренней жизни Божества ¹⁾). Сходство между неоплатони-

¹⁾ *Глаголова* проф. Сверхъестеств. откровеніе и естеств. богопознаніе. 333—334 стр. О томъ же еще см. *Болотова* проф. Уч. Оригена о Троицѣ.

ческою „Троицею“ и Троицею христіанскою только въ терминахъ, которыми дѣйствительно пользовались нѣкоторые изъ древнихъ учителей при раскрытіи христіанскаго ученія, но не въ самомъ существѣ или содержаніи ученія, подобное тому, какое, напр., между христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ и ученіемъ Филона о томъ же. Но причина и такого сходства не въ томъ, что христіанство заимствовало что-либо у Плотина,—а наоборотъ, въ томъ, что Плотинъ могъ заимствовать основныя понятія въ ученіи о троичности Божества изъ христіанства. Внутреннее же отличіе его ученія отъ ученія христіанскаго объясняется тѣмъ, что въ развитіи ученія о троичности Божіе онъ руководствовался воззрѣніями ума и философемами предшествовавшихъ ему на пути естественнаго богопознанія мыслителей. Извѣстно, что наставникомъ его въ философіи былъ Аммоній Саккъ, по происхожденію и воспитанію христіанинъ, слушавшій въ юности Климента александрійскаго; правда, во время гоненія онъ отрекся отъ христіанства, но при изложеніи своего ученія не могъ не преподавать своимъ ученикамъ привитыхъ рожденіемъ и воспитаніемъ христіанскихъ понятій, хотя и въ духѣ языческой философій.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
§ 1. Понятіе о Догматическомъ Богословіи.	1
§ 2. Понятіе о догматахъ, какъ предметѣ Догматическаго Богословія.	7
§ 3. Важность и значеніе догматовъ. Опроверженіе мнѣній, отрицающихъ значеніе догматическихъ истинъ въ христіанствѣ.	19
§ 4. Неизмѣняемость и неусовершенство христіанскаго вѣроученія со стороны содержанія и числа догматовъ. Несостоятельность теоріи догматическаго развитія церкви. Возможная усовершенство догматовъ вѣры. Раскрытіе ихъ въ церкви	43
§ 5. Право на наименованіе наукою и понятіе „научности“ въ приложеніи къ Догматическому Богословію. Неосновательность возраженій противъ участія разума въ усвоеніи истинъ вѣры. Отношеніе разума къ истинамъ откровенія.	55
§ 6. Источники христіанскаго вѣроученія. Св. Писаніе и св. Преданіе.	74
§ 7. Вѣроизложенія древней церкви вселенской и символическія книги восточной греко-россійской церкви.	91

§ 8. Разныя дѣленія догматовъ и значеніе этихъ дѣленій въ православномъ Догматическомъ Богословіи.	Стран. 105
§ 9. Краткій очеркъ исторіи православной Догматики	109
Періодъ первый.—Догматика I—VII вв.	—
Періодъ второй.—Догматика VIII—XVII вв.	115
Періодъ третій.—Догматика на Руси.	119
§ 10. Догматика на западѣ.	127
Догматика римско-католическая.	—
Старокатоличество.	131
Модернизмъ.	133
Догматика протестантская	136
§ II. Раздѣленіе Догматики.	141

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

Предварительныя понятія.

§ 12. Истина бытія Божія.	143
§ 13. Возможность и характеръ нашего познанія о Богѣ. <u>Не-</u> постижимость Божества въ Его существѣ. Крайность ученія о совершенной непознаваемости (агностицизма) Божества.	149
§ 14. Способы богопознанія — естественный и сверхъесто- ственный.	163
§ 15. Нравственныя условія богопознанія.	173
§ 16. Раздѣленіе ученія о Богѣ въ Самомъ Себѣ.	181

Отдѣлъ первый.

О Богѣ единомъ въ существѣ.

Глава I.

Существо Божіе.

§ 17.	Содержаніе ученія о существѣ Божіемъ. Понятіе о существенныхъ свойствахъ Божіихъ и ихъ раздѣленіе.	Стран 182
§ 18.	Богъ есть „Сый“. Свойства существа Божія, какъ „Бытія“ всесовершеннѣйшаго.	184
	1. Самобытность.	186
	2. неизмѣняемость.	188
	3. вѣчность.	192
	4. неизмѣримость и вездѣприсутствіе.	194
§ 19.	Духовность существа Божія.	201
§ 20.	Свойства существа Божія, какъ Духа.	214
§ 21.	Разумъ Божій и его свойства.	—
	1. Всевѣдѣніе Божіе.	215
	2. Премудрость Божія.	221
§ 22.	Воля Божія и ея свойства.	227
	1. Высочайшая свобода воли Божіей.	228
	2. Святость воли Божіей. Богъ не виновникъ зла.	230
	3. Всемогущество воли Божіей.	235
	4. Правда Божія. Соглашеніе правосудія Божія съ тѣмъ явленіемъ, что праведники часто бѣдствуютъ, а грѣшники благоденствуютъ.	238
§ 23.	Чувство или чувствованіе Божіе. Его свойства.	243
	1) Всеблаженство Божіе.	—
	2) Безконечная благодѣтельность или любовь Божія къ тва-	

	рямъ. Совмѣстимость въ Богѣ съ благостію правосудія.	Стран. 245
§ 24.	Отношеніе приписываемыхъ существу Божію свойствъ къ самому Его существу.	251
§ 25	Понятіе о Богѣ, какъ общій выводъ изъ ученія о свойствахъ Божіихъ.	259

Г л а в а II.

Единство существа Божія.

§ 26.	Единство Божіе, какъ отличительный признакъ истиннаго понятія о Богѣ. Ученіе церкви. Краткая исторія догмата.	260
§ 27.	Ученіе ветхаго завіта о единствѣ Божіемъ. Ложность раціоналистическихъ мнѣній относительно ветхозавѣтнаго ученія о единствѣ Божіемъ.	266
§ 28.	Истина единства Божія въ новомъ завітѣ. Ложность многобожія и двубожія.	282

Отдѣлъ второй.

О Богѣ троичномъ въ лицахъ.

§ 29.	Богооткровенность догмата о Пресвятой Троицѣ, Особенная его важность и непостижимость	287
§ 30.	Исторія догмата о Св. Троицѣ.	289
	Періодъ первый. Изложеніе догмата до появленія аріанства.	290

Періодъ второй. Опредѣленіе догмата въ борьбѣ съ	
аріанствомъ и македоніанствомъ.	305
Періодъ третій. Состояніе ученія о Троицѣ въ	
дальнѣйшее время.	311
§ 31. Ученіе церкви о Св. Троицѣ и составъ этого ученія.	326

I.

Троичность лицъ въ Богѣ.

§ 32. Указанія на троичность лицъ въ Богѣ въ ветхомъ за-	
вѣтѣ.	328
§ 33. Свидѣтельства новаго завѣта о троичности лицъ въ	
Богѣ.	339
§ 34. Вѣрованіе древней церкви въ троичность лицъ Бо-	
жества.	348

II.

Божество и единосушіе лицъ Св. Троицы.

§ 35. Божество Отца.	353
§ 36. Божество Сына.	—
Ученіе І. Христа.	354
Ученіе апостоловъ.	358
Ученіе апостола Іоанна.	359
Ложность мнѣнія, выводящаго уч. ап. Іоанна о	
Богѣ Словѣ изъ александрійскаго философскаго	
ученія о Логосѣ.	361
Ученіе апостола Павла.	365
§ 37. Рѣшеніе недоумѣній о божествѣ Сына Божія, основы-	
вающихся на нѣкоторыхъ мѣстахъ Писанія.	368
§ 38. Вѣрованіе древней церкви въ божество Сына Божія.	376
§ 39. Божество Духа Святаго.	381
§ 40. Единосушіе лицъ Св. Троицы.	389

III.

Различіе Божественныхъ лицъ по Ихъ личнымъ свойствамъ.

	<i>Стран.</i>
§ 41. Личное свойство Бога Отца. Ученіе о единачалии во Св. Троицѣ.	399
§ 42. Личное свойство Бога Сына.	406
§ 43. Личное свойство Бога Духа Святаго.	411
§ 44. Ученіе римской церкви объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ и внесеніе его ею въ символъ вѣры. Уче- ніе старокатоликовъ объ исхожденіи Св. Духа	426
§ 45. Отношеніе догмата о Св. Троицѣ къ разуму.	444
§ 46. Возможность нѣкотораго уясненія догмата о Св. Троицѣ посредствомъ подобій изъ міра конечнаго	452
<i>Замѣчаніе</i> касательно отношенія догмата о Пре- святой Троицѣ къ ученію языческихъ религій и философіи о Божествѣ.	
	458



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” – это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- ✓ подробная информация о новоизданных книгах;
- ✓ возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- ✓ возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

**Ваши вопросы и пожелания направляйте,
пожалуйста, по электронной почте:**

info@axion.org.ru