

**Московский гуманитарный институт
повышения квалификации и переподготовки кадров**

Факультет духовной культуры



ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Учебное пособие

Москва
2005

**Московский гуманитарный институт
повышения квалификации и переподготовки кадров**

Факультет духовной культуры

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Под редакцией М.В. Бахтина

Учебное пособие

Москва
2005

Догматическое богословие. Учебное пособие. Под редакцией М.В. Бахтина.
— М.: Издательство Московского гуманитарного института повышения
квалификации и переподготовки кадров, 2005. – 100 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....

- § 1. Задача и метод науки.....
- § 2. Важность и значение догматов.....
- § 3. Источники христианского вероучения.....
- § 4. Неизменяемость христианского вероучения
и возможность его совершенствования.....
- § 5. Вероизложение древней вселенской Церкви и символические книги
Восточной Православной Церкви.....
- § 6. Отношение разума к истинам откровения.....
- § 7. Разделение догматики.....
- § 8. Краткая история науки.....

УЧЕНИЕ О БОГЕ САМОМ В СЕБЕ.....

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ.

УЧЕНИЕ О БОГЕ ЕДИНОМ ПО СУЩЕСТВУ.....

- § 1. Непостижимость существа Божья.....
- § 2. Способы богопознания.....
- § 3. Нравственные условия богопознания.....
- § 4. О существе Божьем и существенных свойствах Божьих.....
 - 4.1. Свойства существа Божья как «бытия» всесовершеннейшего....
 - 4.2. Духовность Божества.....
 - 4.3. Всеведение Божье
 - 4.4. Премудрость Божья.....
- § 5. Свойства воли Божьей.....
- § 6. Свойства чувства Божьего.....
- § 7. Единство существа Божьего.....

ОТДЕЛ ВТОРОЙ. О БОГЕ ТРОИЧНОМ В ЛИЦАХ.....

- § 1. Отличительные черты догмата о Пресвятой Троице.....
- § 2. Краткая история догмата о Святой Троице.....
- § 3. Смысл Церковного Учения о Троичности лиц в Боге.....
- § 4. Божество и единосущие (равенство) лиц в Святой Троице.....
- § 5. Личные свойства Божественных ипостасей.....
- § 6. Отношение догмата Святой Троицы к разуму.....

БИБЛИОГРАФИЯ.....

ВВЕДЕНИЕ

Православно-христианское Догматическое богословие есть наука, в систематическом порядке излагающая догматы христианской веры в том виде, как понимает и исповедует их Православная Восточная Церковь.

Таким образом, предметом нашей науки являются догматы или догматические истины христианской религии. *Догматы* — это богооткровенные истины, содержащие в себе учение о Боге и Его отношении к миру и человеку, определяемые Церковью и преподаваемые ею как непререкаемые и обязательные для всех верующих правила веры.

Существенными чертами догматов, отличавшими их от других истин христианской религии, являются:

- 1) *теологичность*;
- 2) *Богооткровенность*;
- 3) *церковность*;
- 4) *общеобязательность*;
- 5) *неизменяемость*.

Теологичность догматов указывает на то, что содержанием догматических истин является учение о Боге в Самом Себе и в Его отношении к миру и человеку. Значит, догматы суть истины теоретические или умозрительные, относятся к области вероучительной, чем они и отличаются от других истин христианской религии, например, от нравственных истин, литургических, канонических и проч.

Богооткровенность догматов указывает на их источник, или происхождение. Источником догматов является не человеческий разум, а разум Божественный. Догматические истины христианской веры — не измышления человека, как например, положения философские или научные истины, а открыты людям Самим Богом в Его сверхъестественном Откровении, этим догматы отличаются от всех других истин человеческого знания.

Церковность догматов указывает на то, что только Вселенская Церковь придает христианским истинам веры догматический авторитет и значение. Хотя догматы и заключаются в Откровении, но взойти на степень неоспоримого и обязательного для всех верующих догмата известная истина веры может только при том условии, что Вселенская Церковь признает за нею значение догмата. Это не значит, что Церковь сама создает догматы. Она извлекает их из Откровения и, как столп и утверждение истины, в силу своей непогрешимости, сообщает догмату в сознании верующих твердость и ручательство его Божественного достоинства. Церковь формулирует догматы, то есть придает им определенную словесную форму, облакая мысль догмата в точные выражения. Нужно, поэтому, догмат отличать от богословского мнения; последнее может заключать в себе истину, согласную с Откровением, но если оно составляет результат мышления отдельных лиц, но не принято Вселенской Церковью, то не может быть догматом.

Общеобязательность догматов указывает на то, что для верующих догматы являются непререкаемыми и непреложными нормами веры. Это значит, что каждый принадлежащий к Церкви должен принимать догматы те, которые преподает ему Церковь, и понимать их должен так, как понимает их Церковь. Догматы — это законы нашей веры: мы не иначе должны веровать, как именно учит нас Церковь.

§ 1. Задача и метод науки

Задача науки православно-христианского догматического богословия состоит в том, чтобы изложить все догматы христианской веры, ничего не опуская и ничего не прибавляя, притом изложить их в систематическом порядке, то есть поставив их во внутреннюю, логическую связь между собою, показать, как один догмат приводит к другому и как из одного догмата вытекает другой, из этого другого третий, и так далее. А так как христианское учение веры неодинаково понимается различными вероисповеданиями (восточными, западными, лютеранскими и другими), то изложить догматы наша наука должна именно так, как понимает догматические истины наша Русская Православная Церковь. По отношению к каждому отдельному догмату задача состоит в том, чтобы:

а) дать **определение догмата**, то есть показать, как учит о том или ином догмате Церковь (например, о Боге Троичном в Лицах, о Лице Иисуса Христа, об Искуплении человеческого рода и другое). При этом иногда для лучшего понимания церковного определения догмата необходимо обращаться к изложению истории догмата, так как церковное определение часто выработывалось в связи с разного рода ересями и заблуждениями относительно того или другого догмата;

б) так как Церковь не создает догматов, а извлекает их из Божественного Откровения, то необходимо далее **указать основания догмата в Священном Писании и Священном Предании**, то есть выяснить, как учит о том или ином догмате Священное Писание и Священное Предание. Для этого нет необходимости приводить все места Священного Писания, относящиеся к тому или иному догмату, а достаточно ограничиться только главнейшими изречениями наиболее важными. То же нужно сказать и о Священном Предании, к свидетельствам которого надлежит обращаться особенно в тех случаях, когда свидетельства Священного Писания недостаточно ясны и полны или когда они подвергаются разным сомнениям и спорам;

в) для лучшего уяснения догматов весьма полезно также обращаться и к **соображениям здравого разума человеческого**, пользуясь при уразумении догматических истин всем, что может дать светская наука (философия, история, психология, естествознание и других), или доказательства и пояснения истин веры. Отцы и учителя Церкви не чуждались светской науки, охотно пользовались всем, что было в ней родственного христианской

истине, и нередко для доказательства или пояснения истин веры обращались к помощи диалектики, философии, истории, естествознания и других наук.

§ 2. Важность и значение догматов

Среди истин христианской религии догматы веры имеют первостепенное значение, так как они содержат в себе учение о Боге и Домостроительстве человеческого спасения и, таким образом, выражают самое существо христианской религии.

Все другие христианские истины: нравственные, литургические, канонические получили свое значение в зависимости от признания догматов, в которых имеют для себя и точку опоры. Такое значение усваивается догматами как Откровением, так и Церковью. Господь Иисус Христос призывал людей к вере в Бога, говоря: *«Веруйте в Бога и в Меня веруйте»* (Иоан. 4 : 1).

Отправляя апостолов на всемирную проповедь, Он повелевал им: *«итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца Сына и Святого Духа»* (Мф. 28 : 19); и присовокупил: *«Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»*. (Мк. 16 : 16). Сообразно с этим учили и апостолы. Веру в Бога они признавали первым и необходимейшим условием спасения.

«А без веры угодить Богу невозможно, — говорит апостол Павел, — ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает». (Евр. 11 : 6). Истинам этой веры научил людей Сам Иисус Христос.

«Мы знаем, — говорит апостол Иоанн, — что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе: Сей есть истинный Бог и жизнь вечная!» (1 Ин. 5 : 20). Верующих они убеждают твердо держаться преподанного им учения, возрастать в познании Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, *«доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия и мужа совершенного, в меру полного возраста Христова»* (Еф. 4 : 13).

А о тех, которые отвергают основной догмат христианства — о Богочеловечестве Христа Спасителя, апостол Иоанн говорит: *«А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста»* (1 Ин. 4 : 3).

Церковь всегда так и смотрела на догматы христианской веры, признавая за ними первостепенную важность. Принимая в свои недра новых членов, она всегда требовала и теперь требует от них предварительного познания основных истин христианской веры, то есть догматов и исповедания их пред лицом Церкви, и тех из своих членов, которые упорно противятся ее учению или искажают христианские догматы, она, согласно наставлению Спасителя, отлучает от себя, как мертвые и гнилые ветви отсекаются от дерева.

История Христианской Церкви представляет множество примеров, когда убожаемые ее мученики и исповедники предпочитают и предпочитали лучше претерпеть жестокие страдания и смерть, чем отречься от веры в догматические истины христианской религии. Свидетельство о важности догматов они запечатлевали своею кровью и мученической смертью, за что Церковь и убожает их.

Усвоение Откровением и Церковью догматов веры как постулатов первостепенной важности в ряду других христианских истин вполне оправдывается их великим жизненным значением для человека. Значение это состоит в том, что догматы веры прежде всего в высшей степени удовлетворяют потребности человеческого разума. Известно, что нет ни одного человека, который бы не задавался вопросами: откуда и как произошел видимый нами мир? Откуда и как появился человек на земле? Для чего существует мир и человек? Каково его назначение? Какова его последняя судьба? Откуда зло в мире? Есть ли кроме видимого нами мира еще какой-либо мир, нами невидимый? Кто такой Бог? Как представить себе Его существование? и так далее. Вопросы эти настолько важны, что человек не может от них отделаться и настойчиво стремится решить их для успокоения своего существа. История философии подтверждает это томление человеческого духа, представляя нам постоянные попытки человеческого разума дать ответ на эти существенные вопросы его духа.

Христианство в своих догматах и дает ответ на все эти неотступные и важные вопросы, и притом ответ такой полный и совершенный, какого не даст никакая другая религия и философия. В этом заключается теоретическое значение догматов. Значит, догматы определяют мировоззрение христианина, идеалы и цели его жизни, потому что они освещают для него все существенные вопросы бытия, разрешают для него все его сомнения и недоумения. *«Господи, к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни»* (Ин. 6 : 68), — говорили апостолы Иисусу Христу, твердо веруя Его словам: *«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня»* (Ин. 14 : 6).

Определяя мировоззрение христианина, догматы христианские чрез это оказывают могущественное влияние и на его жизнь и деятельность, и особенно на его религиозно-нравственную жизнь. В этом заключается практическое значение догматов. История свидетельствует, что мировоззрение имеет определяющее влияние на жизнь человеческую. Можно сказать, что оно есть руководитель народа на жизненном пути, ведущий их к совершенству или падению, смотря по тому, какие идеалы и цели жизни оно вводит в народное сознание. Чем выше, совершеннее мировоззрение народа, тем лучше, благотворнее влияние.

Христианство в своих догматах предлагает человечеству самое высшее и совершеннейшее мировоззрение и история свидетельствует, что оно оказало благотворнейшее влияние на все стороны жизни народов. В частности, для религиозно-нравственной жизни догматы являются теми внутренними разумными основами, на которых она утверждается. Достаточно сказать, что

главная христианская заповедь о любви к Богу и ближним основывается на догмате о том, что Бог есть любовь и что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши (1 Ин. 4 : 10). Поэтому *«будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас»* (1 Ин. 4 : 19).

Несмотря на такую важность и значение догматов христианских и в науке и в жизни есть направление, отрицающее значение и важность догматов для христианской религии. Оно известно под именем *«адогматизма»*.

Адогматисты отрицают догматы в христианской религии или во имя нравственности (Кант) или во имя религиозного чувства и настроения (Шлейермахер).

Новейшие антидогматисты (Ричль и Гарнак) сущность религии полагают в благочестивом христианском настроении. Однако признать такие воззрения правильными нельзя.

Против тех, которые утверждают, что вся сила христианства заключается в евангельских заповедях, то есть в нравственном учении, следует сказать, что в религии нравственное учение всегда тесно связано с теоретическим учением или догматами.

Без мысли о Боге и вообще религиозных основ невозможна устойчивая нравственность, и нравственное учение всегда является прямым логическим выводом из понятий о Боге. Без решения вопроса: «Кто такой Бог и каковы Его свойства», нельзя решить вопросы: «чего Он хочет от человека и каковы Его требования». Высота нравственного учения в христианстве соответствует высоте его теоретического учения о Боге.

Христианская нравственность предписывает любовь ко всем людям и даже ко врагам. Эта заповедь будет понятна только при учении о Боге как милосердном Отце всех людей. Святитель Григорий Нисский, рассуждая о взаимоотношении догматов и заповедей, то есть нравственных правил, приходит к заключению, что «догмат важнее и выше, чем заповедь». Это значит, что догматы являются основанием морали. Истинность догматов служит ручательством истинности обещаний, а истинность обещаний служит оправданием неуклонных стремлений к достижению обещанного, то есть создает разумный смысл человеческой жизни. Следовательно, разумно стремиться к достижению христианского спасения можно только под условием признания объективных оснований этого спасения, иначе — догматов.

Что касается второго мнения, сводящего сущность христианства к области религиозных чувствований и благочестивому настроению, то, не отрицая значения чувства в религиозно-нравственной жизни, необходимо сказать, что характер и направление чувства и отношений наших к окружающим нас лицам определяется теми или другими представлениями о них.

Человеческие чувства отличаются чрезвычайным разнообразием и существенную роль в этом разнообразии играет связь с познанием. Глубина,

проницательность и ясность чувства зависят от озарения его умом и анализа. И возникновение религиозного чувства возможно только при представлении о Боге; в противном случае оно невозможно, как невозможно и чувство страха и радости, если нет налицо вызывающего их предмета или представления. Этой зависимостью чувства от представления объясняется, между прочим, то, почему религиозное чувство и истекающая из него религиозная жизнь слагается иначе у иудеев, иначе у язычников, иначе у магометанина, иначе у христианина. Отсюда ясно, насколько важны теоретические представления о Боге (догматы) для религиозного чувства и насколько не психологично отрицание догматов в образовании религиозно-нравственного настроения.

§ 3. Источники христианского вероучения

Источником христианского вероучения и истины, раскрываемых в Догматическом Богословии, является *сверхъестественное откровение Божие*. Оно дано нам в Священном Писании и Священном Предании, хранительницею и истолковательницею которых является Церковь.

Под именем *Священного Писания* понимаются книги, написанные по вдохновению Духа Божия Богопросвещенными людьми — пророками и апостолами. Совокупность этих книг называется *Библией*, которая содержит в себе в общей сложности 77 книг. Библия разделяется на Ветхий и Новый Заветы. Общее число ветхозаветных книг в православной традиции — 50: из них 39 книг именуются каноническими (в иудейской традиции они объединены в 22 книги) и 11 — неканоническими. Новый Завет состоит из 27 книг. Отличительная особенность канонических книг — их Богодухновенность, то есть они написаны по особому озарению и просвещению от Святого Духа и потому не только свободны от заблуждений, но и содержат в себе Откровение Божественной истины.

Богодухновенность священных книг ясно засвидетельствована самим их содержанием. Они

1) открывают нам *тайны Божественной жизни*, то есть такие истины, до которых человеческий разум сам своими силами дойти не мог и не может. Кроме того, они

2) содержат в себе *пророчества*, то есть предсказания об отдаленных и нередко чудесных событиях будущего, предвидеть которые за сотни и тысячи лет никакой человеческий ум не был в состоянии. Имеются, наконец, и в священных книгах

3) *прямые указания* на их Богодухновенность.

Так, в них постоянно встречаются выражения: «сказал Господь мне», «было слово Господне ко Мне» и т.д. Сам Господь говорит о Давиде, что «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня» (Марк. 12 : 36).

Апостол Петр также говорит о ветхозаветных писателях, что «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки» (2 Петр 1 : 21). А апостол Павел своему

возлюбленному ученику Тимофею решительно свидетельствует: *«Все Писание богодухновенно и полезно для научения»* (2 Тим. 3 : 16).

О новозаветных писаниях святой апостол Павел говорит: *«Мы приняли не Духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами — но изученными от Духа Святаго»* (1 Кор. 2 : 12-13).

Ту же мысль выражает апостол, когда говорит, что они, апостолы, *«ум Христов имеют»*, что их проповеди не человеческое слово, но воистину слово Божие, что они проповедуют *«премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей»* (1 Кор. 2 : 7) или когда изображает необычайное благотворное действие евангельской проповеди на душу человеческую такими словами: *«ибо слово Божие живо действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные»* (Евр. 4 : 12).

Вот эти-то книги, содержащие в себе «глаголы жизни вечной», и являются первым и главным источником истины христианского вероучения вообще и, прежде всего — догматов.

Священное Предание

Вторым источником христианского вероучения является **Священное Предание**. Под именем Священного Предания в собственном или узком смысле этого слова разумеется Откровение Божие, полученное апостолами от Иисуса Христа и переданное Церкви по внушению Святого Духа самими апостолами помимо Священного Писания. Известно, что в Священном Писании Нового Завета записано далеко не все, что делал и чему учил Иисус Христос.

Святой апостол Иоанн в конце своего Евангелия признается: *«много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книги сей»* (Ин. 20 : 30). Вот эти не записанные в Священных книгах изречения Господа, так называемые *«аграфы»* и наставления Его, сохраненные и переданные апостолами Церкви устно, и составляют Священное Предание в собственном смысле этого слова. Для познания христианской истины оно как слово Божие имеет такую же важность и значение, что и Священное Писание.

Поэтому апостол Павел прямо заповедует: *«итак, братие, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим»* (2 Сол. 2 : 15), и обращаясь к любимому ученику своему Тимофею, говорит: *«О Тимофей! Храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания»* (1 Тим. 6 : 20). А во Втором послании к Коринфянам он хвалит коринфских христиан за то, что они твердо держатся предания: *«Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам»* (1 Кор. 11 : 2).

От Предания в тесном смысле этого слова нужно отличать Предание в общем или широком смысле, под которым понимается хранение

Божественного Откровения по букве и толкование или разумение его по духу и смыслу. Основанная Христом Церковь, являясь столпом и утверждением истины, хранит в себе и передает из века в век Божественное Откровение в целостности и неповрежденности — в том виде, в каком оно дано ей Богом. Вместе с тем она хранит в себе и передает из века в век и свое понимание или разумение Божественного Откровения и, таким образом, является непогрешимой хранительницей и истолковательницей Божественного Откровения и, в частности, Священного Писания.

Предание в широком смысле, очевидно, не есть источник Божественного откровения, как Предание в тесном смысле, но оно есть необходимое руководство к пользованию Божественным откровением и правильному пониманию истин, данных в откровении.

Предание в этом смысле есть свидетельство или голос Вселенской Церкви, иначе — тот дух истины и веры, то сознание Церкви, которое живет в нем от времени Христа и апостолов. Свое внешнее выражение голос вселенской Церкви об истинах веры находит:

- а) в древнейших символах веры;
- б) в так называемых правилах апостольских, в деяниях и постановлениях соборов, как вселенских, так и поместных;
- в) в древних литургиях;
- г) в творениях древних отцов и учителей Церкви;
- д) в древнейших актах мученических;
- е) во всей практике древней церкви и вообще в сохранившихся церковных чинопоследованиях.

§ 4. Неизменяемость христианского вероучения и возможность его совершенствования

Православная Церковь признает, что в учении Господа Иисуса Христа и Его апостолов однажды навсегда дана людям вся необходимая им в их земном бытии истина, и не должно ожидать откровения каких-либо новых догматических истин сверх уже данных. Сколько их открыто Богом через пророков воплотившимся Сыном Божиим, столько и должно остаться на все времена. В Откровении даются твердые основания для такого воззрения. Господь Иисус Христос сказал: *«сказал вам все, что слышал от Отца Моего»* (Иоан. 15 : 15). Значит в учении Иисуса Христа дана людям вся необходимая им в земной жизни истина. Облеченные силою свыше апостолы также возвестили людям *«всю волю Божию»* (Деян. 20 : 27), почему и могли говорить: *«Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема»* (Гал. 1 : 8). Указываемая Спасителем цель ниспослания Святого Духа на апостолов состояла в том, чтобы *«вспомнить»* преподанное им Христом учение, не для того, чтобы получить какое-либо новое откровение, а также решительно исключает мысль о дополнении возвещенного им откровения новыми истинами. Поэтому, никак нельзя признать правильною теорию так

называемого догматического развития Церкви, которую признается возможность количественного нарастания догматов и качественного их изменения. Этой теории держится римско-католическая и протестантская «церковь», полагая, что авторитетом и властью папы церковь вправе создавать новые догматы, ранее неизвестные Церкви. Некоторые наши отечественные мыслители, например Владимир Соловьев, также отстаивали мысль об эволюционном развитии всей нашей догматики из одного первого догмата — о Богочеловечестве Христа.

Догматическое развитие Церкви по этой теории исходной своей точкой имело минимум догматического сознания, которое все больше расширялось, делалось сложнее и богаче содержанием.

Кроме уже сказанного, что теория эта противоречит данным Священного Писания, необходимо заметить, что и в самой римско-католической церкви теория догматического развития явилась сравнительно в недавнее время (в половине XIX века) и принята, главным образом, с целью оправдания догматических нововведений римской Церкви, неизвестных Древневселенской церкви, каковы, например, догматы о главенстве и непогрешимости папы «*экс-кафедра*»,¹ о непорочном зачатии Божией Матери и другие. Нельзя также строить историю догматов на принципе эволюции, как делает это известный историк Гарнак, или наш Владимир Соловьев, потому что «церковная история, как справедливо оба замечают, имеет свою точку отправления не минимум развития, а полноту религиозных идей (Божественное Откровение во Христе), и к ней особенно неприменим метод гражданской истории». Но, признавая неизменяемость и неусовершеняемость христианского вероучения со стороны его, так сказать, объема (количество истин) и содержания, православная Церковь не отвергает, однако, возможности и некоторого его развития и совершенствования. Откровение дано для человеческого разума, но оно не было бы Откровением, если бы было совершенно непостижимым. Как откровение абсолютного, оно должно быть бесконечно глубоким по содержанию и во всем объеме, разумеется, постигнуто быть не может.

Отношение конечного (человеческого) разума к абсолютному (Божественному) в Откровении нужно понимать только в смысле постоянного углубления в содержании Откровения. Этот процесс религиозного познания бесконечен вследствие бесконечности содержания Откровения. «Христианская истина, — говорит один из наших отечественных богословов (протопресвитер Янышов), — также широка, глубока и неисследима, как неисследимы глубины ума Божия, виновника этой истины».

Вселенская Церковь, обладая этой истиной всегда, не может, однако же, сказать, чтобы уже успела уяснить и определить ее для сознания верующих всесторонне и навсегда.

¹ Этот догмат подразумевает аксиоматизацию высказываний папы, произнесенных им с кафедры.

Отсюда ясно, что усовершенствование и развитие догматов состоит не в умножении числа их и не в изменении содержания христианского вероучения, а в точнейшем определении и объяснении, в более и более глубоком раскрытии одних и тех же неизменных в своем существе догматов.

Говоря иначе, это есть развитие не объективное, а субъективное по отношению к человеческому сознанию, к усвоению и пониманию догматов людьми. Такое развитие догматов необходимо и вполне понятно.

Ведь догмат образуется от встречи самосознания Церкви с Откровением. Но если догматы веры должны усваиваться человеческим сознанием, то для этого истины веры необходимо переводить на язык понятный и доступный для каждого верующего, то есть облекать их в точные и определенные формулы, выяснять их внутреннюю сущность, уяснять взаимную связь и так далее. Всем этим улучшается наше разумение истин Откровения, но самое Откровение остается неизменным. Догматы ничего существенного нового не прибавляют к Откровению, и Церковь не привносит новые истины в догматах, а только увеличивает содержание религиозного сознания верующих, обогащает новым содержанием не Откровение, а церковное вероучение.

Такое — субъективное раскрытие догматов, действительно, и имело место в Церкви. В процессе этого развития были выработаны богословские термины с определенным содержанием, не встречающиеся в Писании, например, Троица, Лицо, Ипостась, Богочеловек, воплощение, Богородица, пресуществление и далее, точнее было определено самое содержание догматов и раскрыт и уяснен смысл их: например, о двух естествах во Христе — по поводу ересей Нестория и монофизитов, о двух волях во Христе — по поводу ереси монофизитов и так далее. Такое раскрытие неизменных в своем существе догматов продолжается в Православной Церкви и доньше вызывается, главным образом, вновь возникающими заблуждениями римской церкви и отпавших от нее ветвей — протестантской, англиканской, а также заблуждениями противохристианских учений.

Вопрос о раскрытии догматов хорошо разъясняет святой *Викентий Лиринский*, сравнивая это развитие с развитием человеческого организма. «Религия — дело души, пусть уподобляется в этом отношении телам», — говорит он. С приращением лет тела раскрывают и развивают члены свои, однако, остаются теми же, чем были. Цветущая пора детства, и зрелый, и старческий возраст между собою весьма различны, однако, стариками делаются те же самые, которые прежде были детьми, так что хотя рост и наружность одного и того же человека изменяются, тем не менее, природа его остается неизменной, личность его остается одна и та же. Такому закону преуспевания должно следовать и догматическое учение христианской религии. Пусть оно с годами укрепляется, со временем расширяется, с веком возвышается, но остается нерушимым и неповрежденным, целым и совершенным, без всякой утраты в своем содержании, без всякого изменения своих определений.

§ 5. Вероизложение древней вселенской Церкви и символические книги Восточной Православной Церкви

Все христианские догматы даны в Божественном Откровении, которое в виде Священного Писания и Священного Предания и является первым и главным источником христианского вероучения. Но так как догматы служат выражением голоса Вселенской Церкви, то она, чтобы показать, чему именно и как должны верить ее члены, с самого начала предлагала изложение откровенных истин в символах или сокращенных образцах веры и исповеданиях.

Все содержимые Православной Восточной Церковью изложения веры — краткие и обширные — можно разделить на два рода:

1) изложения, принятые ею от древней вселенской Церкви и потому имеющие безотносительное достоинство;

2) изложения позднейшего времени, или так называемые символические книги, получающие свое достоинство в зависимости от согласия с первыми общецерковными изложениями и имеющими поместное значение. К изложениям первого рода относятся:

1. *Никое-Цареградский символ веры*, составленный на Первом Никейском (325 г.) и Втором Константинопольском (381 г.) Вселенских соборах. Этот символ веры, заменивший собою ранее существовавшие в отдельных церквях крещальные символы, получил в церкви значение символа вселенского, то есть непреложного образца веры для всего христианского мира и на все времена. Он принимается всеми христианскими исповеданиями, несмотря на все разнообразие их вероучения.

2. Догматические определения последующих Вселенских соборов, например, IV Вселенского собора (451 г.) — о двух естествах во Христе, VI Вселенского собора (680 г.) — о двух волях во Христе, VII Вселенского собора (787 г.) — об иконопочитании.

3. Догматическое учение, встречающееся в правилах святых апостолов, святых отцов и девяти поместных соборов, поскольку они рассмотрены и приняты на VI Вселенском соборе.

4. Символ исповедания веры святителя *Григория Чудотворца*, епископа *Неокесарийского* (III в.), написанный им по особому Откровению Божию и заключающий в себе самое точное и определенное учение о лицах Святой Троицы. Этот символ, пользовавшийся особым уважением Неокесарийской Церкви, и Вселенской Церковью был одобрен на VI Вселенском соборе.

5. Символ, известный под именем святителя *Афанасия Александрийского*. О нем можно именно сказать, что здесь с классической ясностью, определенностью и отчетливостью излагается учение о различии и единосущности трех лиц в Божестве, а также об образовании соединения двух естеств в Иисусе Христе. Но этот символ не принадлежит святителю Афанасию, потому что он направлен против лжеучений несторианского и монофизитского и, следовательно, не мог появиться ранее V века.

Кроме указанных вселенских вероизложений, имеющих безусловное значение для познания христианской истины в Церкви, издавна вошли в употребление частные вероизложения, принимавшиеся в той или другой поместной церкви. Они получили название символических книг и представляют более или менее пространные изложения веры, в которых вместе с общехристианскими истинами веры обыкновенно особенно пространно раскрываются положения веры, принимаемые только данным церковным обществом.

Символические книги Восточной Православной Церкви

1. *Православное исповедание соборной кафолической и апостольской церкви восточной*

Составлено оно было киевским митрополитом *Петром Могилою* или по его благословию и при его участии. Затем оно было рассмотрено и принято сначала на соборах киевском — в 1640 году, потом яском — в 1643 году, и, наконец, одновременно всеми четырьмя восточными патриархами и, как исповедание «правое и чистое». Для русской церкви оно одобрено патриархами Иоакимом в 1685 году и Адрианом в 1696 году. Составлено «Православное исповедание», главным образом, для хранения чистоты православия от римско-католических заблуждений и потому в нем заметен полемический элемент. Форма изложений — вопросо-ответная.

2. *Послание патриархов Православно-кафолической Церкви о православной вере*

Оно составлено патриархом иерусалимским *Досифеем*, рассмотрено и признано выражением истинной православной веры на Соборе Иерусалимском. В 1672 и в 1823 годах оно было послано великобританским христианам как истинное изложение православной веры. В то же время первосвятители восточные послали его русскому Синоду вместе со своими грамотами об утверждении его. В 1838 году оно было издано Священным Синодом на русском языке. Послание отличается полемическим характером против протестантов, содержащееся в нем учение православной веры изложено в восемнадцати членах.

3. *Пространный православный катехизис православной кафолической Восточной Церкви Филарета, митрополита Московского*

В нем в вопросо-ответной форме дается точное, отчетливое, ясное и прозрачное изложение православного учения. Символическое значение он имеет только в Русской Православной Церкви.

§ 6. Отношение разума к истинам откровения

Так как догматические истины даны в Божественном Откровении, то положение и деятельность разума в догматике будет носить иной характер, чем в других науках. Очевидно, разум не может быть ни источным началом догматов, так, чтобы из него одного выводить и на нем одном утверждать их, ни верховным судиею догматических истин, почерпаемых от Откровения, так, чтобы приспособлять их к его началам. Откровение как произведение бесконечного разума Божия выше разума человеческого и дано людям не для того, чтобы удовлетворять притязаниям разума и подлежать его суду, а чтобы самого его «*пленять в послушание Христово*» (2 Кор. 10 : 5). Следовательно, разум должен находиться в подчиненном и служебном отношении к Откровению. И в таком положении нет ничего унижительного для разума, так как разум существа конечного в данном случае подчиняется разуму существа бесконечного. Нет ничего и стесняющего его свободу, так как для усвоения истин веры требуется его самодеятельность. Откровение стесняет не свободу разума, а **вольность** его.

§ 7. Разделение догматики

Догматы веры содержат в себе: одни — учение о Боге Самом в Себе, другие — учение о Боге в отношении Его к миру и человеку. Отсюда сами собою определяются две главные части догматического Богословия:

Первая часть излагает учение о Боге Самом в Себе; вторая часть излагает учение о Боге в Его отношении к миру и человеку или о делах Божиих в отношении к тварям.

Догматы о Боге Самом в Себе содержат учение о том, что Бог есть один по существу и троичен в лицах.

В догматах же об отношении Бога к тварям содержится: в одних — учение о Боге как Творце неба и земли, всего видимого и невидимого; в других — учение о Боге как Вседержителе или Промыслителе; в третьих — учение о Боге и Его особенном отношении к роду человеческому, сущность которого обозначается и в Священном Писании и у отцов церкви словом «икономиа», что значит домостроительство спасения или таинство искупления; в четвертых — излагается учение о Боге как исполнителе Своих определений о мире, или иначе о Боге как Судии и Мздовоздаятеле.

Отсюда все содержание догматического богословия можно представить в таком виде:

Часть **первая**, излагающая учение о Боге Самом в Себе, распадается на два отдела: первый заключает в себе учение о Боге едином по существу; второй излагает учение о Боге троичном в лицах.

Часть **вторая**, излагающая учение о Боге в отношении Его к творениям, распадается на 4 отдела:

первый отдел содержит учение о Боге как Творце всего видимого и невидимого; второй отдел излагает учение о Боге как Промыслителе мира;

третий отдел заключает учение о Боге-Спасителе (в частности о воплощении Сына Божия, искупления рода человеческого, освящении человека благодатию Святого Духа); четвертый отдел содержит учение о Боге как Судии и Мздовоздаятеле (эсхатология).

§ 8. Краткая история науки

В истории постепенного развития догматического богословия как науки можно различить три периода.

Первый период обнимает первые семь веков христианства. В это время выработан был научный метод исследования догматов веры и сделаны первые попытки систематического изложения догматов христианской веры. Таковы сочинения **Климента Александрийского** «*Строматы*» и **Оригена** «*О началах*». Сюда же относятся Катехизические поучения святителя **Кирилла Иерусалимского**, «*Большое катехизическое слово*» святителя **Григория Нисского**, «Сокращенное изложение Божественных догматов» **блаженного Феодорита**.

Второй период открывается появлением в половине VIII века творения святого **Иоанна Дамаскина** «*Точное изложение православной веры*». Это в строгом смысле научная догматическая система. Особенная ценность ее в том, что она отличается верностью духу древней Вселенской Церкви, почему ее и называют древнецерковной и древнеотеческой.

Третий период истории догматического богословия открывается с XVII века у нас в России с киевского митрополита **Петра Могилы**, который основал в Киеве коллегию, потом переименованную в **Академию**. Здесь догматическое богословие проповедовалось сначала в схоластическом духе, а потом постепенно освободилось от схоластики и пошло самостоятельным путем. Таковы, например, «*Сокращенное христианское Богословие*» митрополита **Платона**, написанное на русском языке без схоластического формализма. Из позднейших догматических систем особенно должны быть отмечены: «*Православно-догматическое Богословие*» митрополита **Макария**, «*Православно-догматическое Богословие*» архиепископа **Черниговского Филарета**, «*Опыт православно-догматического Богословия*» епископа **Сильвестра**, «*Православное Догматическое Богословие*» протоиерея **Малиновского**, а также труды протоиерея **Светлова**, профессора **Голубинского**, «*Премудрость и благодать Божия*» и «*Любовь Божественная*» профессора **Беляева** и другие.

Часть первая

УЧЕНИЕ О БОГЕ САМОМ В СЕБЕ

Отдел первый

УЧЕНИЕ О БОГЕ ЕДИНОМ ПО СУЩЕСТВУ

§ 1. Непостижимость существа Божия

Первая и основная истина христианского вероучения и христианского Богословия есть истина бытия Божия. Священное Писание нигде не доказывает бытие Божие, но оно предполагает эту истину общеизвестною и называет безумным того, кто говорит в сердце своем «несть Бог». Истина бытия Божия относится к числу истин самоочевидных, так как человек как богоподобное существо непосредственно ощущает Его бытие, чувствует Его близость, невольно тяготеет к Нему и стремится всею душою. *«Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже»*, — восклицает псалмопевец Давид (Пс. 41 : 2). Насколько человек чувствует и ощущает в себе свою собственную жизнь, настолько не может не ощущать присутствия и близости к себе Бога.

Апостол Павел так выражает эту мысль: *«От одной крови Он произвел весь род человеческий... Дабы они искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли, хотя Он и не далеко от каждого из нас. Ибо мы Им живем и движемся и существуем»* (Деян. 17 : 26-28).

Так на почве богоподобия возникает и зарождается у человека вера в Бога. С постепенным своим развитием человек чувствует нужду в оправдании своей веры в действительное существование Бога и строит научные доказательства бытия Божия. Но эти доказательства прямой своей цели не достигают, так как они оправдывают только потребность и разумность **веры** в Бога, а не доказывают истинности этой веры, то есть действительного существования Бога. Поэтому мы и встречаемся в истории человечества с так называемым атеизмом, то есть отрицанием Бога и Его бытия. Однако нужно помнить, что истина бытия Божия не есть вывод из логических построений нашего рассудка. Эта истина дана в нашем внутреннем нравственно-религиозном опыте, и переживаниях нашего сердца. Это ощущение нашего единства с Богом, восприимчивость или вера в бытие Его возвышается по мере нравственного очищения и просветления нашего сердца.

По слову Спасителя только «чистые сердцем Бога узрят». Поэтому душа христианская, очищенная от греха, особенно восприимчива к воздействиям Божества. Этот путь внутреннего опыта или жизни во Христе, открытой для христиан, закрыт для неверующих, чем и объясняется их неверие. Но христианство дает и внешнее, историческое основание для убеждения в

бытию Божию; оно имеется в явлении Бога во плоти в лице Иисуса Христа. Бог есть потому что есть, действительно существует Господь Иисус Христос.

Что же такое Бог? Что мы можем знать о Нем? Что есть Бог в существе своем? «Того, — говорит «Православное исповедание», — не может знать ни одна тварь не только видимая, но и невидимая, то есть ни самые ангелы, ибо совершенно нет никакого сравнения между Творцом и тварью».

Таким образом, с верою в бытие Божие неразрывно соединяется мысль о непостижимости Его существа, как безмерно возвышающегося над всем видимым доступным нашему познанию.

Мысль о непостижимости Божией для человека ясно выражена в Священном Писании *«И никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына»*, — говорит Сам Спаситель (Мф. 11: 27).

Апостол Павел также пишет: *«Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии»* (1 Кор. 2 : 11-10).

Отсюда ясно, что познание существа Божия доступно только Самому Богу. Слово Божие указывает и причины, почему для человека невозможно проникнуть в тайну существа Божия. Причиной этого является, с одной стороны, узость и ограниченность природы человека; если бы человек восхотел во что бы то ни стало познать существо Божие, то все его усилия оказались бы не только бесплодными, но и губительными для него. Моисею, молившему Бога *«если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих»*, — Бог, несмотря на необычную близость к Нему Моисея, сказал: *«...лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых»* (Исход. 33 : 13, 20). И Моисей удостоился видеть только след славы Божией.

Другая причина невозможности для человека познать существо Божие заключается в том, что сфера бытия Божия, область Его бытия и жизни особенная, недоступная для человека. *«Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может»* (1 Тим. 6 : 15,16) и поэтому *«Бога не видел никто никогда»*, — буквально с греческого языка (Иоан. 1 : 18). Подобно тому, как зрение глаза не в состоянии проникнуть во внутреннюю область солнечного света, так разум человеческий не в силах проникнуть в область бытия Божия.

В противоположность откровенного учения о непостижимости существа Божия еретики (гностики, после них Аэдий и Евномий, последователи Ария) высказывали и отстаивали учение о полной познаваемости Бога, исходя из так называемой «теории имен», по которой, кто знает имя, тот знает и сущность. В новейшее время это учение повторено пантеистами (Спиноза, Гегель), а также вообще рационалистами, которые утверждают, что от разума ничего не изъято и ничего не скрыто. Святые отцы, опровергая это лжеучение, высказывали следующее:

а) дух наш ограничен, а Бог бесконечен. Конечное никогда не может обнять бесконечное, так как иначе оно перестало бы быть бесконечным. Поэтому постижение сущности Божества невозможно не только для людей, но и для всякой разумной сотворенной природы (ангелов);

б) ограниченный дух человеческий не может проникнуть в сущность даже конечных предметов, например, в сущность материи, в сущность души человеческой, тем более, следовательно, не может постигнуть он сущности Божества;

в) ограниченный дух наш соединен еще с вещественными телом, которое подобно туману закрывает от нас Божество и препятствует нашему духовному оку в полной ясности принимать лучи Божественного света.

г) если для нас непостижимы дела Божия *«Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его»* (Рим. 11 : 33), то тем более непостижим Тот, Кто является Виновником этих дел, путей и судеб.

Другое крайнее воззрение по вопросу о богопознании, с которым всегда боролась Церковь, утверждает совершенную непознаваемость Бога. В древности оно поддерживалось еретиками Маркионом, Арием, затем разделялось вообще скептиками, а в новое время нашло себе выражение в том направлении философии, которое известно под именем агностицизма.

Агностицизм исходит из того положения, что все человеческое знание основывается на чувственном опыте. Религиозное знание не может быть опытным (эмпирическим). Безусловное, говорят агностики, лежит вне области чувственного восприятия, не может давать ощущения о Себе и потому им не может убедиться в реальном бытии Божества и тем более — не может познавать Его. В чем же ошибка этого воззрения? Здравый смысл никогда не сомневался в возможности Богопознания. Об этом свидетельствует факт существования религий. Всякая религия в существе своем есть именно стремление человека познать Бога, уяснить то, чего хочет от Него Бог. В частности, ошибка агностицизма состоит в том, что им неправильно отрицается опытная основа в религиозном знании. Конечно, невозможно ощущение Божества внешними чувствами, но возможно и действительно имеет место воздействие Божества на человека, внутреннее — непосредственно на душу человека. Вот это-то благодатное воздействие Божества на душу и служит опытной основой богопознания. Таким образом, и в основе богопознания лежит также опыт, как и в основе познания о мире конечном. Разница между тем и другим есть разница только качественная, в характере опыта. Могут, конечно, сказать, что никакого такого опыта вовсе нет, те, которые не имеют такого опыта, не пережили его и знают только один опыт внешнего знания. Но когда о существовании такого опыта свидетельствуют целые роды и в поколении людей, то отрицать его было бы нецелесообразно и неразумно.

Вывод из рассмотрения этих крайних воззрений по вопросам о богопознании будет следующий: при непостижимости в Своем существе Бог, однако, не безусловно недоступен для человеческого познания. Если бы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то напрасна была бы и

евангельская проповедь, суетна вера наша, и этим открывался бы прямой повод к безбожию. Между тем, Священное Писание самую жизнь человека полагает в познании Бога: *«Сия же есть жизнь вечная, да знают тебя, единого истинного Бога»* (Ин. 17 : 3) — тем самым удостоверяя возможность богопознания. Эта возможность богопознания особенно дана христианам, как говорит об этом святой апостол Иоанн: *«Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе»* (1 Ин. 5 : 20).

Вместе с этим Священное Писание говорит и о том, что наше богопознание неполное и ограниченное. *«Мы познаем Бога отчасти как отражение предмета в зеркале, в котором мы видим только одну сторону, обращенную к нам, а об остальных должны догадываться».*

«Теперь мы видим, — говорит апостол Павел, — как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти» (1 Кор. 13 : 9-12). Такой род познания определяется особым термином *«ибо мы ходим верою, а не видением»* (2 Кор. 5 : 7). Религиозная вера есть принятие вероятного за несомненное, уверенность по субъективно-достаточным основаниям.

«Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11 : 1). В вере истина непосредственно воспринимается человеческим духом.

§ 2. Способы богопознания

Существует два главных способа богопознания — *естественный* и *сверхъестественный*. Естественный способ богопознания состоит в познании Бога из естества или природы видимого мира, человеческой души, исторического человечества. По словам святителя Григория Богослова, *«небо, земля, море, словом — весь мир, есть великая и преславная книга Божия»*, красноречиво проповедующая всем людям о всемогуществе, премудрости и благодати Творца и Промыслителя всего — Бога.

Священное Писание указывает на этот именно способ богопознания, когда говорит: *«небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь»* (Пс. 18 : 2). *«Вся земля полна славы Его»* (Ис. 6 : 3).

Наблюдая и изучая окружающий мир, его разнообразие, красоту, стройность и целесообразность мировой жизни, человек также естественно приходит к познанию Бога, как при изучении какого-нибудь произведения к познанию его автора. Врожденное стремление к Божеству и способность непосредственно чувствовать Его помогают человеку в его исканиях, подсказывают ему, где можно видеть следы Божественных совершенств, что можно относить к Богу и чего нельзя. Этот способ богопознания доступен для всех людей — как для христиан, так и для язычников. Об этом свидетельствует апостол Павел, говоря: *«ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны»* (Рим. 1 : 19-20). Пути, которыми разум может

следовать при составлении понятия о Боге, руководствуясь естественным откровением — суть следующие:

1) путь отрицания, состоящий в том, что человек исключает из понятий о Боге те черты и свойства, которые он усматривает в мире конечном, ограниченном. Так он приходит к заключению, что Бог вечен, бесконечен, неизменяем, бессмертен и так далее;

2) путь причинности или заключения от действия и первой причины — космологическое доказательство бытия Божия; от целесообразности и порядка в мировой жизни и премудрости Творца (физико-теологическое доказательство);

3) путь аналогии, состоящий в том, что человек познает Бога через познание самого себя, как сотворенного по Его образу и подобию; например, от сознания в себе нравственного закона (совести) приходит к признанию виновника этого закона (нравственное доказательство бытия Божия);

4) путь превосходства, когда достоинства, замечаемые в мире и человеке приписываются Богу в высочайшей мере в превосходнейшей степени, лучше же сказать — в бесконечной степени. Так, мудрость становится премудростью, ведение — всеведением, могущество — всемогуществом и так далее.

Руководствуясь естественным способом богопознания, многие язычники достигали некоторого познания о Боге, однако, большинство их, по словам апостола Павла, *«заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца»* (Рим. 1 : 25), *«и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся»* (Рим. 1 : 23). Отсюда ясно, что одного естественного способа богопознания оказалось недостаточно, чтобы сообщить людям истинное богопознание. Главная причина этого заключалась в глубоком повреждении природы человека вследствие грехопадения. Грехопадение повлекло за собой помрачение образа Божия в человеке, затемнение богоначертанной в нем идеи о Боге, погружение человека в чувственность до уподобления «скотом несмысленным».

Вследствие этого человеку стало трудно находить следы Божии в видимом мире, тем более что грех человека оказался и в видимом мире явлением физического зла, в связи с чем видимый мир перестал быть таким же ясным отражением славы Божией, каким был до грехопадения человека. Все это приводит к признанию необходимости восполнения естественного способа богопознания сверхъестественным.

Сверхъестественный способ богопознания состоит в том, что Бог сам открывает Себя людям непосредственно чрез богоизбранных людей, в особенности же чрез Своего Единородного Сына. Об этом способе богопознания говорит апостол Павел: *«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне»* (Евр. 1 : 1-2).

Сын Божий Сам свидетельствует о Себе: *«Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине»*. (Ин. 18 : 37). Он

открыл истину эту апостолам и повелел им проповедать ее во всем мире. Сверхъестественное Откровение Божие как способ богопознания имеет несомненные преимущества пред естественным способом богопознания. Оно сообщает нам всю потребную нам в земной жизни полноту познания о Боге, так что человек не нуждается более в каких-либо новых откровениях.

«Я сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15 : 15), — говорит Господь Иисус Христос. Далее Он сообщает нам познание о таких истинах, до которых человек собственными силами никогда не мог бы возвыситься: таковы тайны — о Святой Троице, о миротворении, о происхождении зла, об искуплении мира, об освящении человека, о последних судьбах мира и человека. Откровение это дано не для отдельных каких-либо лиц и народов, а для всего человечества, ибо Бог *«хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»* (1 Тим. 2 : 4).

Имея несомненные преимущества пред естественным способом богопознания, Откровение сверхъестественное, однако, не устраняет значения и надобности богопознания естественного. Естественное богопознание, возбуждая вопросы о предметах религии и не давая на них удовлетворительного ответа, располагает людей к слушанию и принятию откровенного слова Божия. Кроме того, оно помогает усвоению истин Откровения, представляя для них пояснения из внутреннего религиозного опыта и видимой природы.

Спаситель, говоря, например, о промысле Божиим, указывал на птиц и полевые лилии. Апостол Павел, поясняя тайну воскресения мертвых, указывая на посеянное и умирающее зерно, объясняет, таким образом, истины откровения примерами, взятыми из области откровения естественного.

§ 3. Нравственные условия богопознания

Как естественный способ богопознания оказался недостаточным для того, чтобы, руководствуясь только им, люди достигли надлежащего познания о Боге, так и сверхъестественный способ богопознания сам по себе не обеспечивает действительного познания Бога и принятия истин Божественного Откровения. Иудеям Бог открыл славу Свою во Христе так, как до тех пор не открывал, но они не познали Его. *«Вы видели Меня, — говорил им Христос, — и возненавидели Меня и Отца Моего»* (Ин. 15 : 24). То же наблюдается и в христианском мире. Чем же объяснить это явление?

Очевидно, для приобретения живого богопознания и убеждения в истинах Откровения недостаточно одного обладания известными умственными способностями и одной рассудочной деятельности, а необходимы особые нравственные условия. В вере человеческий дух переступает за пределы данной, наличной действительности, утверждает существование таких предметов, которые не вынуждают у него признания; он свободно признает их. Вера есть подвиг духа, признающего вещи

невидимые. Как свободный подвиг духа, вера имеет нравственное достоинство.

Поэтому, как наипервейшее и необходимейшее условие живого религиозного познания, слово Божие указывает на необходимость нравственной подготовленности человека к усвоению истин откровения, именно — чистоту сердца и доброго направления воли. Премудрый говорит: *«В лукавую душу не войдет премудрость, и не будет обители в теле поработанном греху»* (Прем. Сол. 1 : 4). И Спаситель учит, что только *«чистые сердцем Бога увидят»* (Мф. 5 : 8). Такая важность нравственной чистоты, или чистого сердца, для богопознания объясняется тем, что сердце имеет весьма сильное влияние на характер и направление мышления человека. *«От сердца, — говорит Спаситель, — исходят помышления злые»*. Поэтому, если сердце живет нормальной и здоровой жизнью, если влечение ко всему доброму, прекрасному не омрачено в нем страстями и пороками, то такая настроенность располагает ум к принятию соответствующего мировоззрения; наоборот, человек с извращенным сердцем и худой жизнью, естественно, отвращается от богооткровенной истины, да он не способен и понять ее, так как в нем нет ничего сродного с нею. *«Подобное познается подобным»*, — говорили еще древние. Надо очистить самих себя, а потом уже беседовать с чистым, — учит святитель Григорий Богослов. И апостол Павел говорит: *«Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно»* (1 Кор. 2 : 14).

Вторым условием успешности богопознания является преуспевание в добродетели, особенно же в любви. *«Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю»*, — говорит Христос (Ин. 7 : 17). *«Всякий согрешает, — учит апостол, — не видя Его, не узнав Его»* (1 Ин. 3 : 6) и, наоборот: *«всякий любящий рожден от Бога и знает бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь»* (1 Ин. 4 : 7-8). Выясняя необходимость добродетелей для богопознания, святой Афанасий говорит, что желающему достигнуть высот богословия нужно предпочистить душу жизнью и уподоблением в делах святым, приблизиться к ним, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом.

Третьим условием богопознания является молитва усердная и постоянная. Богооткровенная истина есть истина сверхъестественная, поэтому и для усвоения ее необходимо сверхъестественное, благодатное воздействие. Откровение учит, что Бог отверзает ум к уразумению Писания, что Он наставляет на всякую истину. Молитва и открывает доступ в сердце человека дарам Святого Духа — духу познания и уразумения. Поэтому еще Псалмопевец взывал к Богу: *«Открой (Господи) очи мои, к уразумению чудес от закона Твоего»*. Апостолы также молились и о себе, и о верующих, чтобы Господь просветил их познанием истины и помог им возрастать в познании Его (Ефес. 1 : 15-23; 3,4; Колос. 1 : 9 и др.).

К тому же призывали отцы и учителя Церкви. У Иустина Философа читаем наставление: «Прежде всего молись, чтобы открылись тебе двери света ибо этих вещей никому нельзя видеть или понять, если Бог и Христос Его не дадут разумения».

Посему Церковь и ныне для приобретения богопознания призывает прежде всего к молитве Богу об открытии очей ума и сердца к уразумению Его слова.

§ 4. О существе Божиим и существенных свойствах Божиих

Что такое Бог во внутреннем существе Своем — это непостижимо никаким ограниченным разумом — не только человеческим, но и ангельским. Познаваемою в Боге является та сторона Его, которую Он проявляет Себя в мире, отображая здесь в конечных формах бесконечные свойства Своего существа. На основании этих свойств человек и может составить некоторое понятие о Боге с целью приблизить к своему уразумению непостижимое существо Божие.

Поэтому учение о существе Божиим есть собственно учение о свойствах существа Божия. Однако существует возражение, что указывать определенные свойства в Боге, определять Бога — значит ограничивать Его. Отсюда заключали, что Бог есть существо непостижимое умом и неизреченное языком. Афанасий Великий говорит, что Бога и существом назвать нельзя: Он выше всякого существа. Можно ли с этим согласиться? Верно ли, что определение предмета есть ограничение его? Нет. — Определение предмета и ограничение его — не одно и то же.

Определить предмет — значит указать самые существенные отличительные его признаки, выявить его природу, раскрыть его сущность, насколько она проявляется в его свойствах. И чем полнее и совершеннее бытие, тем более оно имеет определяющих признаков, свойств и качеств.

Изучение свойств предмета — необходимый познавательный путь для составления понятия о предмете. Поэтому и для составления понятия о Боге, необходимо обратиться к изучению Его свойств. Но в приложении этого приема к познанию Бога встречаются, по видимому, некоторые затруднения. Свойства, говорят, наблюдаются только в физических предметах, потому что эти предметы сложны, разложимы на свои составные части. Бог же существо простое, неделимое, несложное и потому Ему нельзя усвоить свойства. Представление о свойствах вносит будто бы сложность в существо Божие. Так учил, например, в древности еретик Евномий. Это правда, что Бог (как Дух) есть существо простое, неделимое на части. Но Божество, при Его простоте и несложности нельзя представлять неопределенным. Бог — существо всесовершенное, а чем полнее бытие, тем богаче оно свойствами и качествами. Бог в своих действиях и отношениях к миру и человеку проявляет великое богатство и многообразие Своих свойств. Поэтому

приписываемые Ему свойства и имена основываются на действительном разнообразии Его откровений.

Но этим вопрос о свойствах Божиих не исчерпывается. Еще спрашивают: в каком отношении стоят усвояемые Богу свойства и имена к Существу Божию? Дают ли они действительное познание о Боге, или они суть только наши субъективные представления о Боге? Иначе: соответствует ли им что-либо действительное в Боге или это суть только форма нашего мышления, имеют ли только формальное или предметное значение?

Здесь прежде всего необходимо сказать, что разнообразие свойств и имен, приписываемых Богу, обуславливается ограниченностью нашего разума, который «не может одною какою-либо мыслию постигнуть сокровенное». Но если ни одно имя и свойство в отдельности не может вполне выразить существа Божия, то все они, взятые вместе, раскрывают нам то, что находится в существе Божиим, или как говорит святой Иоанн Дамаскин, «то, что относится к естеству, сопутствует Его природе, хотя и не показывает самого существа Его».

Таким образом, хотя множественность и дробность представлений о Боге зависит от ограниченности нашей природы, тем не менее они не создаются из ничего нашим личным усилием, а возникают при воздействии на наш ум самого существа Божия. Значит, разные свойства, приписываемые Богу, не суть только чистые создания нашего ума, а имеют действительное основание в самом существе Божиим. Другими словами, они имеют не формальное, а предметное значение. Отсюда вытекает важность изучения свойств Божиих. Свойства Божии обычно разделяются на две группы: свойства существа Божия вообще, или существенные свойства Божии, то есть такие свойства, которые принадлежат самому существу (субстанции) Божию и отличают Его от всех прочих существ. Поскольку существо Божие едино во всех лицах Святой Троицы, и эти свойства принадлежат всем Божественным Ипостасям, составляющим единое по существу, то эти свойства называются еще общими. От них отличаются личные свойства Божки, то есть принадлежащие каждому лицу Божества порознь, отличающие одно лицо от другого и составляющие как бы личное достояние той или иной Божественной Ипостаси.

Содержание учения о существе Божиим составляет учение именно об общих всем лицам Святой Троицы свойствах. В основу общих свойств Божиих должны быть положены Его **всесовершенство и духовность**: Бог есть всесовершенный личный дух. Всесовершенство означает, что Бог есть такое бытие, которое свободно от недостатков и ограничений, свойственных бытию конечному, ограниченному. По свидетельству общечеловеческого религиозного сознания, Бог мыслится существом, не имеющим какого-либо недостатка, какого-либо ограничения, но и обладающим всеми совершенствами в бесконечной мере и степени. Ограниченное в чем-либо или чем-либо бытие не может быть Богом. Но всесовершеннейшее бытие может быть мыслимо не иначе, как безусловно духовным, обладающим самосознанием и свободой. Бытие материальное, лишенное сознания и

свободы, ниже, менее совершенно, чем бытие духовное. Отсюда ясно, что безграничная полнота бытия — всесовершенство и духовность суть наиболее общие и основные признаки в понятии о Боге. Все другие свойства, усвояемые Богу, только частнее раскрывают или понятие полноты бытия, то есть всесовершенства в Боге, или понятие духовности Божества. Те свойства, которые служат разъяснением понятия всесовершенства бытия Божия вообще, называются *онтологическими* свойствами Божиими, а те, которые раскрывают Его духовность, называются *духовными*.

4.1. Свойства существа Божия как «бытия» всесовершеннейшего (онтологические свойства Божию)

Бог есть бытие всесовершеннейшее. Отсюда, прежде всего, вытекает, что Он, действительно, существует, имеет реальное бытие, а не бытие только в нашей мысли, потому что реальное действительное бытие совершеннее небытия или бытия только в возможности, только в одном представлении. Отсюда следует далее, что Бог чужд недостатков и ограничений, свойственных бытию конечному. Бытие же конечное, все предметы и существа видимого мира ограничены по началу и причине своего бытия, и по условиям своего существования: (по началу и причине своего бытия они зависят от сторонней причины, иначе — они не самобытны; в дальнейшем своем существовании они также зависят от многих других предметов и существ, а также от условий пространства и времени, поэтому они подвержены постоянным видоизменениям, возникают и исчезают). Бог же, как всесовершеннейший, свободен от всех этих ограничений, следовательно, Он есть существо самобытное, ни от кого и ни от чего не зависимое по Своему бытию, а потому не зависимое ни от кого и ни от чего и в Своем существовании свободное от каких-либо перемен, а также от условий пространства и времени. Отсюда вытекают следующие свойства существа Божия, как бытия всесовершеннейшего:

- 1) самобытность (характеризует отношение Бога к началу и источнику бытия);
- 2) вечность (характеризует отношение Бога к условиям времени);
- 3) неизменяемость;
- 4) неизмеримость и вездеприсутствие (характеризует отношение Бога к условиям пространства).

1. Самобытность

Самобытность есть такое свойство Божие, которое обозначает, что Бог по началу своего бытия не происходит ни от чего другого, не зависит ни от какого другого бытия, но начало, причину и необходимые условия Своего бытия имеет в Себе Самом. Все, что существует, имеет источник, причину своего бытия, вне себя. Бог же имеет причину Своего бытия только в Себе Самом, имеет бытие не производное, а саможизненное. К этому свойству в

Боге мы приходим и посредством разума, который не может представить бесконечного ряда причин, а требует конечной, первой причины. Священное Писание говорит о самобытности Божией весьма ясно. *«Я есть сущий (Иегова), говорил Сам Бог Моисею при купине, и сказал: так скажи сынам Израилевым: «Сущий послал меня к вам» (Исх. 3 : 14). «Этим именем, — говорит святитель Григорий Богослов, — именуется Он (Бог) Сам себя, беседуя с Моисеем на горе, потому что сосредотачивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится».* В Новом Завете мысль о самобытности Божией особенно ясно изображается в словах Спасителя: *«ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5 : 26).* Та же мысль выражена у пророка Исаии, которому Господь говорит: *«Это Я: прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет» (43 : 10),* а также в Апокалипсисе святого Иоанна Богослова, где читаем: *«Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был, и грядет, Вседержитель» (Апок. 1 : 8).*

Вечность и неизменяемость

Эти свойства характеризуют бытие Божие по отношению к условиям времени.

2. Вечность — это такое свойство, которое означает, что Бог не имеет ни начала, ни конца Своего бытия, ни прошедшего, ни будущего, а одно настоящее. Вечностью устраняет в Боге все, что входит в понятие времени. Бог существует вне границ временных. Вечность — есть следствие самобытности. Вещи и существа мира не вечны, потому что они не самобытны, потому что они не имеют в себе самих источника своего бытия и условий для своего существования. Эти условия лежат вне их: есть они на лицо — вещи возникают, устраняются эти условия — вещи и предметы прекращают свое существование. (Пример: любое растение, любой предмет). Бог самобытен, все условия Своего бытия Он имеет в Себе самом, поэтому Он вечен. С вечностью в Боге неразрывно связано свойство его неизменяемости.

3. Неизменяемость есть такое свойство в Боге, которое обозначает, что Бог в Своем существе, Своих силах и совершенствах, в Своих определениях всегда пребывает один и тот же, не подлежит никакого рода переменам или случайным переходам из одного состояния в другое — лучшего в худшее или худшего в лучшее. Это свойство Божие также является следствием самобытности. Почему все вещи и существа изменяются? Потому, что условия их существования лежат вне их. Улучшаются эти условия — вещи изменяются к лучшему, ухудшаются эти условия — вещи портятся, стареют. Пример — жизнь растения, животного, человека. Всякое тварное бытие подлежит развитию и в этом состоит его изменение. Жизнь Бога не развивается, следовательно, она не подлежит изменению.

«Божество не подлежит превратностям и изменениям», — говорит святитель Григорий Нисский, — так как нет ничего такого, что было бы лучше Его и во что Оно могло бы приложиться».

О вечности Божией так говорит Священное Писание: *«Я первый и Я последний»; «Я — Господь первый, и в последних — Я тот же»* — неоднократно говорит Господь у пророка Исайи (48 : 12; 41 : 4; 44 : 6); *«Прежде Меня не было Бога и после Меня не будет»* (Ис. 43 : 10).

В Новом Завете также Господь свидетельствует: *«Я есть Альфа и Омега, начало и конец»* (Апок. 1 : 8). У Псалмопевца читаем: *«Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог»* (Пс. 89 : 2). Мысль этих изречений та, что куда бы человек не простирался умом своим при измерениях времени — к началу или концу, — он везде встречает Бога. Следовательно, Бог выше всяких измерений времени. Самый образ вечного бытия Священное Писание изображает совершенно отличным от образа бытия конечного. Псалмопевец говорит: *«Тысяча лет пред глазами Твоими, Господи, как день вчерашний»* (Пс. 89 : 5), а апостол Петр, повторивши эти слова, прибавляет, что *«у Господа один день, как тысяча лет»* (2 Петр. 3 : 8).

Изображая неизменяемость Божию, Священное Писание устраняет от Бога всякую изменяемость, замечаемую в человеке, — *«не яко человек Бог колеблется, ниже яко Сын Человеческий изменяется»* (Числ. 23 : 9) также устраняет всякую изменяемость замечаемую в природе: *«в начале Ты землю основал, и небеса — дела рук Твоих. Они погибнут, а Ты пребудешь: и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их,— и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся»* (Пс. 101 : 26-28).

Слово Божие свидетельствует, что *«от Отца Светов, у которого нет изменения и ни тени перемены»* (Иак. 1 : 17), — то есть ни тени перемены, и Самого Бога представляем говорящим о Себе: *«Я Господь Бог ваш и не изменяюсь»*. (Мал. 3 : 6).

Указывают иногда некоторые трудности, возникающие в связи с свойством неизменяемости Божией. Так:

а) как согласить с неизменяемостью Божией рождение в Нем Сына и исхождение Духа Святого? Разрешение этого недоумения находим у святого Иоанна Дамаскина. По мысли святого отца, тогда бы только Бог подвергся изменению, когда бы Он во времени рождал Сына, сделавшись Отцом после и не был им прежде; когда бы рождал не Сам Собою, а при содействии со вне; когда бы происходило отделение существа Сына от существа Отца. Подобное же рассуждение приложимо и к исхождению Святого Духа;

б) как согласить с неизменяемостью Божией воплощение Бога Слова в лице Иисуса Христа? Ответ дается в учении Церкви о том, что два естества в Иисусе Христе, при единстве Ипостаси соединены «неслитно и неизменно» или непреложно. Изменение произошло бы лишь в том случае, если бы Божество смешалось с человечеством (как учили монофизиты), образовав из себя и человечества новое смешанное естество;

в) как может сохраняться неизменяемость Божия, когда Бог во времени сотворил мир? Творение мира не есть что-либо случайное, непредвиденное Богом, мысль о мире существовала в уме Божиим от вечности и притом, как мысль о мире, имеющем быть созданным во времени: все дела Божьи

известны, задуманы Им изначально. Творение мира есть ни что иное, как осуществление во времени вечной и неизменной мысли Божьей.

4. Неизмеримость и всеприсутствие Божие

Эти свойства характеризуют отношение Бога к условиям пространства. Находясь выше условий времени, Бог не ограничен никакими пределами пространства. Он — неизмерим, то есть не подлежит никакому ограничению пространством или местом, не может быть ни чем извне стесняем или ограждаем, ничем исключаем или чем-либо заключаем. Он выше всякой пространственности или измеримой протяжимости. Он — существо необъятное, неограниченное или неизмеримое. Это свойство Божие стоит также в тесной связи с самобытностью. Конечные вещи ограничены пространством, подлежат измерению (длина, ширина, глубина, высота), потому что они не самобытны, они зависят от других вещей, которые и полагают границы их существованию и в пространстве так же, как и во времени.

Наблюдения показывают, что чем более в существе или предмете способности к внутреннему, самостоятельному существованию (то есть самобытности), тем более оно способно овладевать пространством, тем менее оно стеснено им. Растение, например, более может овладевать пространством, чем камень (корнями в земле, ветвями в воздухе); животные, одаренные силою движения, еще менее зависимы от пространства, через перемену места (человек еще более подчиняет себе пространство и господствует над ним), не только техническими достижениями, но и мыслями и стремлениями; чистые духи еще более свободны от пространственных ограничений. Бог же не объемлется и целым миром, как говорит Иустин Философ. Он выше всякой измеримой пространственности. Рассматриваемый же в отношении к миру Он есть Существо вездесущее, то есть Он пребывает не в одном каком-либо месте, или не так, что в одно время — в одном, а другое — в другом, но наполняет Собою все, пребывает везде, всегда и всецело. В мире, как физическом, так духовном, нет ни одного места, ни одного сотворенного существа и во всех этих существах нет никакого состояния и действия, где бы Бог не присутствовал.

Откровение так свидетельствует о неизмеримости Божией *«Не наполняю ли Я небо и землю?»* (Иер. 23 : 24), вопрошает Господь, внушая мысль о том, что Он не ограничен видимым миром: *«Небо — престол Мой, земля же подножие ног Моих: где же вы построите дом для Меня, и где место покоя Моего».* (Ис. 66 : 1) говорит Он чрез пророка Исаию. Но особенно картинно изображает свойство всеприсутствия Божия псалмопевец Давид, взывая: *«Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего, куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря: и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя»* (Пс. 138 : 7-10). В Новом Завете мысль о всеприсутствии Божиим необходимо предполагается учением Спасителя, что поклонение Богу духом и истиною не может быть привязано к какому-либо

определенному месту, а должно совершаться повсюду. *«Грядет час, — говорит Христос в беседе с самарянкою, — когда ни на этой горе (Гаризим), ни во Иерусалимских поклонитесь Отцу».*

Разъясняя образ всеприсутствия Божия в мире, отцы Церкви говорили, что нельзя представлять его так, будто Бог разлит по всему миру наподобие воздуха или света; нельзя также представлять, что Он проникает Собою все, как например, вода проникает плавающую в ней губку, нельзя представлять, что он находится в различных частях мира различными частями Своего Существа, в больших — более, в меньших — менее; нельзя представлять Его всеприсутствие только действиями и т.д. Всеприсутствие Божие, учили Отцы Церкви, нужно понимать так, что «Он есть Весь во всем, но и вне и выше всего», что, следовательно, Он присутствует не только своими действиями и силами, но и самым Существом Своим. Должно впрочем помнить, что все попытки уразуметь образ всеприсутствия Божия в мире не уясняют нам этой тайны. Поэтому святитель Иоанн Златоуст говорит, «что Бог везде присутствует, мы знаем, но как — не постигаем, потому что нам известно только присутствие чувственное и не дано разуметь вполне естества Божия».

Для объяснения способа всеприсутствия Отцы Церкви прибегали к некоторым аналогиям. Так, солнце проникает весь мир, давая ему жизнь, но не сливается с природой. Душа находится в теле, но не составляет части его, указать место присутствия души в теле нельзя. Отношение Бога к миру свободное: в одном месте одним существом Он открывается так, в другом — иначе. Всеприсутствие Божие есть свободное положение Себя в мире. Поэтому Он присутствует и в аду, и в порочных людях, ибо святость Его подобна свету, который нисколько не теряет своей чистоты, когда проходит и через загрязненную среду.

4.2. Духовность Божества

Бог есть чистейший и всесовершеннейший личный Дух. Истина и духовность Божества с самого начала проповедовалась в Ветхом Завете. Не называя Бога прямо Духом, Ветхозаветное Откровение усваивает Богу все, что входит в понятие о Духе. Ему усваиваются сознание, разум, воля — отличительные свойства духовно-личного бытия. Моисей называет Его *«Боже, дух всякой плоти!»* (Числ. 16 : 22), а о допотопном человечестве Сам Бог говорит: *«не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть»* (Быт. 6 : 3). Учение о Боге живом, духовном раскрывалось в Ветхом Завете путем сравнения Бога с миром, причем показывалось, что Бог — выше всего существующего. Правда, наряду с изображениями Бога бесконечным духом, в Ветхом Завете нередко усваиваются Богу свойства телесной природы человека. Так, Он часто изображается как имеющий главу, лицо, уши, уста, ноги, руки; Ему приписываются состояния и действия человеческие: зрение, осязание, дыхание и т.д. Однако этим не ниспровергается учение Ветхого Завета о

Боге, как высочайшем Духе. Этими человекообразными изображениями Бога в Ветхозаветном учении не вводится догматический антропоморфизм, то есть не усваиваются Богу действительно члены тела, а только приписываются условно, и это делается потому, что образность есть природное свойство еврейской речи, а также и потому, что людям, облеченным плотию, невозможно выразить свою мысль о духовных предметах иначе, как только пользуясь образами, символами и подобиями.

В Новом Завете и учение о духовности Божества раскрывается уже без ветхозаветных антропоморфизмов. Здесь Бог прямо называется Духом. Спаситель в беседе с женою самарянкою сказал: *«Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине»* (Ин. 4 : 24). Наименование Бога Духом показывает, что Бог есть существо простое, невещественное, так как по словам Самого Спасителя, *«дух плоти не имеет»*.

Указывая же на то, что близится время, когда поклонение Богу не будет привязано к какому-либо определенному месту, а будет повсеместным, Спаситель тем самым выражает ту мысль, что Бог есть Дух неограниченный. Апостол Павел говорит: *«Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода»* (2 Кор. 3 : 17). Соединением с мыслию о духе, мыслию о свободе показывается, что Бог по мысли апостола есть существо личное, свободно-разумное. Та же мысль о духовности Божества выражается апостолом, когда он называет Бога *«Отцом Духов»* (Евр. 12 : 9), а также вообще в тех изречениях, в которых усваиваются Ему разум, любовь и другие свойства духовно-разумного личного существа.

Понятие о Боге как о Духе весьма ценно в том отношении, что такое представление о Боге побуждает человека заключать, что цель его жизни также духовная, что она не исчерпывается только вещественными, плотскими заботами и интересами, а должна быть направлена к духовно-нравственному совершенству.

Вот почему Церковь всегда решительно вооружалась против грубо-чувственных представлений о Боге. Так, например, было в IV веке, когда появилась ересь антропоморфитов (иначе авдиан), которые, опираясь на сказание Моисея о том, что человек создан по образу Божию, утверждали, что Бога нужно представлять во всем подобным человеку, не исключая и тела со всеми его органами и членами. Осуждая это учение, отцы Церкви разъясняли заблуждающимся, что Образ Божий нужно полагать не в теле человека, а в его душе, что человекообразные выражения Священного Писания следует понимать в богоприличном смысле, что учение антропоморфитов и само по себе полно несообразностей. Здравый разум также требует представлять Бога совершенным личным Духом. Вселенная есть творение Божие, обнаружение Его совершенства. Самым высшим творением в видимом мире является человек, существо разумное, личное и самостоятельное; существа вещественные, не имеющие сознания и разумности, занимают низшее место в лестнице бытия. Поэтому, возвышаясь к причине мира, мы необходимо должны признать, что этой причиной мог быть только верховный разум и, следовательно, личный Бог. Неразумная,

слепая сила не может произвести разум, из бессознательного не может произойти сознание. С другой стороны, если исключить из понятия о Боге мысль о Нем, как о всесовершеннейшем Духе, то останется недостойное Бога представление о Нем, как о силе, хотя и всемогущей, но неразумной, слепой, чисто физической, превосходнее которой был бы человек, одаренный разумом. Законообразность мировых явлений, стройность и разумность мировой жизни также необходимо приводят к признанию в Существо, образовавшем мир, ясного сознания всего мирового строя и всех средств и способов, необходимых для достижения цели мирового развития.

4.3. Всеведение Божие

Всеведение Божие означает, что Бог знает все и притом знает всесовершеннейшим образом. Что же именно является предметом Бедственного ведения? Прежде всего — само существо Божие. *«Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»* (Мф. 11 : 27), говорит сам Иисус Христос, приписывая Богу самосознание. Самосознание есть высший предмет разумного ведения. Человек потому и называется разумным существом, что достигает, в отличие от животных, тоже обладающих умом, самосознания.

Но самосознание не только высший, но труднейший предмет ведения. Апостол Павел говорит: *«Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия»* (1 Кор. 2 : 11).

Самосознание Божие безмерно выше самосознания человека: человек не знает ни сущности своей, ни полноты своих сил, потому что силы его постепенно раскрываются. В связи с этим развивается и его самосознание, которое, таким образом, и неполно и не всегда одинаково равно. Самосознание Божественное есть ведение самой сущности Божией и притом всегда равное, не развивающееся, а совершеннейшее и полнейшее от века и до века. Против самосознания в Боге иногда выдвигают то возражение, что самосознание возникает при процессе отличения от какого-либо внешнего предмета или объекта. А так как предположить существование такого объекта рядом с Богом нельзя, то нельзя приписывать Богу и самосознания. Но такое возражение нельзя признать правильным. Дело в том, что и для человеческого самосознания не всегда нужен внешний объект. Человек может отличить свое «я» от внутреннего своего содержания, то есть от своих представлений, мыслей, чувствований и стремлений. Это показывает, что способность к самосознанию лежит в самой природе человека. Внешние же воздействия и влияния только облегчают ему опознать то, что существует в нем от природы. Мышление же абсолютного не нуждается в таких внешних возбуждениях и пособиях; оно не пользуется приемами нашего конечного мышления. Бог познает вещи непосредственно через Самого Себя. Он не

получает впечатлений извне. В этом Его преимущество пред нашим умом. А бытие и жизнь Бога преисполнены богатым внутренним духовным содержанием во взаимоотношениях трех Божественных Лиц.

Вместе с знанием Самого Себя Богу в Священном Писании приписывается знание вне Его находящейся действительности, то есть всех дел Его. *«Ведомы Богу от вечности все дела Его»* (Деян. 15 : 18). Он знает все в мире физическом, *«Ибо Он прозирает до концов земли и видит все под небом. Когда Он ветру полагал вес и располагал воду по мере»* (Иов. 28 : 24-25).

«Он считает множество звезд и всем им имена нарицает» (Пс. 146 : 4). Ведомо Богу все и в мире нравственном: *«На всяком месте очи Господни смотрят злые же и благие»* (Притч. 15 : 3). Потребности, желания, тайные мысли человека Ему известны. Псалмопевец взывает: *«Господи, пред Тобою все желание мое, и воздыхание мое от Тебя не утаится»* (Пс. 37 : 10). *«Ибо, если сердце наше осуждает нас, то кольми паче Бог, потому что Бог больше сердца нашего и знает все»* — говорит апостол Иоанн (1 Ин. 3 : 20), а апостол Павел пишет: *«И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его: Ему дадим отчет»* (Евр. 4 : 13).

Ведение Божие обнимает прошедшее и будущее, необходимое и случайное. Священное Писание говорит, что настанет день, когда *«Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога»* (1 Кор. 4 : 5) и *«воздаст каждому по делам его»* (Рим. 2 : 6). О том, что пред Богом открыто все будущее не только необходимое, но и случайное, свободное и даже условное, то есть такое, которое могло бы случиться только при известных условиях, имеем свидетельства Ветхого и Нового Завета. *«Господи! — Ты заешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли — Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе»* (Пс. 138 : 2-3). Спаситель так говорит о предведении условного: *«Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись»* (Мф. 11 : 21). Содержащиеся в слове Божиим многочисленные предсказания будущих случайных действий свободы человеческой, из которых многие предрекаемы были за сотни и даже тысячи лет, являются яркими и бесспорными свидетельствами предведения Божия.

По способу и свойствам ведение Божие отличается от познания человеческого и свободно от недостатков, присущих человеческому познанию. Человек приобретает познания о внешнем мире через посредство получаемых им со вне впечатлений. Отсюда человеческое познание (постепенно развивается и изменяется. Божественное ведение не нуждается во впечатлениях: Бог знает вещи непосредственно Сам Собою; отсюда и само ведение Божие свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково полно, совершенно, представляет единый и вечный акт созерцания.

Знание Богом будущих свободных действий человеческих называется *предведением*. Но стесняется ли предведением Божиим свобода человека? Не стесняется, потому что знание не есть причина, производящая самые действия или события». *«Не потому что-нибудь необходимое сбывается, что Бог предвидит, но потому Он и предвидит, что так сбудется»*, — говорят святые отцы. Предведение Богом свободных действий человека можно уподобить нашему знанию действий других людей, а наше знание вовсе не стесняет свободы других людей: не оттого человек так или иначе действует, что мы знаем его действия; будем ли мы знать их или нет, самые действия оттого не изменяются. Возможность же предведения Богом будущего Отцы и Учителя Церкви объясняли тем, что для Бога нет будущего, а есть только одно настоящее. Поэтому и будущее, имеющее еще следовать, для Него так же ведомо, как и настоящее.

4.4. Премудрость Божия

Если теоретическая сторона Божественного разума проявляется во всеведении, то практическая сторона выражается в *премудрости*. Премудрость Божия состоит в том, что Бог обладает знанием наилучших целей и совершеннейших средств к их достижению и умением прилагать последние к первым; следовательно, премудрость Божия есть тоже всеведение Божие, только рассматриваемое с деятельной стороны и выражающееся в совершенном осуществлении идей Божественного разума. Мудрость свойственна и человеку, но у людей эти две стороны — знание и мудрость часто находятся в разъединении друг с другом. Иной владеет богатым запасом знаний, но не умеет приложить их к делу. В Божественном разуме обе эти стороны совпадают; здесь наблюдается полное соответствие средств с целями.

Священное Писание со всей ясностью свидетельствует об этом свойстве Божиим, когда называет Бога «единым премудрым» (Рим. 14 : 26) и источником мудрости для всех: *«Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упрек, — и дастся ему»* (Иак. 1 : 5).

Особенно ясно проявилась премудрость Божия в творении мира. Псалмопевец, созерцая картину творения, восклицает: *«Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих»*. (Пс. 103 : 24). *«Господь премудростию основал землю, небеса утвердил разумом»*, — повторяет премудрый сын Давидов (Притч. 3 : 19).

В Новом Завете делом неизреченной премудрости Божией изображается домостроительство нашего искупления. *«А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость»* (1 Кор. 1 : 23-24). *«Но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей»* (1 Кор. 2 : 7). В обретенном премудростию Божиею способе искупления

человека, по словам пророка *«милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются»* (Пс. 84 : 11).

Столь же дивен и план спасения нашего во Христе: *«О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия, как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его»* (Рим. 11 : 33), восклицает апостол по рассмотрении плана спасения иудеев и язычников.

В святоотеческих творениях с величайшей подробностью раскрывается свойство премудрости Божией, проявившееся в целесообразном устройении мира; особенно в беседах на Шестоднев святого Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста.

Это созерцание мудрого устройства вселенной всегда, даже в языческом мире, было могущественным средством к познанию Бога и к убеждению в бытии Его, ибо, как говорит Премудрый, *«от величия красоты созданий сравнительно познается виновник бытия»* (Прем. Сол. 13 : 5).

§ 5. Свойства воли Божией

Наделяя Бога как Духу разумом, откровение усваивает Ему и волю, утверждая, что Бог обладает всесовершеннейшей волею. *«Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе»* (Мф. 6 : 10), — говорил Христос, уча в молитве учеников Своих предавать себя воле Божией. И Сам, молясь о мимоитии от Него чаши страданий, говорил: *«впрочем не Моя воля, но Твоя да будет»* (Лк. 22 : 42).

Воля Божия в Откровении изображается по существу своему необычайно *свободною*, по нравственному направлению *всесвятою*, по силе *всемогущею*, и потому наказывающей зло и направляющей добро или — *всеправедной* по отношению к тварям разумно свободным — требующею от них святости.

1. Свобода воли Божией состоит не только в том, что Бог в своих определениях и действиях совершенно не зависит от чужой воли или сторонних принуждений, побуждений и влияний, но и в том, что основание всех своих действий имеет в Самом Себе.

Воля Божия автономна — Бог Сам для Себя законодатель. Он живет на основании Своих, собственных внутренних определений, на основании совершеннейших идей Своего разума. Воля Божия определяется к действию только сама собою, независимо ни от чего постороннего, поэтому она вполне и совершенно свободна. Никакой борьбы, никаких колебаний в выборе каких-либо различных побуждений — что наблюдается в человеческой воле, — в Боге нет, — поэтому она высочайше свободна. Такою и изображает ее Откровение. Так, Бог сотворил мир не по внешней или внутренней необходимости, а единственно по своему изволению: *«Бог наш на небесе и на земле творит все, что захочет»*, — говорит Псалмопевец (Пс. 113 : 11). В промышленности о мире также проявляется свобода воли Божией: *«по воле Своей (Он) действует как в небесном воинстве, так и у*

живущих на земле, и нет никого, кто мог бы противиться руке Его и сказать Ему: «что Ты сделал» (Дан. 4 : 32). Самое искупление людей совершено по предвечной воле Божией, ибо Отец Небесный «предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей» (Ефес. 1 : 5).

Возрождение и освящение человека также есть дело исключительно воли Божией, о чем так говорит апостол Иаков: Бог «восхотев родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий» (Иак. 1: 18).

Некоторые возражали против свободы, если, говоря, как можно приписывать хотения воли тому существу, которое ни в чем не имеет нужды и так скоро выполняет Свои решения, как только они появятся? Или еще: как представить себе свободу без акта выбора и колебаний? На это еще святой Иоанн Дамаскин отвечал в том смысле, что отсутствие в воле Божией свойства выбора не есть признак отсутствия самой воли, а признак отсутствия той ограниченности, которая неизбежно в воле конечной.

2. **Святость** воли Божией. Свобода воли Божией может направляться только на добро, ибо идеал свободы состоит в осуществлении добра. Отсюда воля Божия приобретает новое свойство — *святость*. Святость воли Божией состоит в том, что она (воля) в Своих стремлениях и действиях определяется и руководствуется представлениями и помыслами об одном только высочайшем добре, причем эти стремления всегда совпадают с самым их осуществлением, а не остаются одними только благими пожеланиями. Поэтому Бог чист от греха и не может согрешать. Поэтому и в тварях Он любит только добро и ненавидит зло.

Откровение наделяет этим свойством Бога, когда изображает Его говорящим о Себе: «Святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19 : 2), а ангелов изображает славящими Господа поению: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь вся земля славы Его» (Ин. 6 : 3). По свидетельству новозаветного откровения, «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1 : 5), так что Он даже «не искушается злом». Будучи свят и пресвят, Бог и в тварях ненавидит зло и любит только добро: «Мерзость пред Господом — коварное сердце; но благоугодны Ему непорочные в пути», — говорит Премудрый (Притч. 11 : 20).

Такое состояние свободы воли Божией, что она может хотеть и делать только добро и не может делать зла, есть проявление чистейшей или высочайшей свободы. Для человеческой воли такое состояние свободы есть идеал, к которому человек постепенно и частично лишь может приближаться при содействии благодати Божией. Если воля людей, при самых правильных и постоянных стремлениях своих к добру, только постепенно и частично достигает осуществления своего нравственного идеала, а при этом весьма часто падает, то причиной этого служит естественная слабость и ограниченность ее сил. Но воля Божия так же бесконечна, как бесконечно все существо Божие, она **всемогуща**. И полною и совершенною святостью она

обладает в силу ее всемогущества. Так выясняется новое свойство воли Божией — всемогущество.

3. **Всемогущество** воли Божией состоит в том, что Бог приводит к исполнению все угодное Ему без всякого затруднения и препятствия, так, что никакая посторонняя сила не может удерживать или стеснять Его действия. Откровение ясно учит о всемогуществе Божиим. Приготовляя Авраама к обетованию о рождении от него сына и произведении многочисленного потомства, Господь говорит о Себе: *«Я всемогущий»* (по-еврейски «Шадлай» — Быт. 17 : 1). Архангел Гавриил, благовествуя Деве Марии о рождении от Нее сына Иисуса Христа, говорит: *«ибо у Бога не останется бессильным никакое слово»* (Лк. 1 : 37). Ту же мысль о всемогуществе Божиим Откровение выражает, когда называет Бога *«Господом сил», «Богом сил», «единым сильным»,* утверждая, что *«невозможного же для Него ничего нет»* (Иов. 42 : 3), то есть нет ничего невозможного для Бога. Вне всемогущества воли Божией открылось в создании мира единым словом: *«Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел и явилось»* (Пс. 32 : 9). Затем оно постепенно открывается в делах промысления Божия, и с особенной ясностью и наглядностью проявляется в чудесах. О первом особенно ясно говорит Псалмопевец: *«Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают; отверзаешь руку Твою — насыщаются благом. Сокроешь лице Твое — мнутя; отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь Дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли»* (Пс. 103 : 27-30).

О проявлении всемогущества Божия в чудесах тот же Псалмопевец говорит: *«Кто Бог так великий, как Бог (наш)! Ты — Бог, творящий чудеса»* (Пс. 76 : 14-15). И в другом месте свидетельствует: *«Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса»* (Пс. 71 : 18). Он может даже *«из камней сих воздвигнуть детей Аврааму»,* — как говорил Иоанн Креститель в своей проповеди фарисеям (Мф. 3 : 9), но действительно делает только то, что согласно с Его нравственной природою. Его всемогущество, следовательно, не физического, а нравственного характера. Этим сразу разрешаются разные софические возражения против всемогущества Божия.

Так, говорят, Бог не может творить зла, не может грешить, не может прошедшего сделать настоящим, или чтобы 2х2 было 10, а не четыре и т.д., следовательно, Он — не всемогущ. В основе всех этих рассуждений лежит неправильное понятие о всемогуществе Божиим: Всемогущество Божие состоит не в том, чтобы делать все, что нам вздумается, а в том, чтобы делать все, что не противоречит природе Божественной. Если же Бог не хочет и не делает того, что противно Его всемогущей природе и Его всемогущей разуму, то это показывает не слабость и бессилие воли, а напротив — ее силу и могущество.

Подобным же образом разрешаются недоумения, высказываемые по поводу святости и всемогущества Божия. Так говорят, согласно ли с святостью всемогущего Бога существование зла в мире физическом и особенно в мире нравственном? Отцы Церкви указывали на то, что зло

нравственное есть грех; грехи происходят от злоупотребления человека своею свободною волею (а не от Бога); давши человеку свободную волю. Бог не хочет лишать человека этого дара, так как свободною обуславливается и добро нравственное, то есть добродетель. Зло физическое есть следствие зла нравственного, то есть греха; следовательно, опять-таки виновен в нем не Бог, а человек.

Цель физического зла (неурожай, землетрясения, болезни и проч.) — исправление грешных людей к возбуждению их к добру, следовательно, посылаются они с благою целью. Равным образом, Бог только попускает зло нравственное, например, ожесточение сердца фараонова, или сердца израильского народа, а не Сам производит это ожесточение; также только попускает искушения для того, чтобы сокровенные свойства человека выявились в действии.

4. Правда Божия. Святость и Всемогущество Божие являются основанием для нового свойства воли Божией — *правды*. Правда воли Божией проявляется в двух действиях: в правде законодательной, дающей. Закон святости, и в правде мздовоздаятельной (или Правосудии), воздающей нравственным существам по заслугам. На оба эти действия указывает Апостол, когда говорит о Боге, что Он *«един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить»* (Иак. 4 : 12).

Законодательная правда Божия состоит в том, что Бог, будучи свят, дает и людям святой и праведный закон нравственный, требующий от них святости и нравственного совершенства. Через Моисея Господь внушал народу еврейскому: *«Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш»* (Лев.19:2).

Спаситель мира также учит: *«итак будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный»* (Мф. 5 : 48).

Будучи же всемогущей, воля Божия и охраняет данный им закон, награждая за исполнение его и наказывая за нарушение. Это правда Божия — мздовоздаятельная или правосудие.

В Откровении выражается общая мысль о правосудии Божиим, когда говорится, что *«Бог судия праведный и крепкий»* (Пс. 7 : 12). *«Праведен Господь и правды возлюбил»* (Пс. 10 : 7).

Это же свойство правосудия Божия указывается и там, где говорится, что Бог награждает праведников за все доброе и наказывает грешников за их злодеяния.

Так апостол Павел пишет о себе: *«Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил. А теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем возлюбившим явление Его»* (2 Тим. 4 : 7-8). О наказании грешников Святое Писание свидетельствует: *«ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою»* (Рим. 1 : 18), и еще: *«Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь»* (Рим. 12 : 19).

В качестве возражения против правосудия Божия обычно указывают на благоденствие грешников и страдания праведников. Но при этом опускается из внимания, что бедствия праведников и благосостояние грешников весьма часто зависит от людей, от их несправедливости и пристрастия, а не от Бога, что добрые люди при внешних тягостях своего положения пользуются драгоценными внутренними благами — миром душевным, а грешники, при внешнем благополучии испытывают внутренние мучения, что бедствия праведникам посылаются с целью испытания и утверждения их в добре, а благоденствия грешных имеют целью побудить их к покаянию, что настоящая земная жизнь есть вообще время подвигов и воспитания для вечности, что полное воздаяние за добро и зло будет иметь не в этой жизни, а в будущей, когда праведники просветятся, как солнце, в царстве небесном, а злые будут ввергнуты во тьму кромешную, где будет плач и скрежет зубов.

§ 6. Свойства чувства Божия

Наряду с разумом и волею Откровение усваивает Богу как существу личному сердце — орган чувствований. Так о Боге в Священном Писании говорится, что Он нашел мужа по сердцу Своему — Давида, сына Иессеева (1 Цар. 13 : 14), что Он в одних случаях радуется от всего сердца Своего (Пер. 32 : 11), а в других — сердце Его исполняется жалости (Ос. 11 : 8), что Он любит правду и ненавидит беззаконие (Пс. 44 : 8).

Если отличительной чертой разума является стремление к истине, то отличительную черту сердца составляет стремление к благу. Существенными свойствами человеческого чувственного духа являются, с одной стороны, влечение и любовь к собственному благу и чувство радования или блаженства от обладания этим благом, а с другой — влечение к благу других или любовь к другим. То и другое откровение усваивает и Богу, конечно, в высочайшей степени. Отсюда существенными свойствами Божиими со стороны Его чувствования являются: все блаженство Божие и бесконечная благодать или любовь Божия к тварям.

1. **Всеблаженство** Божие означает то, что Бог, обладая всеми совершенствами разума и воли, ощущает блаженство от согласного действия всех сил и свойств Своей бесконечной природы. Всеблаженство Божие есть необходимое следствие всех других Его свойств и совершенств.

В Боге имеется вся полнота бытия и жизни, в Нем нет никаких недостатков, и эта полнота совершенства находится в полной гармонии, так что ни одно из них не подавляет другого и ни одно не исчезает в другом. Это ощущение полноты совершенства в их гармонии и есть высочайшее благо. А так как в Боге стремление к благу совпадает с самым обладанием им, то Он есть существо всеблаженнейшее.

Понятно, что такая полнота блаженства не может быть свойственна человеку, человек хотя и имеет непреодолимое стремление к благу, но так как не в нем самом, а вне его существуют условия, необходимые для удовлетворения этой потребности, так как преодолеть препятствия к

достижению блага, он часто бывает не в состоянии, то ощущение блага или блаженства в нем неизбежно ослабляется и затемняется чувствами неприятными, приистекающими от ощущения неполноты или даже совершенного лишения блага.

В Боге этого быть не может, так как в Нем любовь к благу неизменно совпадает с самым обладанием им.

Священное Писание усваивает это свойство Богу, когда называет Его «блаженным» (1 Тим. 1 : 11), или указывает, что «полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей во век» (Пс. 15 : 11).

2. Бесконечная благодать или любовь Божия к тварям. Будучи существом всеблаженным, то есть любящим верховное благо и обладающим им, Бог открывает Себя и во вне Существом всеблагим и любящим. Это свойство Божие и состоит в том, что Бог дарует тварям Своим столько благ и совершенств, сколько нужно для их блаженства, и сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию. Благодать, по учению Откровения, составляет как бы самую сущность Божию. «Если бы у нас, — говорит святитель Григорий Великий, — кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся? — ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, «Бог Наш есть Любовь». Это неизреченная любовь, или благодать, является побуждением всех действий Божиих по отношению к миру и человеку. Сердце, полное любви к истинному благу, и в высшей степени обладающее им, не может не желать, чтобы и другие участвовали в нем и разделяли его. Эта благодать побудила Бога создать мир и непрестанно промышлять о нем. Откровение говорит: «Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его» (Пс. 144 : 9).

В особенности Бог проявляет Свою благодать в отношении к человеку. В Ветхом Завете Бог, обращаясь к Израилю, говорит: «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? Но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис. 49 : 15). А в Новом Завете Спаситель говорит: «и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23 : 9). Он всячески печется о всех наших нуждах, Он «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5 : 45). Высшим же проявлением благодати Божией Святое Писание представляет дело искупления: «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3 : 16).

Еще в древности возникало недоумение: как согласовать любовь Божью, столько милости и блага оказывающую человеку, с правдою Божьей, столь строго судящей и наказывающей за грехи? Некоторым даже казалось (гностики, особенно Маркиониты, Манихеи, позднее — павликаны и богомилы), совершенно невозможным существование в едином Боге свойства любви и правосудия, так что они приходили к мысли о существовании двух богов: Бога верховного — благого (новозаветного) и подчиненного ему бога злого, ветхозаветного; первый открывается как

любящий отец, второй — как грозный судья. На это недоумение древние учителя отвечали так: разделять между собой правду Божию и любовь нельзя. Конечно, Бог есть любовь, но любовь Его есть правда, осуществленная любовью; любовь без правды не была бы истинной любовью, она обратилась бы в простую чувствительность, в благодушие; равно и правда без любви превратилась бы в холодность или в безумие. В частности любовь Божия к людям целью своей имеет блаженство людей, но в основе своей она есть не что иное, как любовь к раскрывающемуся в людях нравственному добру, при наличии которого только и возможно блаженство. Правда же Божия, когда она воздает блаженством за добро, является тою же любовью, но и тогда, когда она лишает грешника благ и даже наказывает его за зло, она является благою, поскольку цель земных наказаний состоит в том, чтобы вразумить грешника и побудить его к исправлению. *«Ибо кого любит Господь, того наказывает»*, — говорит Премудрый (Притч. 3 : 11), наказывает, как любящий отец для блага наказываемого.

§ 7. Единство существа Божия

Как существо беспредельное во всех отношениях и всесовершенное Бог может быть мыслим только единым в своем существе. Высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно. Бог един, прежде всего, в смысле количественном, численном: нет другого существа, столь же совершенного, которое можно было бы поставить рядом с Ним. При численном единстве Бог обладает и полнейшим внутренним единством. Единство Божие внутреннее — это несложность, простота, единство и тождество всех Его свойств. По изъяснению святого Иоанна Дамаскина, единство Божие не представляет собою чего-либо похожего на то единство, какое мы замечаем в мире, где единое слагается из многого, где, например, камни, деревья соединяются в одно и образуют один дом. Существо же Божие просто (то есть цельно, едино) и не делимо. Не есть это также и единство рода, распадающегося на многие неделимые, отдельные существа, потому что единство Божие — не отвлеченное понятие. Бог живет единою жизнью в Трех нераздельных Лицах. Следовательно, единство Божие несравнимо с каким-либо единством, известным нам из опыта.

Истина единства Божия возвещается как в Ветхом, так и в Новом Завете. В ветхозаветной религии учение о Едином Боге составляет первый догмат, первую заповедь для народа еврейского; это учение отличало еврейскую религию от религий всех других древних народов. Веровать в единого Бога — Творца, Ему одному служить, не почитать языческих богов за действительных богов и не поклоняться им, это была первая обязанность древнего еврея, о которой постоянно и настойчиво напоминал богоизбранному народу Моисей и другие пророки. Первою заповедью Моисеева закона была заповедь о почитании единого Бога: *«Я есть Господь,*

Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20 : 2-3).

Прощаясь с народом перед смертью, ветхозаветный законодатель в таких словах внушал хранить эту заповедь твердо и вечно: *«Слушай, Израиль! Господь Бог наш. Господь един есть»* (Втор. 6 : 4).

В Новом Завете эта истина также находит многократное подтверждение. Так, Спаситель на вопросы законника: *«Какая первая из всех заповедей»*, отвечал: *«Слушай, Израиль! Господь Бог наш, есть Господь единый»* (Мк. 12 : 28-29).

В первосвященнической молитве Своей к Богу Отцу Он говорил: *«Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя единого истинного Бога»* (Ин. 17 : 3). Апостолы также возвещали эту истину. Апостол Павел, например, многократно обличал многобожие язычников и в послании к коринфянам в противоположность языческому многобожию писал: *«Идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого. Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него»* (1 Кор. 8 : 4-6).

В Древней Церкви истина единства Божия особенно сильно защищалась против манихейского дуализма, признававшего два начала — Бога доброго и злого. В новейшее время истина единства Божия не отрицается человеческою мыслию, но она не считается первоначальною, а производною. Как высшая и отвлеченная идея, она говорит, могла образоваться только в результате длинного процесса человеческого мышления, поэтому первоначальная форма религии была не **монотеизм**, а **политеизм**.

Следы этого политеизма усматривают и в ветхозаветной религии в наименовании Бога «Елогим», Адонаи, Иегова, Ел. Шалдай и наименование Его Богом израилевым, еврейским, Богом богов и Господом господей, и т.д. Однако все эти ссылки при надлежащем понимании соответствующих мест Библии нисколько не противоречат учению о единстве Божиим. Так, наименование «Елогим» формой множественного числа указывает на полноту свойства Божества, а не на множество богов, что подтверждается, например, тем, что сказуемое (глагол) при этом употребляется в единственном числе, а также и тем, что это наименование употребляется нередко там, где с особой силой утверждается истина единства Божия, например, в словах: *«чтобы ты знал, что Иегова есть Бог (Елогим), и нет еще, кроме него»* (Втор. 4 : 35), или еще: *«И говорит Бог (Елогим) к Моисею: Я есть сущий»* (Исх. 3 : 14). Наименование Бога еврейским, израилевым и проч. указывает на особенные отношения Иеговы к народу израильскому и народа Божия к Иегове вследствие домостроительства человеческого спасения.

Защищая истину единства Божия против еретических извращений этой истины, древние учителя пользовались и рассудочными соображениями. Так они основали эту истину на понятии о Боге как существе всесовершенном и при наблюдении над миром: наблюдаемый в мире порядок и гармония приводит к мысли о едином Творце и промыслителе, потому что

«многочашие есть безначалие» и потому порядок и гармония немислимы при многобожии.

Против двубожников учителя Церкви представляли следующие соображения. Система дуализма вовсе не так уж и необходима для объяснения происхождения зла, так как зло физическое есть результат зла нравственного, а зло нравственное есть дело сотворенной свободы, из которой оно и объясняется. Сосуществование двух начал доброго и злого - притом же совершенно немисливо, ибо если эти начала равносильны, то борьба их окончилась бы истреблением добра и зла в мире, то есть самоистреблением их, а если они неравносильны, то сильнейшее уничтожило бы слабейшее и осталось бы в результате одно начало.

Можно еще предположить существование некоего высшего начала, третьего, которое удерживает их на соответствующих границах, но тогда мы придем неизбежно или к трибожью, если допустить, что все эти начала равны, или к единобожью, если принять, что доброе и злое начала находятся в подчинении высшему началу.

Отдел второй

О БОГЕ ТРОИЧНОМ В ЛИЦАХ

§ 1. Отличительные черты догмата о Пресвятой Троице

Догмат о троичности лиц в Боге есть догмат богооткровенный в полнейшем значении этого слова. Если до познания некоторых свойств Божиих и до признания истины единства Божия человек может прийти путем собственных размышлений (путем естественного откровения), то до истины, что Бог есть один по существу и троичен в лицах, что есть Бог Отец, есть Бог Сын, есть Бог Дух Святой, что «в сей Святой Троице ничтоже первое и последнее, ничтоже более или менее, но цели три Ипостаси, соприисущны суть себе и равны» — до этой истины никакой человеческий разум естественными силами возвыситься не может. Эту истину, вводящую нас в глубочайшую тайну жизни Божества, сообщает нам только божественное откровение.

Догмат о Святой Троице есть, далее, догмат собственно христианский. Исповедание этого догмата отличает христианина от иудеев и от магометан и вообще от всех тех, которые знают только единство Божие, но не знают тайны триипостасности Божества. Ни в какой другой религии мы не найдем этого учения, и даже богооткровенная еврейская религия не знала ясно и отчетливо этой истины, и только при свете Нового Завета в ее учении можно усмотреть прикровенные указания на эту тайну.

В самом христианском вероучении этот догмат есть основной или коренной. На нем, как на фундаменте, покоится все христианское вероучение, в особенности же христианские догматы об искуплении и о соотношении человека. Вне учения о троичности лиц Бога нет места учению о Боге-Искупителе, так как искупителем является именно Сын Божий, второе лицо Святой Троицы, а также нет места и учению о Боге Освятителе, так как освящение человека совершает третье лицо Святой Троицы — Дух Святой. Таким образом, христианство в главнейших своих догматах опирается на догмат о Святой Троице. Этот догмат есть краеугольный в христианском вероучении.

Догмат о Святой Троице в то же время есть и самый **непостижимый**, и не только для людей, но и для ангелов. В этом догмате все непонятно для человека: непонятно для него то, каким это образом три лица в Боге; непонятно, далее, как они, будучи различными, в то же время равны между собою; непонятно также, что такое в Боге рождение и исхождение и какое различие между ними; непонятно, как при рождении одного и нахождении другого лица сохраняется равенство между ними, когда по человеческим представлениям такое отношение между лицами есть признак подчиненности

одного другому. Все это неведомо человеку и ведомо только Духу Божию: «Дух все испытывает, и глубины Божьи».

§ 2. Краткая история догмата о Святой Троице

Важность догмата о Святой Троице побуждала углубляться в раскрытие этого догмата, а непостижимость его приводила к тому, что человеческий разум при понимании этого догмата часто уклонялся от чистоты откровенного учения и впадал в заблуждения. В истории догмата обычно различают три периода.

Первый период простирается до появления арианства и характеризуется тем, что в это время раскрывалось преимущественно учение об **ипостасности** божеских лиц (*три лица*) при единстве Божества;

второй период обнимает время борьбы с арианством и македонианством, когда раскрывалось учение о **единосущии** Божеских лиц (*равенство, Бог един*);

третий период характеризует состояние церковного учения о Святой Троице после окончательного его определения на II Вселенском Соборе (*ипостасные свойства*).

Первый (доникийский) период

Самыми первыми ересями в древней Церкви были ереси **иудействующих** или **евсионитов** и **гностиков**. Евсиониты, воспитанные на букве закона Моисеева, в котором ярко отпечатались истина единства Божия, не различали никаких лиц в Боге. Истину единства Божия они утверждали путем совершенного отрицания учения о Святой Троице. Гностики, держась дуализма и считая материю злом, не хотели признать воплотившегося Сына Божия Богом. Это, по их мнению, есть **эон**, **эманация** Божественной сущности, подобно многим другим эонам. Значит, и здесь учение о Триипостасной Троице отвергалось. Но более опасной для чистоты церковного учения о Святой Троице явилась ересь второго века, известная под именем **монархианства** или **антиринитаризма**. Монархианство развивалось в двух направлениях — в направлении **евсионитском** или **динамистическом** и направлении **модалистическом** или **патрипассианском**. Представителями динамистического монархианства были **Федот-кожевник**, **Феодот** меняльщик денег и **Артемон**. Наивысшего своего развития этот вид монархианства достиг у **Павла Самосатского** (ум. ок. 272). Он учил, что существует единая божественная Личность. Отец, Сын и Святой Дух — не суть самостоятельные божественные личности, а только божественные **силы**, то есть силы одного и того же Бога. В частности Сын то же самое в Боге, что в человеке ум, человек перестал бы быть человеком, если бы у него отнять ум, так и Бог перестал бы быть личностью, если бы отнять и обособить от Него Логос. Логос — это вечное самосознание в Боге. Этот Логос вселился и во Христа, но полнее, чем вселился в других людей, и

действовал через него в учении и чудесах. Христос, поэтому, есть простой человек, и Сыном Божиим он может быть назван только не в собственном смысле.

Другая группа монархианской ереси известна под именем модалистической. Родоначальниками ее были *Праксей* и *Нозт*, но главным представителем — *Савелий Птолемаидский*. Сущность его учения такова. Бог есть безусловное единство, нераздельная и сама в себе заключенная монада. От вечности Она находилась в состоянии бездействия или молчания, но потом Бог произнес Свое Слово или Логос и начал действовать. Творение мира было первым проявлением Его деятельности, после чего последовал ряд новых действий и проявлений Божества. В Ветхом Завете Бог являлся как законодатель — Бог Отец, в Новом — как Спаситель — Бог Сын и как Освятитель — Святой Дух. Существует, следовательно, лишь Троица откровений единой божественной личности, но не Троица Ипостасей.

Так как главное заблуждение монархианства состояло в отрицании личности и вечного бытия Отца, Сына и Святого Духа, то защитниками откровенно-церковной истины в борьбе против монархиан главное внимание было обращено на раскрытие истины о действительном бытии и различии Божественных Лиц по их личным свойствам. Особенно много способствовал опровержению этой ереси *Ориген*, который выяснил, что Отец, Сын и Святой Дух — есть «Три ипостаси и одна Троица». Впрочем, различие между «усиа» и «ипостаси» (существо и лицо) проведено у Оригена не совсем ясно и точно. Это послужило причиной того, что при рассуждении о взаимоотношении Лиц Святой Троицы между Собою Ориген впал в односторонность, поставив на первом месте Отца, как Бога в собственном смысле, Сына ниже Отца, а Духа ниже Сына. Так возник субординационизм, или соподчинение Лиц Святой Троицы по существу. Этот субординационизм положил начало арианству.

Второй (посленикейский) период

Этот период обнимает время борьбы с ересями *арианской* и *македонианской*, существенную черту которых составляет мысль об **единосущии** в отношении к Отцу Сына и Святого Духа; арианство применило эту мысль к Сыну, а македонианство — к Святому Духу. Основные положения арианского учения таковы:

1) Бог один. То, что отличает Его от всех прочих существ и исключительно Ему свойственно, есть Его безначальность или нерожденность. Сын не есть нерожденный, следовательно, он не равен Своему нерожденному Отцу, потому что Он рожденный; Он должен иметь начало Своего бытия, между тем, как имеющий начало, Он не совечен Отцу, как истинный Бог безначален;

2) Божественная природа духовна и проста, в ней нет деления. Отсюда следует, что если Сын имеет начало Своего бытия, то рожден не из существа Бога Отца, а только из божественного хотения, рожден действием всемогущей воли из несущих, иначе — сотворен;

3) как творение Сын не есть собственный, природный Сын Отца, а сын только по имени, по усыновлению; Он не есть и истинный Бог, а Бог только по имени, есть только божественное творение. На вопрос о цели приведения в бытие такого сына Арий отвечал дуалистическим противоположением Бога и мира. Между Богом и миром — непроходимая бездна, почему Он не может ни творить, ни промышлять о нем непосредственно. Восхотев сотворить мир, Он произвел сначала одно существо, чтобы при посредстве его создать и все остальное. Отсюда вытекало учение Ария о Святом Духе. Впрочем, Арий сосредоточил свое внимание на учении о Сыне Божиим и личности Святого Духа почти не касался. Таким образом, Арий отказывал Сыну в единосущии с Отцом. Бог являлся у него не только единым, но и единоличным.

Македоний, епископ Константинопольский, развил аналогичное арианскому лжеучение о Святом Духе. Он учил, что Дух Святой есть творение Сына, что Он несравненно ниже Отца и Сына, что по отношению к Ним Он — только служебная тварь, что Он не имеет с Ними одной славы и чести поклонения, и что вообще он не Бог и не должен быть именован Богом; он только немного выше ангелов.

Как арианство, так и македонианство извращали христианский догмат о Святой Троице. Поэтому Церковь решительно выступила против этих ересей, приняв для обличения их решительные меры и прибегнув к таким чрезвычайным средствам, как созыв Вселенских Соборов, первого и второго. Плодом деятельности Церкви против этих ересей и ее богословского творчества является Никеоцареградский символ веры. Особенною ревностью в обличении этих ересей и в защите церковного учения заявили себя святители **Василий Великий**, **Григорий Богослов** и **Григорий Нисский**. Их усилия были направлены к утверждению учения о единосущии Лиц Святой Троицы, а также на разграничение и установление точного смысла понятий «сущность» и «ипостась».

Сочинения этих столпов Церкви отличаются высотой и глубиной богословской мысли и точностью терминологии. По их разъяснению, «усиа» обозначает Божественную природу общую всем лицам Святой Троицы и отражающуюся в каждом из них. «Ипостасис» означает лицо, субъекта, ту Божественную Личность, которая отражает природу и созерцает ее, так сказать, по-своему. Ипостаси суть образы бытия единой Божественной сущности, вечные и неизменные образы самооткровения Божественного существа, разумные, обладающие личным бытием. Каждая из них (ипостасей) есть Бог в нераздельном единстве с другими ипостасями, и потому все они составляют единого Бога. «Все три суть едино, — говорил

Григорий Богослов, Единица в Троице покланяемая. Троица в Единице возглавляемая, вся царственная, единопрестольная, равнославная».

Третий период

В Никео-Цареградском символе веры дано ясное и точное учение о единосущии лиц Святой Троицы и вместе с тем учение об ипостасном различии Божеских Лиц. В дальнейшем забота Церкви сводилась лишь к неповрежденному сохранению этого учения, что мы и имеем в восточной православной Церкви. Ереси, возникавшие после Второго Вселенского Собора, по существу не имели силы, так как не представляли либо существенно нового. Из них заслуживает упоминания *тритеизм* или *требожие* (V в.) и *тетратеизм* или *четыребожие* (VI-VII вв.). Тритеисты, отождествляя существо и лицо, говорили, что три божественные Лица суть и три Божественные сущности, отдельные и самостоятельные, а единство Святой Троицы они понимали как мыслимое обобщение, как родовое понятие. Тетратеисты же, кроме трех лиц в Троице, представляли еще стоящую как бы позади их и отдельно от них божественную сущность, в которой все они участвуют, почерпают из нее свое божество. Эти ереси большого значения не имели. В борьбе с ними достаточно было одного выяснения их несогласия с учением о Троице, выраженном в Никео-Цареградском вероопределении.

В новое время антитринитарное учение старались возобновить *Михаил Сервет* и *Фауст Соция*. Михаил Сервет понимал Троицу не в смысле трех самостоятельных ипостасей, а в смысле Троицы откровений. Бог по природе и ипостаси один, именно Отец; Сын и Дух не суть отдельные от Отца лица, а только Его различные проявления или модусы. В этом учении мы имеем возобновление савеллианского учения (монархианско-модиалистического направления). Соция (XVII в.) не мог примирить троичность лиц в Боге с единством Его существа. Он признал, что Бог один, единое божеское существо и единое божественное лицо. Сын Божий не есть самостоятельная Божественная Ипостась, а только олицетворение исторического Христа. Христос же — простой человек. Сыном Божиим он может быть назван в несобственном смысле, в каком сынами Божиими называются и все верующие. По сравнению с другими не только по преимуществу возлюбленный сын Божий. Дух Святой есть некоторое божественное дыхание или сила, действующая в верующих от Бога Отца чрез Иисуса Христа. Здесь мы видим возобновление монархианства динамистического. В других ересьях нового времени возобновились другие оттенки монархианства. Так, в арминианстве повторился древний субординационализм. Так Яков Арминий учил, что Сын и Дух ниже Отца по божеству, так как от Него заимствуют свое божеское достоинство. Сведенборг (XVII - XVIII вв.) возобновил патрипассианские воззрения, так как учил, что существует только один Бог. Он принял человеческий образ, подверг себя страданиям и крестной смерти и через все это освободил человечество от власти адских сил. В новейшей философии попытки уяснить сущность этого догмата на

началах одного разума (Фихте, Шеллинг, Гегель) приводили к тому, что от христианского догмата остались одни термины, в которые вложены чуждые догмату пантеистические понятия, которым совершенно уничтожают христианское учение. Это показывает, что догмат о Святой Троице есть таинство таинств, и если разум об этом забывает, то он обязательно извращает этот догмат и впадает в заблуждения и ереси.

§ 3. Смысл церковного учения о троичности лиц в Боге

Когда Церковь учит, что Бог троичен в лицах, то этим выражает, что Отец, Сын и Святой Дух, не есть три свойства или силы, или явления одного и того же Божеского лица, а три самостоятельные ипостаси, имеющие каждая свои особые, личные свойства, которыми они различаются между собой. «Во Святой Троице, — говорит святитель Василий Великий, — иное есть общее, а иное особенное; общее приписывается существу, а ипостась означает особенность каждого Лица».

3.1. Ветхозаветные указания на таинства Пресвятой Троицы

Истина о том, что в Боге действительно, три Лица со всей ясностью открыта в Новом Завете. Однако, некоторые указания на нее были и в Ветхом Завете. Но, поскольку эти указания неясны и сокровенны, понять их надлежащим образом можно только в свете Нового Завета. Все указания Ветхого Завета на тайну троичности можно разделить на три класса.

1. Указания вообще на множественность лиц в Боге без определенного их числа. Сюда относятся:

а) начальные слова Бытописания: *«В начале сотворил Бог (бара Елогим) небо и землю»* (Быт. 1 : 1). «В сем месте еврейского текста, — говорит митр. Филарет, — слово **Элогим**, собственно — Боги, выражает некоторую множественность, между тем как изречение «сотворил» показывает единство Творца;

б) Слова Божии пред сотворением человека *«по образу нашему и по подобию»* (Быт. 1 : 26).

Перед изгнанием падших прародителей из рая: *«И сказал Господь Бог: Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»* (Быт. 3 : 22).

Перед смешением языков и рассеянием людей по столпотворении *«и сказал Господь: «Вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали желать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого»* (Быт. 11 : 6-7).

Если не признавать во всех этих выражениях прикровенного указания на троичность лиц в Боге, то трудно дать удовлетворительное их объяснение.

Так нельзя объяснить их как остаток политеизма еврейской религии, потому что эта религия никогда не учила о бытии многих богов. Нельзя также видеть здесь изображение беседы Бога с ангелами, потому что лица, с которыми совещается Бог, представляются равными Ему, обладающими творческой силою, чего нельзя сказать об ангелах. Кроме того человек в Писании называется сотворенным именно по образу Божию, а не по какому-либо другому образу.

II. Вторую группу свидетельств составляют те изречения Святого Писания, в которых имеются указания на то, что в Боге именно три лица, но без наименования и различения их. Сюда относятся, прежде всего, описания явления Бога Аврааму в виде трех странников, о чем читаем в книге Бытия (гл. 18 : 1-3). *«И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очим свои, свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, Он побежал навстречу им от входа в шатер, и поклонился до земли. И сказал: Владыка! Если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего».* По толкованию блаженного Августина, Авраам встречает трех, а поклоняется единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а, поклонившись как бы Единому, исповедал Единого Бога в трех лицах». В этом же смысле понимается данное Богоявление в «Православном Исповедании», в некоторых церковных песнопениях и иконографии Православной Церкви.

Другое общее указание на тайну Святой Троицы дается в троекратном воззвании серафимов к Богу: *«свят, свят, свят Господь Саваоф»* (Ис. 6 : 3), которое слышал пророк Исайя при избрании его на пророческое служение. Само по себе троекратное «свят», конечно, не включает в себе мысли о троичности Божией, но если рассмотреть эти слова в контексте речи и в особенности в сопоставлении с параллельными местами Нового Завета, то нельзя не увидеть в них указание на троичность Бога. Пророк Исайя говорит, что он *«слышал глас Господа, говорящий: кого пошлю и кто пойдет к людям сим»* (с еврейского подлинника: «Кто пойдет к Нам или для Нас» — множ. число). Таким образом, Исайя видел и слышал глас Единого Бога, а идти ему надлежит от имени многих. Чем эти многие суть лица божественные, об этом свидетельствует апостол Иоанн, когда говорит: *«Сие сказал Исайя, когда видел славу Его, и говорил о Нем»* (Ин. 12 : 41), а апостол Павел свидетельствует, что Исайя слышал глас Духа Святого Духа, Который посылал его к народу израильскому (Деян. 28 : 25-26). Отсюда ясно, что троекратное **свят** имеет внутреннее состояние с тремя лицами Божества.

III. Третью группу свидетельств составляет указание на личность и божество каждого из лиц Святой Троицы. О божестве Отца и Сына говорится в книге Псалмов: *«Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»* (Пс. 2 : 7) или еще в псалме 109: *«Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня»* (стих 1-й), *«из чрева прежде денницы рождение Твое»* (стих 3-й). О личности и божестве Святого Духа свидетельствует, например, пророк Исайя, взывая: *«и ныне Господь послал Меня и Дух Его»* (48 : 16); и еще: *«и почитет на Нем (то есть на Мессии) Дух Божий (Дух Иеговы), Дух*

премудрости и разума, дух совета и крепости. Дух ведения и благочестия; исполнит Его Дух страха Божия» (Ис. 11 : 2-3).

3.2. Свидетельства Нового Завета о троичности лиц в Боге

Свидетельства Нового Завета о троичности лиц в Боге можно разделить на два класса: в одних из них указывается действительность троичности Божией и личность всех трех лиц Божества вместе, в других — личность того или иного Божественного лица в частности.

I. К первой части относится, прежде всего, свидетельство о Святой Троице, явленное при крещении Иисуса Христа в Иордане. Здесь открылись миру: **Отец**, глаголивший с небес: *«Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение»* (Мф. 3 : 16-17); **Сын**, крестившийся от Иоанна и свидетельствованный от Отца; **Дух**, снисшедший в виде голубя на Сына — свидетельство о трех лицах Божества ясное, что и исповедует Святая Церковь в тропаре на Богоявление (*«Во Иордане крещающуся...»*).

Второе свидетельство о троичности лиц в Боге мы имеем в последней беседе Иисуса Христа с учениками пред крестными Его страданиями. Утешая учеников в предстоящей с Ним разлуке, Иисус Христос говорил им: *«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам. Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне. А также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною»* (Ин. 14 : 16, 26, 27) Здесь еще яснее различаются все три Лица Святой Троицы, как Лица: Сын, Который говорит о Себе — *«Я умолю Отца»*, Дух Святой, который называется «иным Утешителем», следовательно, отличен от Отца, послан для того, чтобы заменить для апостолов Сына и научить их всему. Следовательно, Он есть такое же Божественное лицо, как и Сын.

Третье, самое главное свидетельство о Святой Троице содержится в заповеди Спасителя о крещении. Посылая апостолов по воскресении Своем в мир на проповедь, Спаситель говорит: *«Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Учи их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь»* (Мф. 28 : 19-20). Здесь ясно именуется и различаются три ипостаси Отец, Сын и Святой Дух; причем всем им усваивается единое имя.

Повелев апостолам крестить людей во имя, (а не во имена) Отца, Сына и Святого Духа, Спаситель обозначил этим и личность каждой Божественной Ипостаси и единое, нераздельное достоинство трех Божественных Лиц, таким образом, единое и нераздельное существо их. Крещение, заменившее собою древнее обрезание, означает принятие на себя обязательства, вступление в союз, а вступать в союз можно только с лицами, а не с отвлеченными понятиями или силами.

Церковь всегда видела в этих словах Спасителя учение о тайне Святой Троицы. С самого начала она совершала крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, как трех Божеских Лиц, и, чтобы яснее выразить исповедание Троицы, крещаемого трижды погружали в воду. В то же время она обличала еретиков, которые, считая Сына и Духа низшими Отца или только Его силами и свойствами, покушались совершать крещение во имя одного Отца или одного Сына, унижая пред Ними Святого Духа. Сами крещаемые при этом предварительно были научаемы вере в Троицу, как трех Божеских Лиц, и при крещении должны были точно и твердо исповедать эту веру. «Вера наша, — писали отцы Второго вселенского собора, научает нас веровать во имя Отца и Сына и Святого Духа, то есть во Единое Божество, и силу, и существо Отца и Сына и Святого Духа».

Не менее ясные свидетельства о действительной личности всех трех Лиц Божества имеем мы и в посланиях апостольских. Так, апостол Павел пишет: *«благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами»* (2 Кор. 13 : 13). Апостол желает духовных благ верующим и от Сына Господа Иисуса Христа, и от Святого Духа, точно так же, как и от Отца, и притом от каждого из Них желает блага особенного; следовательно. Сын, Святой Дух суть такие же Лица, как и Отец, все равны и все различны между собой.

Апостол Иоанн Богослов также свидетельствует о тайне троичности, когда пишет: *«ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино»* (1 Иоан. 5 : 7). В этом изречении также указывается и троичность Лиц в Боге и единство существа.

Отец, Слово и Святой Дух называются тремя свидетелями, следовательно, они различны между собою; следовательно, Слово и Дух, поставляемые свидетелями наравне с Отцом, не суть только два свойства Его или силы, или действия, а суть такие же Лица, как и Отец: *«И сии три едино суть»*. Следовательно, Слово и Святой Дух имеют одну и ту же Божескую природу и существо, что и Отец, так как если бы они имели природу низшую и тварную, то между Ними и Отцом было бы бесконечное расстояние, и тогда уже никак нельзя было бы сказать, что *«сии три едино суть»*.

II. Немало в Новом Завете и таких свидетельств, в которых указывается личность того или другого Лица Святой Троицы и отдельность его от других Лиц.

Так, Священное Писание изображает личность **Отца**, когда приписывает Ему:

а) **ведение**: *«никто не знает Сына, кроме Отца»* (Мф. 11: 27);

б) **волю**: *«не ищу воли Моей, но воли пославшего Меня Отца»* (Ин. 5 : 30);

в) **деятельность**: *«Отец Мой ныне делает»* (5 : 17), а также, когда подобно говорит, что Отец послал в мир Сына, потом Святого Духа, что Он любит Сына и мир, открывает людям истину, дает блага просящим у Него, прощает грехи и т.д. Вообще, что Бог Отец есть лицо, а не безличное начало, это ясно уже из того, что Бог не только по учению откровения, но и по

требованию здоровой человеческой мысли должен быть представляем не иначе как личностью.

Поэтому даже еретики, отвергавшие личность Сына и Святого Духа, не отвергали личность Отца.

Сын Божий так же есть лицо, отличное от Отца и Духа Святого, а не тот же Отец, только скрывшийся в образе Сына, а также не сила или свойство Его. Священное Писание изображает личность Сына, когда и Сыну, как Отцу, усвояет:

а) **ведение**: *«Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца»* (Ин. 10 : 15)

б) **волю**: *«Отче! Которых Ты дал мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира»* (Ин. 17 : 24);

в) **деятельность**: *«Отец Мой доныне делает и Я делаю»* (Ин. 5 : 17), или еще: *«Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и как заповедовал Мне Отец, так и творю»* (Ин. 14 : 31);

а также, когда говорит с подробностью, что Сын пришел в мире и воплотился для нашего спасения, что по вознесении на небо Он послал на землю от Отца иного Утешителя, Святого Духа, что Он сообщил людям откровение и т.д. Все такого рода изречения показывают, что Сын Божий есть отдельное от Отца Лицо.

Дух Святой также изображен в изречениях Нового Завета как личность, когда и Ему, как Отцу и Сыну приписывается:

а) **ведение**: *«кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия»* (1 Кор. 2 : 11);

б) **воля**: *«ибо угодно Духу Святому и нам, не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого»* (Деян. 15 : 28);

в) **деятельность**: *«каждому дается проявление Духа на пользу... все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно»* (1 Кор. 12 : 7-11).

В этом последнем изречении апостол, указывая различные духовные дарования, ясно различает от них их раздаятеля — Духа Святого, и притом так, что показывает в Воздаятеле разумение, свободную волю, могущество, — свойство личности.

О том же Святом Духе говорится в Писании, что Он поставляет епископов, говорит устами пророков, наставляет людей на всякую истину и т.д. Все это такие свойства и действия, которые не могут быть приложимы к одной безличной силе или свойству Божию, а необходимо заставляют признавать в Духе Святом личное существо, действующее с самосознанием и волею.

Руководствуясь столь ясными свидетельствами Священного Писания, Церковь Христова с самого начала веровала в таинство Святой Троицы. Эту веру она выражала :

а) в символах, употребляющихся еще до Никейского Собора в разных Церквях;

б) в священнодействии Крещения, которое совершается через троекратное погружение крещаемых в воду;

в) в малом славословии, употреблявшемся в таких формах: «слава Отцу через Сына во Святом Духе», или «слава Отцу и Сыну со Святым Духом» или «слава Отцу и Сыну и Святому Духу»;

г) в светильничном благодарении, или вечерней песни, из которой святитель Василий Великий приводит такое слово: «хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия»;

д) в отлучении от своего общения таких лиц, которые искажали догмат о Святой Троице, совершенно отрицая троичность Лиц в Боге или Божество и единосущие Сына и Духа Святого с Отцом.

§ 4. Божество и единосущие (равенство) лиц в Святой Троице

Призывая веровать во Святую Троицу, Церковь учит, что «Отец есть Бог, Сын есть Бог и Дух Святой также есть Бог». Это значит, что каждая из Божественных Ипостасей обладает всеми божескими совершенствами, но этими божескими совершенствами они обладают нераздельно, поэтому они «не три бози, но один Бог». Таким образом, в этом учении заключается два положения: равенство Божеских Лиц и единосущие всех лиц Святой Троицы. **Равенство** состоит в том, что каждое из лиц Святой Троицы обладает одинаковым божеским достоинством и одинаковыми божескими совершенствами, почему каждое из них есть Бог. **Единосущие** состоит в том, что, будучи равными и самостоятельными Божественными Лицами, Отец, Сын и Святой Дух имеют единое божеское естество, единую силу, власть, величие. Различие Их, как трех Лиц, основывается не на различии божеских средств, которые у всех Их нераздельны, а на различии только свойств личных. Сущность же, которая составляет собственно Божеское, у всех Их одна и та же.

Божество Отца. Бог Отец есть истинный Бог. В этой истине не сомневался никто из еретиков, отвергавших божество Сына и Святого Духа, потому что сомневаться в божестве Отца, это значит вообще отрицать Бога, что противно здравому смыслу. Кроме того, божество Отца с такой ясностью засвидетельствовано в Священном Писании, что не остается места никаким сомнениям и колебаниям. Сам Христос называет Своего Отца Богом: *«так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»* (Ин. 3 : 16), Богом единым и истинным – *«Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»* (Ин. 17 : 3), Господом неба и земли: *«славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что ты утаил сие*

от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11 : 25). Точно так же и Святые апостолы весьма часто называют Отца Богом: так, апостол Павел почти каждое свое послание начинает словами *«благодать вам и мир от Бога Отца»* (Рим. 1 : 7; Кор. 6 : 3 и др.); Богом единым: *«у нас один Бог Отец, из Которого все»* (1 Кор. 8 : 6); Богом благословенным: *«благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения»* (2 Кор. 1 : 3).

Божество Сына. Священное Писание содержит ясное учение о втором Лице Святой Троицы — Сыне Божьем, выражая ту мысль, что Сын Божий есть Бог в собственном и строгом смысле, Бог по естеству, а не каком-либо переносном смысле, в каком в Священном Писании называются, например, иногда и люди и ангелы. Учение о Божестве Сына и равенстве Его с Богом мы имеем, прежде всего, в наставлениях Самого Сына Божия — Иисуса Христа, а так же и в изречениях Его апостолов.

Наиболее ясное учение о Себе как Сыне Божиим и Боге Иисус Христос предложил в беседе по поводу исцеления Им расслабленного при овчей купели в день субботний (Ин, 5 глава). Исцеление в субботу, равно как и несение исцеленным по повелению Господа своей постели, показалось слепым ревнителям закона Моисеева непростительным нарушением закона о субботнем покое, так что они решили убить Чудотворца. Вразумляя ослепленных, Иисус Христос сказал: *«Отец Мой ныне делает и Я делаю»* (Ин. 5 : 17). В этих словах свое божественное достоинство и равенство с Богом Отцом Иисус Христос доказывает тем, что приписывает Себе божественное сыновство, и тем, что усваивает себе власть делать то же, что делает и Отец. Слыша эти слова, иудеи еще более вознегодовали и искали убить Иисуса Христа уже не только за то, что Он нарушил субботу, но и за то, что Он *«Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу»* (Ин. 5 : 18). В дальнейшей беседе Иисус Христос не только не показывает, что иудеи неправильно поняли мысль Его о равенстве Богу, но с особенною силою подтверждает Свою мысль, указывая, что:

а) Его воля совершенно одинакова с волею Отца: *«Иисус сказал: истинно говорю вам: не может Сын ничего творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын также творит. Ибо Отец любит Сына, и показывает Ему все, что Сам творит»* (ст. 19 : 20);

б) Он обладает таким же могуществом, как и Отец Его: *«ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет»* (ст. 21);

в) Ему подобает такая же честь и слава, как и Богу Отцу: *«Дабы все чтити Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его»* (ст. 23);

г) Ему так же присуще свойство самобытности, как и Отцу *«ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе»* (ст. 26).

В другой раз, когда иудеи в притворе соломоновом спрашивали Христа: *«Если Ты Христос, скажи нам прямо»*. Он ответил: *«Я и Отец одно... Отец во Мне и Я в Нем»* (Ин. 10, 30, 38). Равным образом, когда на суде первосвященник Кайафа спросил Христа: *«Заклинаю Тебя Богом живым, да скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?»* Он отвечал: *«ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных»* (Мф. 26 : 63-64), а евангелист Марк передает прямой утвердительный ответ Христа: *«Я есмь»* (14 : 62).

Так свидетельствовал о своем Божестве Сам Господь Иисус Христос. В Его свидетельство о Себе невозможно допустить ни самообладания или самообмана, так как против этого говорят все евангельские изображения жизни Иисуса Христа, ни тем более намеренного желания ввести в заблуждение других. *«Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его»* (1 Петр. 2 : 22). Истинность Своего свидетельства Он подтвердил всеми деяниями Своими, а также Своею Кровию.

Не менее ясно и решительно свидетельствуют о Божестве Сына Божия и апостолы. Веру в Божество Иисуса Христа от лица всех апостолов исповедал апостол Петр пред Самим Господом, когда на вопрос Христа: *«а вы за кого почитаете Меня?»*, ответил: *«Ты — Христос, Сын Бога Живого»* (Мф. 16 : 15-16). *«Господь мой и Бог мой»*, — воскликнул апостол Фома явившемуся по Своем воскресении Христу. Особенно же подробно и обстоятельно изображают божество Сына Божия апостолы Иоанн и Павел.

Учение апостола Иоанна представляет ту особенность, что Сын Божий именуется у него Словом — Логос. В начале своего Евангелия апостол говорит: *«в начало было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»*, где наделяет Логос такими свойствами, как бесконечное бытие, самостоятельное участие в творении. Имена «Бог», «жизнь», «свет» ясно свидетельствуют о божественной природе Логоса. Об этом Слове евангелист далее говорит, что Слово есть *«единородный Сын, суций в лоне Отчем»* (1 : 18), то есть единственный Сын Божий, рожденный из существа Отчего и в глубине его всегда и нераздельно с Ним существующий. Он и по воплощении не перестал быть тем, чем был до воплощения: *«Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца»* (1 : 14). Подобным образом в послании своем апостол Иоанн пишет: *«знаем также, Сын Божий пришел и дал нам (свет и) разум, да познаем (Бога) Истинного и да будем истинном Сыне Его Иисусе Христе, сей есть Истинный Бог и жизнь вечная»* (1 Ин. 5 : 20).

Апостол Павел истину о божестве Сына Божия выразил особенно полно и разнообразно. По его учению, *«Сын любви Отчей... есть образ Бога невидимого перворожден всея твари»*, то есть имеет происхождение через рождение из существа Отца, следовательно, и прежде времени, от

вечности, «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимая и невидимая: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли: все Им и для Него создано; И Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1 : 15-17). Он, следовательно, есть такое Лицо, с которым не могут иметь сравнения никакие твари, даже самые высшие.

Его природа не тварная, а божеская, и Сам Он — Творец. Он есть «Сын Божий собственный» (Рим. 8 : 32), а не по усыновлению или благодати. В послании к Евреям апостол Павел пишет о нем: «Он есть сияние славы и образ ипостаси Бога Отца», то есть отображение славы Отца, оттиск Его сущности (ипостась употреблено здесь в смысле «усиа» — сущности). Значит Сын «единосущен Отцу». Доказывая подробнее божество Сына Божия, в том же послании апостол говорит: «кому когда из Ангелов сказал Бог: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя? И еще: Я буду Ему Отцем, и Он будет Мне Сыном»? Так же, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии». (Евр. 1 : 3-5)

Церковь с самого начала веровала в Божество Сына Божия, что видно из древних символов церквей Иерусалимской, Кессарийской, где Иисус Христос называется Сыном Божиим Единородным, перворожденным всея твари, Богом от Бога, Богом истинным Им же вся быша; из исповеданий веры, составленных в обличение еретиков (например, Павла Самосадского). О том же свидетельствуют отлучения еретиков, отвергавших божество Сына Божия и, наконец, показания некоторых язычников и иудеев. Плиний Младший, например, писал к императору Трояну, что христиане воспевают хвалебную песнь Христу, как Богу. Цельс издевался над верованием христиан, что Сам Бог пришел в мир для искупления людей. Иудей Трифон вопреки христианскому учению признает невозможным, чтобы Бог сделался человеком.

Божество Духа Святого. Дух Святой есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец и Бог Сын. Божество духа Святого и Его равенство с Отцом и Сыном Священное Писание показывает тем, что усвоет Духу Святому имя истинного Бога, свойства и действия Божия, а также и том, что заповедует воздавать Ему такое же божеское почитание, как Отцу и Сыну.

Дух Святой называется Богом. Апостол Петр, обличая солгавшего Ананию, говорил: «для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому? И утаить из цены земли? Ты солгал не человеку, а Богу» (Деян. 5 : 3-4). Апостол Павел называет верующих то храмом Божиим, то храмом Духа Святого, и этим показывает, что Дух Святой есть Бог. «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас»? (1 Кор. 3 : 16).

Духу Святому приписываются божеские свойства:

а) **всеведение:** «Дух все испытует, и глубины Божии» (1 Кор. 2 : 10). То же свойство усвоется Святым Духом Спасителем, когда Он говорит

апостолам *«Дух истины наставит вас на всякую истину... и будущее возвестит вам»* (Ин. 16 : 13);

б) вездеприсутствие: это свойства Святого Духа предполагается во всех тех свидетельствах Священного Писания, в которых говорится, что Он обитает и действует в одно и то же время в душах всех верующих христиан, рассеянных по всему лицу земли;

в) всемогущество: оно открывается преимущественно в самостоятельном, полномочном раздаянии Духом Святым чудесных и чрезвычайных дарований верующим. Перечислив эти дарования, апостол говорит: *«но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знание тем же Духом; иному вера, тем же духом, иному дары исцелений; иному чудотворения, иному пророчества, иному различение Духов, иному разные языки, иному истолкование языков — все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо как Ему угодно»* (1 Кор. 12 : 7-11).

Усвояются Духу Святому и Божественные действия, например, **творение:** *«Дух Божий носился над водою»*. Быт. 1 : 2); *«Дух Божий создал меня, и дыхание вседержителя дало мне жизнь»* (Иов. 33 : 4), а также **промысление**, особенно в царстве благодати. Так Духу Святому усвояется поставление пастырей Церкви: *«Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которому Он приобрел Себе Кровию Своею»* (Деян. 20 : 28) возрождение человека – грешника: *«Если кто не родится от воды и Духа, говорит Иисус Христос Никодиму, не может войти в Царствие Божие»* (Ин. 3 : 5), отпущение грехов, ибо Христос говорил Своим ученикам по воскресении: *«примите Духа Святого, — кому простите грехи, тому простятся, на ком оставите, на том остатутся»* (Ин. 20 : 22-23). Наконец, Духу Святому усвояется Священным Писанием бесконечное величие и честь, что ясно видно из слов Спасителя, что *«всякий грех и хула простятся человеком; а хула на Духа не простится человеком ни в сем веке, ни в будущем»* (Мф. 12 : 31-32). Поэтому Священное Писание научает, что духу Святому надлежит воздавать божеское почитание. Это видно, например, из заповеди о крещении, где имя Святого Духа стоит наряду с именем Бога Сына, а также из апостольских приветствий, в которых имя Святого Духа также поставляется наряду с именем Отца и Сына (1 Петр. 1 : 2).

Правда, в Священном Писании встречаются иногда выражения, указывающие, по-видимому, на низшее и починенное значение Святого Духа. Этими изречениями пользовались издревле противники верования церкви в божество Духа Святого, чтобы подтвердить правильность своих воззрений на Святого Духа, как существо тварное и низшее Отца и Сына. Однако, на самом деле эти изречения совсем не имеют того значения, какое усвоили им духоборы.

Указывали, например, на слова Спасителя, Который говорил о Святом Духе: *«ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам»* (Ин. 16 : 13). Но и Сын, — говорит святитель

Василий Великий, — от Себя не глаголет, а свидетельствует: «*пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить*» (Ин. 12 : 49). Однако в обоих этих изречениях указывается на то, что Отец есть виновник Сына и Святого Духа, и что у Них одна сила, одна воля, одно желание, одна сущность. Слышание есть только образное представление того непосредственного ведения божественных тайн, которое принадлежит Святому Духу совокупно с Отцом и Сыном. Указывают также на то, что Святой Дух всегда поставляется на третье место при перечислении Лиц Святой Троицы. Однако и это никак нельзя понимать в смысле обозначения низшего достоинства Святого Духа. Такой порядок в исчислении Лиц Святой Троицы имеет **основание в порядке откровения**: прежде открылся Отец, после Него — Сын, после Сына — Дух Святой. Хорошо говорит о таком порядке откровения св. Григорий Богослов: «Ветхий Завет возвещал об Отце ясно, а о Сыне не так ясно, Новый — открыл Сына, на божество Святого Духа только указал. Теперь, то есть после Пятидесятницы Дух живет с нами, сообщая нам яснейшее познание о Себе». Этот постепенный порядок откровения, по мысли Святого Отца, объясняется немощью человеческой природы, которую не безопасно было обременять проповедью о Святом Духе, прежде чем было исповедано божество Отца и прежде чем признан был Сын. К этому можно прибавить, что и не всегда Святой Дух в Священном Писании поставляется на третье место, а иногда он поставляется на втором (см. Тит. 3 : 4-6 ст.) и даже на первом месте (см. 1 Кор. 4 : 6).

Ввиду таких несомненных свидетельств Священного Писания Церковь с самого начала научала своих чад исповедать, что Дух Святой есть истинный Бог. Памятником такой веры Церкви служат древние символы веры, особенно символ святого Григория чудотворца, совершение крещения во имя равночестных божеских лиц, древние формы малого славословия Отцу, Сыну и Святому Духу, вечерняя песнь, также возносившаяся всегда во имя Отца, Сына и Святого Духа, исповедания мучеников и писания древних отцов и учителей Церкви.

Единосушие лиц Святой Троицы означает то, что Отец Сын и Святой Дух существуют не отдельно и не независимо один от другого, но имеют единое и нераздельное божеское естество, которым каждое из лиц Святой Троицы обладает в совершенстве и всецело нераздельно с другими лицами. Хотя в откровении нет самого слова «единосушно», но мысль, содержащаяся в этом смысле слова, выражена в откровении ясно и решительно. Так о единосушии Сына с Отцом неоднократно говорил Сам Иисус Христос. «*Я и Отец — одно*» (Ин. 10 : 30); «*видевший Меня, видел Отца... Я в Отце и Отец во Мне*» (Ин. 14 : 9,11); «*и все Мое Твое, и Твое Мое*» (Ин. 17 : 10); «*все, что имеет Отец, есть Мое*» (Ин. 16 : 15).

Из апостолов о единосушии Сына с Отцом особенно ясно говорит святой Иоанн, когда пишет: «в начале было Слово, и Слово было у Богу, и Слово было Бог». О единосушии Духа Святого с Богом Отцом говорит Сам Спаситель в Своем обетовании апостолам послать им Духа Утешителя: «*Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух*

истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15 : 26). Христос утешает Своих учеников в предстоящей разлуке с Ним. Для этого Он дает им обетование послать вместо Себя Духа Святого, Который наставит их на всякую истину (Ин. 16 : 13). Это утешение могло быть полным и действительным только тогда, когда Утешитель, Дух Святой был бы таким же Божественным Лицом, каким исповедали Христа Его ученики. И тот же Христос увещает их, что Дух Святой исходит от Отца, который есть такое же Божественное Лицо, как и Он Сам.

Ту же мысль о единосущии Духа Святого с Богом истинным выражает святой апостол Павел, когда представляет нам Духа Святого в таком же отношении к Богу, в каком дух человеческий находится к человеку (1 Кор. 11 : 11), то есть представляет Его пребывающим в Боге и составляющим с Ним едино, как наш дух в нас пребывает и составляет вместе с телом единого человека. Церковь, исповедуя тайну троичности, всегда научала исповедовать и единство Божества, то есть единосущие Лица Святой Троицы. В IV веке догмат о единосущии Лица Святой Троицы был внесен в символ веры, и был раскрыт великими отцами церкви в подобных чертах Единосущие божеских Лица они научили понимать в том смысле, что каждое из Лица Святой Троицы обладает божеским естеством **вполне** и **всцело**, так при этом, что оно остается, безусловно, **единым** и **нераздельным**, а не так, чтобы троичные ипостаси существовали как особые и отдельные самостоятельные существа, хотя бы и с одинаковою и однородною сущностью, как существуют, например, люди, происходящие от людей, равно и не так, чтобы каждое из лиц Святой Троицы владело единою божескою сущностью по частям, то есть чтобы одна часть этой сущности принадлежала Отцу, другая — Сыну, третья — Духу Святому. «Троица нераздельная по естеству, учит святой Афанасий, — нераздельно и едино есть божество Святой Троицы и потому лица Троицы составляют «нераздельную и неразлагаемую Единицу Божества».

Вместе с разъяснением догмата о единосущии Лица Святой Троицы с IV века стал устанавливаться и образ выражения этого догмата. Первый Вселенский собор ввел во всеобщее употребление термин «существо», а разъяснение догмата отцы церкви — термины «существо» и «ипостась». Первый термин обозначает то, что есть единого и общего в Троице, то есть самого тождества или природы Божией, а второй (ипостась) — частные особенности каждого лица. «Во Святой Троице, — говорит святитель Василий Великий, иное есть общее, а иное особенное: общее приписывается существу, а ипостась означает особенность каждого Лица».

§ 5. Личные свойства Божественных ипостасей

Личными свойствами Лица Святой Троицы называются те особенности, которыми Лица Святой Троицы отличаются друг от друга при полном равенстве по Божеству и тождеству природы Их. Православная Церковь о различии Божеских Лица по Их личным свойствам учит так: «В одном

Божество три Лица: Отец, Сын и Дух Святой; Отец, Который прежде веков рождает Сына из Своего существа и производит Духа Святого; Сын, родившийся от Отца прежде веков и единосущный Ему; Дух Святой, от вечности исходящий от Отца, единосущный Отцу и Сыну» (Правило исповеди. Ответ на вопрос 9).

Таким образом, личное свойство первого Лица есть **отечество**, нерожденность (Отец ни от кого не рожден, не происходит ни от какого другого начала, Он, безусловно, **безначален**, но Сам служит началом или виною по личному бытию Сына и Духа Святого). Личное свойство второго Лица — рожденность, сыновство; личное свойство третьего Лица — исхождение от Бога Отца.

5.1. Личное свойство Бога Отца

Бог Отец «ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден». Значит, отличительное свойство Его есть нерожденность или безначалие, то есть независимость по бытию от другого начала. Такая безначальность принадлежит только Ему одному. Хотя Сын и Дух тоже безначальны, но не по отношению к происхождению, а только по отношению ко времени: оба они имеют свое начало в Отце, только не во времени. Священное Писание содержит ясные указания на личное свойство Бога Отца. Так о безусловной безначальности Его Сам Спаситель говорит: *«ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал жизнь иметь жизнь в Самом Себе»* (Ин. 5 : 26). На свойства отечества указывают многочисленные места Священного Писания, в которых Бог Отец называется Отцом по отношению к Сыну: например, *«никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына»* (Мф. 11 : 27). *«Дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его»* (Ин. 5 : 23).

Но особенно ясно указывается на это свойство Отца в словах Его Самого к Сыну: *«Господь сказал Мне: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»* (Пс. 2 : 7). Во всех этих местах Отец называется Отцом по отношению к Сыну Божию не в переносном (нравственном) смысле, в каком Он называется в Писании Отцом Израиля, Отцом христиан, Отцом всех людей, а в смысле собственном — метафизическом.

На свойство изведения Отцем Духа Святого яснейшее указание находим в словах Спасителя: *«Дух Истины, Который от Отца исходит»* (Ин. 15 : 26).

Что касается того, как Отец рождает Сына и изводит Святого Духа, в чем **различие** между рождением и изведением, то это тайна божественной жизни, непостижимая для разума. «Не отчаивайся, — говорит святой Григорий Богослов, — даже ангелы не способны понять это, а не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? Как — ведают это родивший Отец и рожденный Сын». «И хотя мы научены, — говорит святой Дамаскин, — что есть различие между рождением и исхождением, но в чем состоит это различие и что такое рождение Сына и исхождение Святого Духа от Отца,

этого не знаем». Можно сказать только, что рождение и исхождение должны быть представляемы, как акты вечные, как вечные образы бытия в божественной Троице. Отец безначально и нескончаемо рождает Сына и изводит Святого Духа. Как одинаково вечные, рождение и изволение совершаются совместно, совпадают хронологически, и логически, а не так, что одно совершается прежде, а другое после. Сын вечно сорождается с Духом. Дух вечно соисходит с рождающимся Сыном. Наконец, сообразно с духовностью и простотою природы Божией рождение и изведение в Боге должны быть мыслимы совершающимися духовным образом, бесстрастно, без всякого чувственного содействия. Для приближения к уразумению тайны вечного рождения и исхождения отцы Церкви позволяли себе прибегать к аналогии. Так, святитель Григорий Нисский пояснял: луч имеет бытие не сам от себя, а от солнца, следовательно, он рождается от солнца, но не после него, а вместе с ним, потому что как только явилось солнце, явился и луч, и пока будет существовать солнце, вместе с ним будет существовать и луч. Так и Сын в Своем рождении собезначален Отцу.

Другая аналогия: человеческий дух — мысль и слово. Мысль и слово связаны между собой так, что нельзя представить ни мысли без слов, ни слова без мысли, но они все-таки различаются и между собою и от человеческого духа. Однако все эти аналогии имеют только относительное значение, то есть только отчасти способствуют уразумению тайны.

5.2. Личное свойство Бога Сына

Личное свойство Бога Сына состоит в том, что он, не рождая и не изводя из себя другого лица божественного, Сам предвечно и неизменно рождается от Бога Отца. Священное Писание на рожденность или сыновство как на ипостасное отличие Его от Бога Отца указывает уже самым наименованием Его — Сын. Бог Сын является Сыном также в собственном смысле, почему он называется в Священном Писании «единородным»; «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3 : 16).

Единородный — *моногейнис* — означает собственно того, Который только один родился у Отца, следовательно, это Сын Божий, в собственном, а не в переносном смысле, так как в переносном смысле многие называются сынами Божиими. Этим Он выделяется из всех тварей, ибо, как говорит Апостол, «*ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»*» (Евр. 1 : 5), «*и еще: «Я буду Ему Отцем, и Он будет Мне Сыном»*». Ту же мысль о сыновстве в прямом и собственном смысле Священного Писания определяет, когда называет Его Сыном истинным: «*знаем также, что Сын Божий пришел, и дал нам (свет и) разум, да познаем (Бога) истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе»* (1 Ин. 5 : 20), или еще «*Сей есть истинный Бог»*. Так апостол Павел говорит, что Бог «*Сына Своего (греч. идион — собственного) не пощадил, но предал Его за всех нас»* (Рим. 8 : 32).

Что касается того, как понимать самое рождение в применении к существу Божию, то это недоступная для человеческого уразумения тайна божественной жизни. На основании откровения можно только сказать, что это есть:

а) рождение внутреннее — из существа Отца, но без отделения от существа Отца. *«Из чрева, (то есть из самого существа), прежде денницы подобно росе рождение Твое»* (109 : 3) — говорит Сам Отец Сыну. А что это есть рождение без отделения Рождающегося от Рождающего, а не таково, каково рождение человеческое, это ясно из указаний Писания, что Сын всегда пребывает «в лоне Отчи», что «Отец в Нем и Он в Отце».

Это есть далее:

б) рождение совершеннейшее, так что ни Родивший ничего не потерял и не умалился в Своих совершенствах, ни Рожденный, не имеет никакого недостатка по сравнению с Отцом Своим: *«И все Мое Твое, и Твое — Мое»* (Ин. 17: 10), говорит Спаситель. Сын, по выражению апостола, есть полный и всецелый образ Бога Отца, «сияние славы и образ ипостаси Его»;

в) Это есть рождение вечное, оно никогда не начинается и никогда не окончится. Священное Писание называет Сына рожденным «прежде денницы», «из начала от дней века», «сущим в начале», «имеющим славу прежде мир не бысть». Арианам, спрашивавшим православных, когда именно последовало рождение Сына, святой Григорий Богослов отвечал, что «оно последовало прежде самого когда, или выражаясь несколько смелее, тогда же, когда и Отец. А когда Отец? Не было времени, чтобы не было Отца. Следовательно, не было времени, чтобы не было Сына и Духа Святаго», «Отец рождает Сына, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — нескончаемо и непрестанно. Ибо, что безначально, то нескончаемо».

5.3. Личное свойство Бога Духа Святого

Личное свойство Бога Духа Святого есть то, что Дух Святой исходит от Бога Отца. От вечного исхождения духа Святого надо отличать временное исхождение Его на тварей или посольство Его в мир. Временное Его исхождение есть не только от Отца, но и от Сына, иначе говоря, — Дух Святой посылается в мир Отцем через Сына. Отец посылает Духа, как вечно исходящего от Него, посылает ради заслуг Сына.

Учение о личном свойстве Духа Святого, а именно о том, что Он вечно исходит от Отца, именно только от одного Отца, основывается на словах Спасителя апостолам: *«Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит. Он будет свидетельствовать о Мне»* (Ин. 15 : 26). Выражение «иже от Отца исходит» обозначает вечное исхождение Святого Духа, виною которого представляется один Отец, а слова «Его же Я пошлю вам от Отца» —

обозначают временное посольство Его в мир по ходатайству или посредничеству Сына. Правильность такого понимания слов Спасителя подтверждается, во-первых, самим образом выражения. В изречении Спасителя употребляются два разных глагола и в разных формах: пошлю — форма будущего времени, исходит — форма настоящего времени. Отсюда можно заключить, что в словах Спасителя указывается различное состояние Духа Святого. Исходит — форма настоящего времени глагола выражает состояние вечное, неизменяемое, подобно тому, как Спаситель и для обозначения Своей вечности употребил глагол в настоящем времени в изречении: *«прежде нежели был Авраам Я есть»* (Ин. 8 : 58). Напротив, формой «пошлю вам» ясно доказывается временное посольство Духа Святого в мир.

Такое послушничество Духа Святого Спаситель не раз обозначал в будущем времени, так как в это время Дух Святой с Его благодатными дарами еще не был ниспослан в мир. Отсюда и объясняется такое выражение: Отец *«иного Утешителя даст вам»* (Ин. 14: 16) еще не дал, а только даст в будущем), *«Его же пошлет Отец во имя Его»* (Ин. 14 : 26) — (еще не послан, а только пошлет), или о Себе Спаситель говорит: *«Его же Я пошлю вам от Отца»* (Ин. 15 : 26). Но не только различие форм глагольных, но и различие **значения** самих глаголов показывает, что здесь речь идет о различных состояниях Духа Святого. **«Пошлю»** означает посольство какого-либо уже существующего лица, а **«исходит»** — означает самое происхождение такого лица, иначе говоря, второй глагол (исходит) обозначает вечное исхождение Святого Духа, а первый — временное посольство Его в мир. Если бы под словом «исходит» разумелось не вечное исхождение Святого Духа от Отца, а то же, что обозначает и словом «пошлю», то и в речи Спасителя получилось бы странное тождество: Я пошлю вам от Отца Того, Кто от Отца посылается.

Такое понимание приведенного изречения подтверждается и внутренним течением данного места. Слова эти сказаны Спасителем пред разлукою с учениками, когда Он хотел утешить их ниспосланием Духа — Утешителя. Достоинство этого Утешителя представляется столь высоким, что даже Он — Христос, Которого ученики исповедовали Сыном Божиим, не может Сам послать Его ученикам, а обещает умолить об этом Отца. Естественно возникал вопрос: почему же Он Сам не может ниспослать Духа-Утешителя, почему Ему нужно умолять об этом Отца? Ответом на этот вопрос и служат слова Спасителя *«Иже от Отца исходит»*; потому что *«только Отец — причина бытия Святого Духа»*, что, следовательно, от Него — Сына — не исходит. Если бы, наконец, в словах Спасителя заключалась мысль об исхождении Святого Духа не от одного Отца, но от Отца и Сына, то почему Он не сказал *«от Нас исходит»* или *«иже от Отца и Меня исходит»*. Очевидно, Иисус Христос полагал между тем, что принадлежность Им обоим в отношении к Духу Святому (ниспослание Святого Духа в мир) и тем, что принадлежит единому Отцу (ипостасное изведение Духа).

Таким образом, по прямому смыслу слов Спасителя, Дух Святой имеет ипостасное бытие от одного Отца, и именно образом исхождения, Сыну же принадлежит участие в посланничестве Отцом Духа Святого в мир, которое осуществляется Отцом по ходатайству или посредничеству Сына.

Основываясь на словах Спасителя и руководствуясь голосом апостольского предания, Святая Церковь с самого начала учила не иначе исповедывать исхождение Святого Духа, как именно от одного Отца. Свидетельством этого служат:

а) «древние символы, из которых особенно замечателен символ святого Григория Чудотворца, в котором о Святом Духе говорится: «один Дух Святой, от Бога имеющий бытие и чрез Сына явившийся, то есть людям»;

б) древние соборы вселенские и поместные.

На Первом Вселенском соборе святой Леонтий, епископ Кессарийский так говорил одному просившему вразумления философу: «Веруй во единого Бога Отца, неизреченно родившего Сына, и Сына от Него рожденного, и Духа Святого, от Того же Отца исходящего и собственного (единосущного) Сыну».

На Втором Вселенском соборе, как известно, Церковь также исповедала веру в Духа Святого иже от Отца исходящего». На последующих вселенских соборах даже и не возникло мысли о каком-либо дополнении учения о Святой Троице, изложенного в Никее — Цареградском Символе веры, так как отцы соборов были твердо убеждены в том, что символ «в совершенстве учит об Отце, Сыне и Святом Духе»;

в) Писания древних отцов и учителей Церкви. Древнейшие учителя церкви — как восточные, так и западные (за исключением блаженного Августина и его почитателей), говоря об ипостаси Святого Духа, или прямо относили исхождение Его к одному Отцу, обычно вовсе не упоминая о Сыне, или если упоминали о Сыне, то ясно различали отношение Духа к Отцу и Сыну, выражаясь, например, так: «Дух Святой исходит от Отца и является чрез «Сына», разумея под последним выражением временное явление Святого Духа в мир ходатайством Сына. «Сын от Отца по рождению, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — Дух же Святой, хотя также от Отца, но не по рождению, а по исхождению. И хотя мы научены, что есть различие между рождением и исхождением, но в чем состоит образ этого различия не знаем. Только вместе от Отца и рождение Сына, и исхождение Святого Духа».

Западная Церковь, как известно, в учении об исхождении Святого Духа расходится с восточной: она учит, что Святой Дух исходит от Отца и Сына (Филиокве). Однако, это учение не имеет для себя оснований ни в Священном Писании, ни в Священном Предании в самой римской Церкви, оно только с IX века стало приобретать значение догмата, окончательно же утвердилось в начале XI века.

§ 6. Отношение догмата о Святой Троице к разуму

Догмат о Святой Троице есть глубочайшая тайна внутренней жизни Божества, живущего во свете неприступном. Понятно, что человек не в состоянии вполне и всецело уразуметь эту тайну. Однако это не значит, что учение о триедином Боге совершенно чуждо человеческому разуму и это может быть принято мыслящим разумом не сознательно и разумно, а только слабою верою. В тайне троичности есть и светлая, удобоприемлемая для человека сторона, а именно: понятна и доступна нашему разумению общая мысль этого догмата. Эта мысль о внутренней жизни Бога вне отношений Его к миру, о самооткровениях этой внутренней божественной жизни. По выражению одного учителя Церкви, догмат Троичности показывает нам, что Бог «один, но не одинок — солюссадион солитариус, — что в существе Божиим есть самостоятельная, независимая от мира жизнь, есть, как выражаются отцы Церкви, «образы существования — трепиипарксесс» единой божественной сущности. Есть образ бытия под формою «отечества». Это как бы средоточие внутренней жизни Божией, есть образ бытия под формою «сыновства» или «рождения», есть образ бытия под формою «исхождения». Это знание позволяет нам устранить все недоумения и трудности, которые возникают при решении вопроса о личности божественного беспредельного Духа.

В самом деле: если Бог есть личность и притом «едино», или единоличен, то в чем, спрашивается, состоит Его внутренняя жизнь вне отношений к миру? Что делал Бог от вечности и что Он делает от вечности? Решение этих вопросов без руководства божественного, то есть догмата о Святой Троице, приводит к *деизму*, то есть учению о том, что Бог есть существо самозамкнутое, далекое от мира и человека, а божественная жизнь есть жизнь полная покоя и неподвижности (а это никак не мирится с понятием о Боге как существе всесовершенном), или к *пантеизму*, то есть учению о том, что мир является вечным проявлением и самопокрытием Божества, причем божество, в конце концов, отождествляется с миром, то есть принижается до конечного и ограниченного мира (что опять-таки противоречит всесовершенству Божию).

Христианское учение о триедином Боге позволяет избежать этих крайностей. Оно дает возможность представить Бога с полнотою жизни и совершенства вне отношений Его к миру.

Эта полнота божественной жизни состоит в вечном и совершенном **общении** всех Божественных Лиц. В основе этого общения Божеских Лиц лежит любовь, так как, по свидетельству Откровения, «Бог есть любовь» (Ин. 4 : 8). Но что же является объектом этой любви. При отрицании догмата Троичности у нас нет возможности указать такой объект. В самом деле, если Бог един и единоличен, то ясно, что объектом любви божественной является или мир, или Сам Бог. Но мир конечен и ограничен, поэтому он не может вместить в себя всю полноту бесконечной любви Божией. Не может быть таким объектом и Сам Бог, потому что любовь, обращенная на самого себя, есть самолюбие, что немислимо в Боге, так как порицается и в человеке. Догмат Троичности устраняет эти сомнения и недоумения, так как он

указывает объекты любви Божией, вполне соответствующие бесконечности этой любви. Такими объектами любви Божией и являются божественные Ипостаси, о чем ясно говорит нам Священное Писание. Сына оно называет «возлюбленным» от Отца и прямо свидетельствует: *«Отец любит Сына и показывает Ему все»* (Ин. 5 : 20). *«Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее»* (Ин. 10 : 17). *«Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас»* (Ин. 15 : 9). С другой стороны, Священное Писание говорит и о Сыне: *«Люблю Отца и как заповедовал Мне Отец, так и творю»* (Ин. 14 : 31), а о Духе Святом Священное Писание говорит, что чрез Него, как Духа любви, любовь Божия излилась и на нас (Тим. 5 : 5).

Таким образом, догмат о Троичности лиц в Боге уясняет нам внутреннюю жизнь Божества, как наполненную любви, и этим дает основу для всего христианского настроения и поведения человека. Если в основе жизни божественной лежит любовь, то, очевидно, то же начало любви должно лежать и в основе жизни человека, созданного по образу Божию и в особенности в основе жизни христианина, так как *«любовь Божия к нам открылась в том, что послал Бог в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него»* (1 Ин. 4 : 9). Отсюда прямой вывод: *«Будем любить Его (Бога) потому что Он прежде возлюбил нас»* (Ин. 4 : 19). И еще: *«Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга»* (Ин. 4 : 11). Таким образом, ясно, что все христианское нравоучение тесно примыкает к учению о Троицином Боге и вся нравственная жизнь в этом именно догмате получает свою опору и основание.

Желая приблизить тайну о Святой Троице к человеческому пониманию, отцы и учителя Церкви часто обращались к помощи подобий и аналогий, заимствуя их то из явлений видимой природы, то из богоподобной души человеческой. В природе видимой указывали на солнце, которое, испуская лучи, светит и греет, не разделяясь от того на части. Другая аналогия заимствована у огня, который дает свет и теплоту, имеющие между собой единство и различие. Третья аналогия указывается в источнике, ключе и потоке, неразрывно соединенных между собою и, однако, различных.

Можно указать и другие аналогии. Например: в мире физическом всякое тело имеет три измерения: ширину, глубину и высоту. Приводя такие аналогии, отцы Церкви советовали пользоваться ими с большой осторожностью, потому что все эти аналогии, хотя отчасти и уясняют догмат о Святой Троице, однако очень далеки от сущности предмета, так как заимствуются из области, не имеющей ничего общего с духовно-личным бытием.

Более глубокие аналогии заимствуются из богоподобного духа человеческого, так как именно в духе человеческом отразился образ Божий. Блаженный Августин, обращаясь к жизни человеческого духа, видит отображение Святой Троицы в чувстве любви, различая того, кто любит и что составляет предмет любви и самую любовь. Тайна христианской Троичности — это тайна божественной любви. *«Ты видишь Троицу, если видишь любовь»*, — говорит он. В Боге происходит вечное общение

совершеннейшей любви Отца, Сына и Святого Духа. Следуя примеру блаженного Августина, указывают и другие аналогии, заимствуемые из жизни духа человеческого. Например, указывают, что в личном духе человеческом при его единстве есть три силы: разум, воля и чувство, из которых каждая представляет собою нечто особое и отдельное, но в то же время все они составляют единую духовную сущность.

Все эти аналогии, конечно, могут приближать к нашему разуму тайну Троичности, но окончательно уяснить ее не могут, так как человек хотя и есть образ Божий, но он не равен Своему Первообразу и не единосущен с Ним. Поэтому всегда нужно помнить предостережение святого Илария, который пишет: «если мы, рассуждая о Божестве, употребляем сравнения, пусть не думает никто, что это есть точное изображение предмета. Между земным и Богом нет равенства...».

БИБЛИОГРАФИЯ

Основная

1. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Православный катехизис. – М., 1990.
2. Алипий (Кастальский - Бороздин), архим., Исая (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций для студентов 2 и 3 курсов Московской Духовной Семинарии. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. – 288 с.
3. Введение в православное богословие. Под ред. М.В. Бахтина. – М.: Московский гуманитарный институт повышения квалификации, 2004. – 100 с.
4. Воронов Ливерий, прот. Догматическое богословие. Курс лекций для студентов 3 и 4 курсов Санкт-Петербургской Духовной Академии. – СПб., 1994. – 128 с.
5. Давыденков Олег, свящ. Догматическое богословие. Курс лекций, ч. I,II,III.–М.:ПСТБИ, 2001. Т. 1 – 160 с. Т. 2 – 292 с.
6. Давыденков Олег, свящ. Катехизис. Курс лекций. –М.:ПСТБИ,2000.– 232 с.
7. Догматическое богословие. Конспект лекций. – Коломна: Издание Свято-Троицкого Ново - Голутвина монастыря, 1993. – 400 с.
8. Жив Бог. Православный катехизис. – Лондон, 1989.
9. Святой Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.:Издание Сретенского монастыря, 2003. –384 с.
10. Левшенко Б., свящ. Догматическое богословие.–М.:ПСТБИ, 2001. – 234 с.
11. Левшенко Борис, иерей. Катехизис: курс лекций.–М.:ПСТБИ,2000.- 324 с.
12. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. – 288 с.
13. Лосский В.Н., Петр (Л'юилье), епископ. Толкование на Символ веры. – Киев, 2000.
14. Помазанский Михаил, прот. Православное догматическое богословие – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.– 352 с.
15. Филарет (Дроздов), митр. Православный катехизис. – М.: Издат. Сретенского монастыря, - 2003. – 224 с.

Дополнительная

1. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви.– М.: Мартис,2000.Т. 2, 4.
2. Булгаков Сергей, протоиерей. Православие. Очерки учения Православной Церкви. – М.: Терра, 1991. – 416 с.
3. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические книги в Православной Церкви. – М.: Сардоникс, 2002.
4. Василий (Родзянко), еп. Теория распада вселенной и вера отцов. Каппадокийское богословие - ключ к апологетике нашего времени (Апологетика XXI века). – М.: Православный паломник– Грааль,1996.–238 с.
5. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. / Вступ. стат.,

- сост. и коммент. В.В.Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
6. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. – М.: Канон +, 2003. – 384 с.
 7. Давыденков О., свящ. Тайна велия сия. Бог явился во плоти. – М.: ПСТБИ, 2002.–120 с.
 8. Догматические послания православных иерархов XVII - XIX веков о православной вере. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
 9. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997.–560 с.(История христианской мысли в памятниках)
 10. Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и антропология. – М., 2001. – 350 с.
 11. Иларион (Алфеев), игумен. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. – Клин, 2000.
 12. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Т. I – II. – М., 1993.
 13. Козлов М., прот. 400 вопросов и ответов о вере, Церкви и христианской жизни. – Изд-во Сретенского монастыря, 2001. – 400 с.
 14. Кудрявцев-Платонов В.Д. О доказательствах бытия Бога.
 15. Кураев А., диакон. Традиция, догмат, обряд. – М., 2000.
 16. Лосский В.Н. Богословие и боговидение. – М, 2000.
 17. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995.
 18. Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда. М.: Республика, 1992. – 550 с.
 19. Ляшевский С., прот. Библия и наука о сотворении мира. –М.,1996. – 280 с.
 20. Макарий (Булгаков), митр. Православно - догмагическое богословие (в 2-х томах). Репринтное воспроизведение издания: СПб., 1900. — Коломна: Свято - Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993.
 21. Максим Грек, преп. Творения в трех частях. Догматико-полемические сочинения. – СТСЛ, 1996.
 22. Максим Исповедник, преп. Творения. Перевод, вступит. статья и комментарии А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993 – ПСТБИ. Т 1 – 366 с. (серия «Святоотеческое наследие»).
 23. Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Очерк православного догматического богословия. – М., 2000.
 24. Махнач В.Л. Очерки православной традиции. – М., 2000.
 25. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 450 с.
 26. Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: Богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». – М., 2000.
 27. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1-2. – СПб, 1992 (репринт 1912 г.).
 28. Половинкин А. И. Пробуждение России: преодоление барьера неверия и маловерия. – Волгоград: Издатель, 2000. – 232 с.
 29. Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. – М.: Церковно – научный центр «Православная энциклопедия», 2000. – 656 с.
 30. Сильвестр (Малеванский), епископ. Опыт православно-

- догматического богословия. – М., 2000.
31. Суинберн Ричард. Есть ли Бог? – М., 2001.
 32. Тайнов Э.А. Трансцендентальное. Православная метафизика. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мартис-Пресс, 2002. – 216 с.
 33. Хомяков А.С. Церковь одна. – М.: ПСТБИ, 2001. – 254 с.
 34. Феофан Затворник, свт. Душа и ангел – не тело, а дух. – М., 1999.
 35. Филарет (Гумилевский), ахиеп. Православное догматическое богословие. – М., 2000.
 36. Хопко Фома, прот. Основы Православия. Пер с англ. – Минск, 1991 (репринт издания: Нью-Йорк, 1989).
 37. Христос Яннарас. Вера Церкви. – М., 1992.

**По благословению Его Святейшества
Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II**

**Организация
«Ревнители просвещения»**

**Факультет духовной культуры
Московского гуманитарного института
повышения квалификации и переподготовки кадров**
(свидетельство о государственной регистрации № 1047796060510 от 4 февраля 2004 года)

**объявляет набор в группу выходного дня для получения
качественного православного богословского образования**

**Миссия института -
изучение и распространение отечественной духовной культуры и
патриотического воспитания**

Цель – широкое и фундаментальное гуманитарное образование, включающее историческую, философскую и собственно богословскую подготовку

Научный руководитель Института – профессор **Московской Духовной Академии, магистр богословия архимандрит Платон (Игумнов)**.

Лекторы – преподаватели Московской Духовной Академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

На факультете изучаются дисциплины: *история архаических и нехристианских религий, история древней христианской Церкви, история Русской Православной Церкви, религиозная философия, наука и религия, догматическое, основное, литургическое и сравнительное богословие, библеистика, христианская антропология, государственное законодательство о религии, теория и история церковного искусства, древние языки и многие другие.*

В Институте работает библиотека; учащиеся обеспечиваются учебно-методическими материалами (программа, электронные (на компакт дисках) курсы лекций, аудио и видео-пособия, всевозможная печатная продукция); знакомятся с новой православной литературой. Организуются симпозиумы, круглые столы по актуальным темам, встречи с интересными современными философами, богословами, учеными, паломнические поездки. В Институте присутствует атмосфера уютной дружной семьи. Ограничений по возрасту нет. Приглашаются все желающие.

Ведется подготовка к поступлению в Московскую Духовную Семинарию.

Дополнительную информацию об Институте Вы можете получить на сайте:

<http://www.mhti.ru> или по телефону: 8-901-539-30-90

**В 2003-2005 годах в Московском гуманитарном институте
повышения квалификации и переподготовки кадров вышли
в свет следующие издания:**

**Бахтин М.В. В поисках счастья:
религиозно-философские учения Древнего мира**

**Бахтин М.В., Клевцов П.Б.
Введение в православное богословие**

**Бахтин М.В. Счастье и блаженство
в свете христианской антропологии**

**Бахтин М.В. Модели истории:
социально-антропологический анализ. Монография**

готовятся к изданию:

**Бахтин М.В. История России в конспективном изложении.
Курс лекций.**

**Бахтин М.В. История философии в конспективном изложении.
Курс лекций.**

**Бахтинология. Том III. Сборник научных трудов, посвященных
110-летию со дня рождения М.М. Бахтина.**

**История Русской Православной Церкви.
Под ред. проф. К.Е. Скурата, М.В. Бахтина**

Догматическое богословие

Учебное пособие

Под редакцией М.В. Бахтина

Подписано в печать 29. 08. 2005 г. Формат 60 х 84/16. Бумага ксероксная. Гарнитура Таймс. Печать - ризограф. Печ. л. 5.0. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в частной типографии С.Ю. Тугушева

г. Пенза, ул. Московская, 74