

ИПБИ
Догматическое богословие
2 курс

Оглавление:

Часть первая. Введение в богословие

Предисловие

- I. Понятие о богословии
- II. Понятие о догматах
- III. Полнота новозаветного откровения и развитие догматической науки
- IV. Священное Предание
- V. Священное Писание
- VI. Вероучительные тексты Православной Церкви
- VII. Краткий очерк истории догматической науки
- VIII. Понятие о богопознании
- IX. Божественные свойства и их наименования

Часть вторая. Догмат о Пресвятой Троице

- I. Политеизм и два монотеизма
- II. Догмат о Пресвятой Троице - основание христианской религии
- III. Непостижимость догмата о Святой Троице
- IV. Аналогии Святой Троицы в мире
- V. Троичная терминология
- VI. Краткая история догмата о Пресвятой Троице
- VII. Основные свидетельства откровения о троичности Бога
- VIII. Свидетельства откровения о равенстве божественных Лиц
- IX. Божественные Ипостаси и их свойства
- X. Единосущие Лица Святой Троицы
- XI. Образ откровения Святой Троицы

Часть III. Бог - Творец и Промыслитель мира. I Творение

- I. Философские теории происхождения мира
- II. Христианское учение о творении мира "из ничего"
- III. Вечность божественного замысла о мире
- IV. Божественный Логос и логосы тварей
- V. Творение - дело всей Святой Троицы
- VI. Причина и цель сотворения мира
- VII. Время и вечность

8. Ангелы в Священном Писании

9. Происхождение Ангелов

10. Природа Ангелов

А. Бесплотность

11. Число Ангелов
12. Ангельская иерархия
13. Творение видимого мира
14. Продолжительность дней творения
15. Шесть дней творения
 - А. День первый
 - Б. День второй
 - В. День третий
 - Г. День четвёртый
 - Д. День пятый
 - Е. День шестой
16. Творение человека
17. Природа человека
 - А. Тело и плоть
 - Б. Душа человека
 - В. Силы души
18. Происхождение душ
19. Образ Божий в человеке
 - А. Учение об образе Божиим святителя Григория Паламы
 - Б. Подобие Божие в человеке. Связь между образом и подобием
20. Состояние первоизданного мира и человека. Назначение человека
21. Попечение Божие о человеке до грехопадения
22. Был ли Адам в райском состоянии истинно бессмертен?
23. Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?
24. Что собой представляло древо познания добра и зла?
25. Что такое зло?

Часть четвертая. Грехопадение

1. Грехопадение прародителей
2. Психологическая достоверность библейского повествования о грехопадении
3. Различные аспекты грехопадения
4. Следствия грехопадения

- А. Признаки духовной смерти
- Б. Физические следствия грехопадения
- В. Сохранился ли образ Божий в человеке?
- 5. Смертность и смерть
- А. «Кожаные ризы»
- Б. «Кожаные ризы» – попечение Божие о падшем человеке
- В. Брак
- 6. Единство человеческого рода
- 7. Первородный грех
- 8. Вменение первородного греха

Часть пятая. Промысл Божий

- 1. Понятие о Промысле Божиим. Промысл общий и частный
- 2. О Боге – Промыслителе духовного мира
 - А. Промысл Божий о добрых Ангелах
 - Б. Промысл Божий по отношению к злым духам
- 1. Бытие злых духов
- 2. Падение злых духов
- 3. Искажение природы падших духов

Часть первая. Введение в богословие

Будьте всегда готовы всякому, требующему отчета у вас в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением. (1 Пет. 3, 15) .Христианская жизнь состоит из практической и созерцательной деятельности. Последнюю отцы Церкви называли богословием. Невозможно постичь тайны богословия и достигнуть истинного созерцания тому, кто не очистился от страстей путем практической деятельности, которая включает молитву, пост и исполнение заповедей Христовых. "Глубина догматов неисследима... Небезопасно и касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть", - пишет святой Иоанн Лествичник[1]. Поэтому святые отцы считали, что начинающим духовную жизнь не следует заниматься исследованием догматов. Для них достаточно исповедовать истины, заключенные в Символе веры. Святой Варсонофий

Великий говорит новонаначальному: "Не хотел бы я, чтобы ты занимался сими книгами, потому что они возносят ум горе, но лучше поучайся в словах старцев, которые смиряют ум долу. Я сказал сие не с тем, чтобы унижать догматические книги, но лишь даю тебе совет, ибо пища бывает различна"[2]. В другом случае он же поучает: "Никогда не состязайся о вере, Бог не требует от тебя сего, но лишь того, чтобы ты веровал право, как принял от Святой Церкви при крещении, и чтобы соблюдал заповеди Его. Сохрани сие, и спасешься. Беседовать же о догматах не следует, ибо это выше тебя, но молись Богу о своих согрешениях..."[3]

Не нужно думать, что во времена Варсонофия Великого пустыня была местом безопасным от еретиков. Из "Руководства" святых Варсонофия и Иоанна и других памятников этой эпохи хорошо известно, что в VI в. пустыню населяли не только православные иноки, но и оригенисты, несториане и монофизиты. Отцы советовали неопытным уклоняться от споров с еретиками, чтобы избежать смущения и омрачения ума[4].

Современная ситуация в Православии такова, что большинство верующих не знают тонкостей богословия и не интересуются ими. Они веруют в истины, заключенные в Никео-Константинопольском Символе веры, и спасаются путем послушания Церкви, через жизнь в Православии. Пастырь, видимо, сделал бы ошибку, если бы без серьезных на то причин начал проповедовать о сложнейших перипетиях догматической полемики прошлого или взялся бы разъяснять, скажем, образ соединения двух природ во Христе. Еще святой Григорий Богослов говорил, что не каждый, не со всеми и не во всякое время может рассуждать о догматах. В этом деле необходимы рассудительность и осмотрительность[5].

Но в целом невысокий богословский уровень прихожан не может считаться достаточным для пастыря Церкви. Он должен быть во всеоружии веры. "Вникай в себя и в учение, занимайся этим постоянно, ибо, так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя", - пишет Апостол Тимофею (1 Тим. 4, 16). На духовенстве лежит особая ответственность за точное знание православного вероучения. Пастырь будет не на высоте своего призвания и может оттолкнуть от себя мыслящих людей, если окажется "безгласным" перед поставленным догматическим вопросом. В соответствии с духовным и интеллектуальным уровнем пасомых, ему надлежит в проповеди и в частной беседе с верующими сочетать "мягкую пищу" нравственного учения с более "твердой" - богословием. Каждый верующий, безусловно, должен знать в общих чертах основные положения православного вероучения. Митрополит Московский Филарет говорит, что "никому не позволено в христианстве быть вовсе не ученым и оставаться невеждой. Сам Господь не нарек ли Себя Учителем и Своих последователей учениками. Неужели это праздные имена, ничего не значащие? И зачем послал Господь в мир Апостолов? - Прежде всего учить все народы: шедше, научите вся языки... (Мф. 28, 19) Если ты не хочешь учить и вразумлять

себя в христианстве, то ты не ученик и не последователь Христа, - не для тебя посланы Апостолы, - ты не то, чем были все христиане с самого начала христианства; я не знаю, что ты такое и что с тобой будет"[6]. Конечно, цель христианской жизни состоит не в накоплении каких-либо богословских знаний, а в стяжании благодати Святого Духа, однако несомненно, что эта цель без знания основополагающих истин христианской веры недостижима. Признавая ошибочность чисто рассудочного подхода к тайнам веры, Церковь в то же время всегда призывала к тому, чтобы человек учился небесной Премудрости, возрастал в разумении духовном (Кол. 1,9). Она призывает к тому, чтобы вера христиан была не слепой, а сознательной.

I. Понятие о богословии

1. Значение термина "богословие"

Термин **"богословие"** (по греч. *qeologia* - составное слово, состоящее из двух слов: *qeos* - Бог и *logos* - слово) был заимствован христианами у древних греков, называвших богословом того, кто учил о богах. В христианском восприятии термин "богословие" может быть осмыслен двояким образом. Во-первых, как слово Бога о Самом Себе. Богословие в строгом смысле - как слово о Боге - стало возможным лишь после сошествия на землю Сына Божия, Который открыл нам истинное учение о Боге. По мысли святителя Григория Паламы, Бог ради нас не только воплотился, но и стал богословом[7]. Это слово Бога о Себе и о сотворенном Им мире составляет содержание Божественного Откровения.

Во-вторых, в общепринятом значении под богословием понимают учение о Боге Церкви или какого-то богослова. Таким образом, богословие есть осмысление Божественного Откровения - свидетельство о постигнутом в Откровении. В древней Церкви областью богословия считался вопрос о Святой Троице. Не случайно в богослужебных текстах Божественная Троица именуется "истиннейшим предметом богословия"[8]. Так святой Апостол Иоанн, святитель Григорий Назианзин и преподобный Симеон именуются Церковью богословами: первый яснее других евангелистов изложил учение о Святой Троице и Божестве Сына; второй ревностно защищал и возвышенно проповедовал тринитный догмат; третий воспел соединение человекам Троициным Божеством.

Все остальные части вероучения: о творении мира, о Воплощении Слова, о спасении, о Церкви и ее Таинствах, о Втором Пришествии Христовом и т. д. древние отцы относили к области икономии[9]. Лишь позднее было принято понимать под богословием все вероучение о Боге и Его Домостроительстве, Его отношениях с миром и человеком[10]. Ныне богословие - это целая совокупность наук, среди которых различают: догматическое, основное, сравнительное, нравственное и пастырское богословие.

Православное догматическое богословие - наука, в систематическом порядке раскрывающая содержание основных христианских вероучительных истин (догматов), принимаемых всей полнотой Православной Церкви.

2. Вера и богословие

Бог в Своем Откровении первым выходит на встречу с человеком. Со стороны человека при этом предполагается свободный отклик веры и любви. Вера является "дверью таинств"[11], она является условием и основанием богословской мысли. Верую Христос вселяется в сердце человека (Еф. 3,17), верую приобретается ум Христов, способный судить о вещах божественных (1 Кор. 2, 12-16). "Верую мы постигаем, что миры устроены словом Божиим" (Евр. 11, 3), - пишет Апостол. Так вера дает возможность правильно мыслить и постигать то, что недоступно для рассудка.

"Вера, - пишет проф. Вл. Лосский, - не психологическое состояние, не простая верность: она - онтологическая связь (т. е. связь по бытию) между человеком и Богом, связь внутренне объективная, к которой готовится оглашенный и которая подается верному крещением и миропомазанием. Это дар, который восстанавливает и оживляет глубинную природу человека"[12]. "В крещении, - говорит святой Ириней Лионский, - мы получаем незыблемый канон веры"[13].

Вера, данная нам как залог в крещении, динамична. Она может в нас возрастать и умаляться в зависимости от нашей готовности следовать за Христом. На просьбу учеников умножить в них веру Господь потребовал от них исполнения евангельских заповедей в духе смирения (Лк. 17, 5-10). Первая заповедь - покаяние. Покаянием христианин приемлет духовное ведение о сокровенном, и тогда "в ощущении его рождается иная вера, не противная вере первой, но утверждающая ту веру. Дотоле был слух (т. е. вера от слышания слова Божия)[14], а теперь созерцание (вещей Божественных)"[15]. Совершенная вера воссиявает в душе от света благодати. Она обнаруживается в прозрении духовных очей, "которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти, и открываемое Духом, как сказал Господь, если заповеди Мои соблюдете, пошлю вам Утешителя, Духа Истины, Который научит вас всякой истине (Ин. 14, 15-26)"[16].

К совершенным христианам ранней Церкви обращены слова святого Апостола Иоанна Богослова: "Вы имеете помазание от Святого и знаете все ... Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как. самое сие помазание учит вас всему... то, чему оно научило вас, в том пребывайте" (1 Ин. 2, 20-27). Вл. Лосский поясняет, что "помазание" (харизма) означает здесь присутствие Духа Святого. Итак, никто не может нас

научить истине, если в нас нет этого присутствия, которое открывает нам всякое познание. Это же подчеркивает Блаженный Августин в своем "Внутреннем учителе": "Я говорил ко всем. Однако те, в которых не говорит внутреннее помазание, те, кто внутренне не научен Духом Святым, всегда уходили так и не наученными... Там, где нет Его помазания, внешние слова лишь напрасно ударяют в слух"[17].

3. Богословие как слово о Боге

А. БОГОСЛОВИЕ И БЕЗМОЛВИЕ

Святой Иоанн Дамаскин пишет, что "не все касательно Божества и Его Домостроительства (Его планов, дел и действий в мире) невыразимо, но и не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но и не все познаваемо; ибо иное значит познаваемое, а иное - выразимте словом, т. е. иное дело говорить, а другое - знать"[18].

Итак, в Боге, во-первых, есть нечто абсолютно непостижимое для человека - Божественная Сущность, во-вторых, имеется область постижимого, но невыразимого в слове, и, в-третьих, в Боге есть нечто не только постигаемое, но и выразимое, хотя и с трудом, в доступных нам словах. О том, что Откровение не всегда может быть выражено в слове, свидетельствует Писание. Апостол, который был вознесен до "третьего неба" и слышал там "неизреченные глаголы", впоследствии возвестил лишь следующее: "Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его" (1 Кор. 2, 9). Святой Исаак Сирий поясняет, что Апостол, если бы и захотел описать, что он созерцал и какие слышал слова, то не смог бы, "потому что видел это не телесными очами, но духовными"[19]. Что ум воспринимает "телесными чувствами", что посредством их может изъяснить, а что "ощутительно созерцает, или слышит, или чувствует внутри себя в области Духа, того, когда возвращается к телу, не способен пересказать, а только вспоминает, что видел это; но, как видел, не умеет поведать ясно"[20].

Человеческое слово - плод деятельности разума человека. Если Бог соизволит посетить подвижника, то в общении с Богом участвует весь человек (его разум, воля и чувства), но вместе с тем Божественная Реальность, к Которой он приобщается, превосходит всего человека, в том числе и его разум, поэтому Откровение Бога остается тайной для рассудка и в своих глубинах невыразимо в слове[21].

Когда Бог посещает человека обилием Божественной благодати и великолепием созерцаний, тогда всякая человеческая мысль останавливается. Святой Исаак Сирий пишет: "Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя, и все здешнее и не будет уже иметь в себе движения к чему-

либо"[22] (т. е. размышление о чем-либо и молитва прекращаются). "Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвой молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе"[23]. "В эту пору душа, упиваясь любовью Божией, желает безмолвно наслаждаться славой Господа"[24], она достоверно знает, что живет Истинным Богом. Если же при этом есть еще силы у души, то она стремится к большей полноте богообщения, если же действие Божие превышает ее силы, то, преисполняясь обилием благодатных озарений, вопиет к Богу: "Ослаби ми волны благодати Твоя"[25].

"Можно с уверенностью сказать, что никто из святых не стал бы искать словесного выражения своего духовного опыта и навсегда пребыл бы в молчании, в этом "таинстве будущего века", если бы не стояла перед ним задача научить ближнего; если бы любом" не порождала надежды, что хоть кто-нибудь, хотябы одна душа услышит слово и, восприняв покаяние, спасется"[26]. Именно любовь к Истине и к братьям по вере подвигала святых отцов бороться против "злобы еретиков" и касаться в своем учении таких духовных высот и предметов, о которых в другое время разумнее было бы молчать[27].

Б. БОГОСЛОВИЕ И ТЕОРИЯ. ЦЕЛЬ БОГОСЛОВИЯ

На высотах Божественных Откровений человек желает лишь одного: безмолвно пребывать в созерцании открывшейся ему Божественной Реальности. Тогда не время для суждения о духовных предметах. Поэтому блаженный Диадокх фотикийский пишет, что богословствовать можно лишь тогда, когда наблюдается некая средняя мера "в возбуждении духовном", когда разум человека еще способен находить соответствующие слова, в то время как "вожделенное осияние духовное питает веру говорящего"[28]. Очевидно, что если человек вовсе не имеет "осияния духовного", но поработен плоти и страстям, то богословствовать ему запрещается. Святой Григорий Богослов пишет: "Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере, очищают и душу и тело. Для нечистого, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу"[29].

Из вышеприведенных слов блаженного Диадокха следует, что богословие занимает некое среднее место между созерцанием Божественного и рассуждением о Нем. Богословие причастно и созерцанию, достигаемому на вершинах молитвенного подвига, поэтому монах Евагрий говорит: "Богослов - тот, кто имеет чистую молитву", и в то же время богословие прибегает к рассуждению о вещах духовных[30]. Богословие не может быть сведено к одной теории. Оно использует теоретическое рассуждение, но не ограничивается им, ибо истинная цель богословия состоит не в приобретении суммы знаний о Боге,

а в том, чтобы привести нас к живому с Ним общению, привести нас к той полноте ведения, где всякая мысль и слово становятся излишни. Об этом состоянии Христос говорил ученикам в прощальной беседе с ними: "Я снова увижу вас, и возрадуется ваше сердце, и радости вашей никто не отнимет у вас. И в тот день вы Меня не спросите ни о чем" (Ин. 16, 22-23).

4. Богословие, наука и философия

Отцы и учителя Церкви не чуждались науки, а 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. Они использовали научные факты для подтверждения христианской истины, пользовались языком и методами современной им философии в своих богословских построениях. Святитель Григорий богослов строго порицал тех, кто проявлял неуважение к внешней учености, тех, кто желал бы всех видеть подобными себе невеждами[31]. Он вменял в заслугу святителю Василию Великому то, что тот в совершенстве владел диалектикой, при помощи которой с легкостью опровергал философские построения противников христианства. На вопрос, можно ли совместить Православие со светской ученостью, оптинский старец Нектарий рассказал следующее: "Ко мне однажды пришел человек, который никак не мог поверить в то, что был потоп. Тогда я рассказал ему, что на самых высоких горах, в песке, находят раковины и другие остатки морского дна и как геология свидетельствует о потопе, и он уразумел. Видишь, как нужна иногда ученость..."[32] Митрополит Московский Филарет писал, что "вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством"[33].

Истинная наука как изучающая мир, сотворенный Богом, не может противоречить Библии. Безусловно, многое в науке может оставаться неясным и ошибочным в силу ограниченности человеческого разума и неточности научного опыта, поэтому никакую научную теорию Церковь никогда не отстаивала как свою. Признавая пользу для христианина знакомства с наукой и философией, которые расширяют кругозор и делают мышление более дисциплинированным и гибким, святые отцы, однако, категорически отрицали возможность чисто рассудочным путем получить какое-либо точное ведение о Боге. Они отвергали философию как метод религиозного познания. Святитель Григорий Палама писал: "Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только он воспринял монашескую жизнь. Но мы никому не советуем предаваться ей до конца и совершенно запрещаем ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании божественного учения о Боге". И немного далее: "Итак, у светских философов есть и кое-что полезное, также как в смеси меда и цикуты[34]; однако можно сильно опасаться, что те, кто хочет

выделить из смеси мед, выпьют нечаянно и остаток смертоносный"[35]. Святитель Григорий Палама не отрицает значения естественных наук, но признает их относительную пользу. Он видит в них одно из вспомогательных средств опосредованного (через видимый мир) знания о Боге как о Творце. Вместе с тем, он отрицает религиозную философию и науку как путь богообщения. Они не только не могут дать "какого бы то ни было точного учения о Боге", но ведут к искажениям и, более того, могут стать преградой для богообщения, оказаться "смертоносными". Таким образом, святитель Григорий ограждает область богословия от смешения с религиозной философией и естественным, природным знанием о Боге[36]. Его позиция по данному вопросу согласна с Писанием. Апостол Павел предупреждает, что между естественным философским знанием и благодатным христианским ведением Бога существует глубокая пропасть: "Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно" (Кол. 2, 8-9).

Богословие основывается на откровении, а философия - на ряде отвлеченных идей или постулатов. Богословие исходит из факта - из Откровения, полнота которого дана во Христе, ибо Бог... в эти дни последние говорил нам в Сыне (Евр. 1, 1-2). Философия же, рассуждающая о Боге, исходит не из факта явления Живого Бога, а из отвлеченной идеи Божества. Для философов Бог - удобная для построения философской системы идея. Для богослова же Бог есть Тот, Кто ему открывается и Кого невозможно познать рассудочно, вне откровения[37].

Понятие о Боге в философских системах является слабым отблеском утраченного в грехопадении ведения о Боге, отблеском, совершенно недостаточным и часто замутненным ошибочными положениями и мнениями. В Синодике Торжества Православия[38] (XI в.) анафематствованы платоники, те, "кто считает идеи Платона реально существующими", и те, "кто предается светским наукам не только ради умственной тренировки (обучения), но и воспринимает за истину суетные мнения философов".

5. Задачи и метод богословской науки

Богословие должно служить единению человека с Богом, приобщать нас к Божественной вечности, но, вместе с тем, богословие имеет исторические задачи. Каждая эпоха ставит перед церковным сознанием свои проблемы, на которые богословие призвано дать ответ, согласный с православной традицией: по вопросам вероучения, явившимся причиной недоумений и разногласий в Церкви. Святые отцы, которых мы прославляем, как великих богословов, не были кабинетными учеными, пишущими на произвольные богословские темы. Они всегда богословствовали "на злобу дня", по животрепещущим проблемам, волновавшим общество. Не случайно значительная часть оставленного ими

догматического наследия заключена в различных про-поведях и словах, обращенных к современникам.

Богословие есть свидетельство о Божественной истине. Но истина ненавистна "князьям века сего", поэтому стояние за истину, за смысл, за логос - дело вовсе не безобидное. Нередко оно связано с исповедничеством и мученичеством. Достаточно вспомнить Жития защитников Православия, например, Афанасия Александрийского, Максима Исповедника, Феодора Студита и др., чтобы ощутить всю напряженность и драматичность богословской борьбы в существующем мире.

"Учить - дело великое, а учиться - дело безопасное"[39]. Не имеющим еще духовной крепости для непосредственного постижения вещей Божественных не следует порываться самостоятельно входить в исследование тайн богословия и с невежеством доверяться доводам своего разума, - пишет святой Григорий Богослов, - чтобы не потерять и того малого, что имеют, - начатков веры[40]. Духовным младенцам приличествует питаться "словесным молоком" Писания и святоотеческого учения.

Научный метод Догматики состоит в том, чтобы в систематическом порядке раскрыть основы православного вероучения; указать основание догматов в Божественном Откровении и принципиальные положения святоотеческой мысли по рассматриваемым догматическим вопросам.

II. ПОНЯТИЕ О ДОГМАТАХ

1. Значение термина "догмат"

Слово "догмат" происходит от греческого глагола *dokein* - думать, полагать, верить (прошедшая форма — *dedogmh* - этого глагола означает: решено, положено, определено). Догматами древние греки называли философские положения, принимаемые последователями какой-либо школы как аксиомы. Ими именовали уже устоявшиеся, бесспорные истины.

В последнем значении слово "догмат" употреблялось еще античными философами. Так, в трудах Платона ("Государство") "догматами" называются правила и нормы, относящиеся к понятиям справедливого и прекрасного. Цицерон именует "догматами" бесспорные философские положения. У Сенеки "догматы" - основы нравственного закона. Со временем этот термин стал употребляться и для обозначения постановлений государственной власти. В этом значении мы встречаем его в греческом тексте Евангелия от Луки (2, 1), где "догматом" названо повеление кесаря Августа сделать всенародную перепись. Но уже Апостол Павел употребляет слово "догмат" применительно к закону Божию (Кол. 2, 14; Еф. 2, 15). Понятие "догмат" вошло в употребление у христианских писателей для обозначения истин откровенной религии. Правда, первоначально этим словом обозначалось вообще все христианское учение -

догматическое и нравственное. Так, "догматами" названы постановления Апостольского Собора 50 года. В Деяниях святых Апостолов сказано, что Апостолы Павел и Тимофей "передавали верным соблюдать определения (по греч. – *ta dogmata*, т. е. "догматы"), постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме" (Деян. 16, 4). То же широкое понимание термина встречается у святого Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Климента Александрийского, Оригена. С IV века восточные отцы Церкви (например, святой Кирилл Иерусалимский, святой Григорий Нисский, святой Иоанн Златоуст, Блаженный Феодорит и др.) стали именовать "догматами" не все содержащиеся в Откровении истины, а лишь относящиеся к области веры. Так, святитель Григорий Нисский разделяет содержание собственного учения на "нравственную часть и на точные догматы"[41]. С течением времени в догматических системах Востока и Запада этим словом стали обозначать, как правило, только те вероучительные истины, которые обсуждались на Вселенских Соборах и получили соборные определения или формулировки.

Догматы - богооткровенные истины, содержащие учение о Боге и Его Домостроительстве, которые Церковь определяет и исповедует, как неизменные и непререкаемые положения православной веры. Характерными чертами догматов являются их вероучительность, богооткровенность, церковность и общеобязательность.

2. Свойства догматов

Вероучительность означает, что содержанием догматических истин является учение о Боге и Его икономии. Догматы - истины, относящиеся к области вероучительной. По этому признаку они отличаются от других истин и постановлений христианской религии (нравственных, литургических, канонических). Например, во время Преображения Господня на Фаворе Бог Отец свидетельствовал из облака о Христе: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный" (Мф. 17, 5) - истина догматического характера, - "Его слушайте" - заповедь (Мф. 17, 5). Господь Бог наш есть Господь единый (Мк. 12, 29) - догмат; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим... (Мк. 12, 30) - заповедь.

Богооткровенность характеризует догматы как истины, открытые Самим Богом. По своему содержанию они не являются плодом деятельности естественного разума, подобно научным истинам или философским утверждениям. Апостол пишет: "Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое; ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа" (Гал. 1, 11-12). Если философские, исторические и научные истины относительны и со временем могут уточняться, то догматы - это истины абсолютные и неизменные, ибо слово Божие есть истина (Ин. 17, 17) и пребывает вовеки (1 Пет. 1, 25). Если мы желаем приобщиться к Откровению, нам следует не догматы приспособлять к

своему способу восприятия, но свой ум и сердце сделать способными к познанию вещей Божественных. Нельзя жить по-язычески и в то же время преуспевать в познании Премудрости Божией (Прем. 1, 4). "Очистим чувства и узрим..."[42]

Церковность догматов указывает на то, что только Вселенская Церковь на своих Соборах придает христианским истинам веры догматический авторитет и значение. Это не значит, что Церковь сама создает догматы. Она, как "столп и утверждение истины" (1 Тим. 3, 15) лишь безошибочно устанавливает за той или иной истиной Откровения значение неизменного правила веры. "Догмат, - пишет прот. Г. Флоровский, - ни в коем случае не новое откровение. Догмат - это только свидетельство. Весь смысл догматического определения сводится к свидетельствованию непреходящей истины, которая была явлена в Откровении и сохранилась от начала"[43]. На Вселенских Соборах она формулирует догматы, т. е. придает им определенную словесную форму, облакая мысль Откровения в точные выражения, не допускающие ложных перетолкований. Например, если в Евангелии имеется немало текстов, говорящих о единстве Сына с Отцом (Ин. 10, 30; 14, 10 и др.), то в догматическом определении Первого Вселенского Собора совершенно точно сформулировано, в чем состоит это единство, а именно: Сын Единосущен Отцу. В процессе борьбы за чистоту православной веры святые отцы выработали богословскую терминологию, не встречающуюся в Библии, но зато позволяющую более четко выразить в слове богооткровенную истину. В "арсенал" богословия были введены такие новые термины, как Троица, Единосущный, Лицо, Ипостась, Богочеловек, Воплощение, Богородица и т. д.

В то же время Православной Церкви, в отличие от Римо-Католической, чуждо стремление без особой на то необходимости что-либо догматизировать. Православные догматы формулировались и утверждались Вселенскими Соборами только при возникновении ересей. Догматические определения являются не столько положительным раскрытием учения о Боге, сколько указанием границ, за которыми находится область заблуждений и ереси. В своей глубине каждый догмат остается непостижимой тайной. "Православные догматы, - пишет проф. А.И. Введенский, - не суть пути для мысли, не кандалы... но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону, на пути обманчивые"[44].

Общеобязательность. В догматах раскрывается сущность христианской веры и упования. Нравственные истины, литургические, канонические обычаи и правила имеют для себя точку опоры в догматическом учении. Божественное Откровение говорит об исключительном значении истин веры для спасения человека. Так, отправляя Апостолов на всемирную проповедь, Христос повелел им научить народы вере в Троицу Бога, сказав: "Идите, научите все народы,

крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа" (Мф. 28, 19), - и прибавил: "Кто будет веровать и креститься, спасен Судет, а кто не будет веровать, осужден будет" (Мк. 16, 16).

Апостолы также признавали веру в Живого Бога первым и необходимым условием спасения. "Без веры. угодить Богу невозможно, - пишет Апостол Павел, - ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает" (Евр. 11, 6).

Непререкаемость вероучительных истин обусловлена их богооткровенностью, ибо Апостолы приняли учение не от человеков, но через откровение Иисуса Христа (Гал. 1, 12). "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).

О значении догматов говорит тот факт, что, с древних времен и поныне, перед вступлением в церковную общину крещаемый должен во всеуслышание прочесть Символ веры, т.е. засвидетельствовать свою веру в догматические истины Православия. Апостол убеждает уверовавших твердо держаться евангельского учения, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф. 4, 13). Кто отступает от однажды принятой апостольской веры, тот лишает себя спасения. История Православной Церкви знает множество примеров, когда ради сохранения чистоты своей веры святые подвижники шли на жестокие страдания и смерть. Христова Церковь прославляет их, как поборников православной истины. Догматы - незыблемые законы нашей веры. Если в литургической жизни отдельных Православных Поместных Церквей имеется некоторое своеобразие, то в догматическом учении между ними - строгое единство. Догматы обязательны для всех членов Церкви, поэтому она долготерпит любые грехи и слабости человека в надежде на его исправление, но не прощает того, кто упрямо стремится замутить чистоту апостольского учения. Мы имеем строгое указание Апостола: "Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден" (Тит. 3, 10-11). Аналогично, против отвергающих основной христианский догмат - о Богочеловечестве Христа Спасителя, свидетельствует Апостол Иоанн: "Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста" (1 Ин. 4, 3).

Если любой грех - следствие слабости воли, то ересь - "упорство воли"[45].

Ересь - упорное противление истине и как хула на Духа Истины непростительна. В постановлениях Шестого Вселенского Собора говорится: "Аще кто не содержит и не приемлет догматов благочестия и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных, тот да будет анафема по определению, прежде составленному святыми и блаженными отцами"[46].

3. Богословское мнение

Опыт Церкви шире и полнее догматических определений. Догматизировано только самое необходимое и существенно важное для спасения. Остается еще немало таинственного и нераскрытого в Священном Писании. Это обуславливает существование богословских мнений. Мы их встречаем в творениях отцов Церкви и в богословских сочинениях. Богословское мнение должно заключать в себе истину, как минимум, непротиворечащую Откровению. Богословское мнение не является общецерковным учением, подобно догмату, но является личным суждением того или иного богослова. К разряду богословских мнений можно отнести, например, высказывания о двух- или трехсоставности человеческой природы; о том, как следует понимать бесплотность Ангелов и человеческих душ; об образе происхождения душ. В основном, частные мнения богословов касаются таинственных вопросов онтологии, которые, по замечанию святителя Феофана, в этом веке, видимо, так и не будут разрешены, как вопросы несущественные для нашего спасения. По словам святителя Григория Богослова, вопросы творения, искупления, последних судеб человека также принадлежат области, где богослову предоставлена известная свобода: "философствуй мне о мире или о мирах... о Воскресении, Суде, воздаянии, страданиях Христовых, ибо в таких предметах и достигать цели не бесполезно, и ошибаться безопасно"[47]. Безусловно, всякий произвол в богословии исключается. Критерием истинности того или иного мнения является его согласие со Священным Преданием, а критерием допустимости - не противоречие с ним. В основании православных и правомерных богословских мнений и суждений должны лежать не логика и рассудочный анализ, но прямое видение и созерцание. Это достигается через молитвенный подвиг, через духовное становление верующей личности... "То, что содержится в словах сих, - говорит преподобный Симеон Новый Богослов, - не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинно сущего, ибо мы говорим о том по созерцанию"[48].

В свою очередь, следует отличать от богословских мнений и такие богооткровенные истины, которые хотя и не догматизированы, но органично входят в Священное Предание Церкви и по своему значению не ниже догматов. Например, истины о сотворении Богом мира из "ничего" и о бессмертии человеческой души; вера в спасительную силу Таинств Церкви и в силу крестного знамения и т. п.

Наконец, в сочинениях некоторых отцов Церкви встречаются ошибочные богословские мнения, которые они, однако, никогда не отстаивали как непогрешимые. Например, святитель Григорий Нисский, следуя в этом Оригену, предполагал, что адские мучения не будут вечны. По окончании мучения грешники получают прощение. На вопрос: почему святые высказывали неправые мнения - святой Варсонофий Великий отвечает: "Не думайте, чтобы

люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божий, ибо Апостол говорит: "...Отчасти знаем и отчасти пророчествуем" (1 Кор. 13, 9). Святые, получив утверждение свыше, изложили новое (свое) учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое... Они (святые) не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что им преподавали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и, таким образом, мнения учителей их перемешались с их собственным учением..."[49]

4. Догматы и нравственность

Важное значение догматического учения состоит не только в том, что оно ложится в основание умозрения или мировоззрения верующего, догматика указывает также цель и путь духовной жизни, направляет эту жизнь в определенном русле. Поэтому изменение человеком своей догматической позиции обуславливает соответствующее изменение всего строя его духовной жизни. Так, грех гордого отделения Римской Церкви от Вселенского соборного единства привел ее к разрыву со Священным Преданием неразделенной Церкви и обернулся глубинными повреждениями для духовной жизни Запада. И, хотя теперь не так-то просто проследить, как искажение того или иного догмата повлияло на духовность римо-католиков, т.к. воздействие на нее оказывал целый комплекс идей и причин, тем не менее, глубокая взаимосвязь характерных черт западной догматики и духовности, конечно, имеется. В. Лосский пишет: "О. Конгар[50] прав, когда говорит: "Мы[51] стали различными людьми. У нас Один и Тот же Бог, но мы перед Ним различные люди и не можем одинаково мыслить о природе наших к Нему отношений". Но, чтобы правильно судить об этом духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в наиболее совершенных выражениях - в типах святых Запада и Востока после разделения. Мы смогли бы тогда дать себе отчет о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые он порождает... Если политическая доктрина, преподаваемая политической партией, может в такой степени формировать умозрение, что появляются разные типы людей, отличающиеся друг от друга нравственными и психическими признаками, то, тем более, религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции. Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в ее основе. Нужно принимать вещи такими, какие они есть, и не пытаться объяснить разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического и культурного порядка, когда речь идет о наиважнейшей причине - о различии догматическом. Не нужно убеждать себя в том, что вопрос об исхождении Святого Духа или же вопрос природе благодати не имеет большого значения для христианского учения в целом, якобы остающегося более или

менее одинаковым для римских католиков и, для православных. В таких основных догматах именно это "более или менее" и важно, ибо оно придает различный уклон всему учению, представляет его в ином свете, иными словами порождает иную духовную жизнь"[52].

Христова Церковь всегда признавала особую важность догматического учения в жизни христиан и порицала проявления всякого рода гносеомахии[53] и невежества. По словам митрополита Московского Филарета (Дроздова), "необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждой и до нас принадлежащею, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям"[54].

Божественное Откровение свидетельствует о глубокой связи, существующей, в частности, между верой и христианской нравственностью, между догматами и заповедями. "Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными", - учит Христос (Ин. 8, 31-32). Так, с одной стороны, глубина и совершенство христианского вероучения открываются человеку по мере его духовного роста, по мере исполнения им евангельских заповедей, а с другой стороны, познание Божественной истины освобождает нас от власти греха.

Вопреки этому, в конце XVIII в, в протестантской среде появились религиозно-философские теории, отрицающие значение догматов в христианской жизни. Адогматисты отвергали догматы веры или во имя нравственности (Кант, 1724-1804), или же во имя религиозного чувства и настроения (Шлейермахер, 1768-1834). Они полагали, что религия должна основываться не на догматах, а исключительно на нравственности или нравственном чувстве. Подобно им адогматисты XIX века (Ричль и Гарнак) сущность религии также видели в благочестивом христианском настроении.

Заблуждение адогматистов состояло в том, что они полагали возможным духовное возрождение человека своими силами. Тем самым косвенно отрицалась необходимость в Спасителе и в помощи благодати Божией в деле спасения. Так, Кант считал достаточным руководствоваться естественным разумом, который якобы находится под принудительным воздействием Всеобщего Закона, побуждающего нас поступать нравственно. Шлейермахер, напротив, предлагал воспользоваться сердечным чувством, которое безошибочно избирает добро. Обе данные теории не учитывают тот факт Откровения, что человек пал и в грехопадении исказилась его природа (разум, воля и чувство)[55]. Поврежденные силы души не могут правильно ориентировать человека в его нравственно-практической деятельности. "Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю", - восклицает Апостол (Рим. 7, 15). Без веры во Христа невозможно стать духовно свободным. И только действием дарованной во Христе благодати человек может быть восстановлен и преображен.

Против тех, которые утверждают, что вся сила христианства заключается не в догматах, а в нравственном учении, следует сказать, что нравственность человека тесно связана с его догматическим сознанием. Без веры невозможна устойчивая нравственность. Повреждение догматического сознания часто приводит к повреждению в области нравственной жизни. Верно и обратное, порочность нравственной жизни ведет к омрачению и искажению догматического умозрения[56]. Так, неверие, нежелание языческого мира почтить и прославить Бога явились причиной того, что люди предались постыдным страстям (Рим. 1, 21-27). И наоборот, некоторые, отвергнув добрую совесть, потерпели кораблекрушение в вере (1 Тим. 1, 19). Святитель Кипилл Иерусалимский пишет: "Сущность религии состоит из следующих двух вещей: из точного познания догматов благочестия и из добрых дел; догматы без добрых дел неприятны Богу, не приемлет Он и дел, если они основаны не на догмах благочестия"[57]. Святые отцы не отделяли сферу сознания от духовной жизни человека. Не случайно к еретикам они относили одинаково и тех, кто искажает вероучение Церкви, и тех, "кто не хранит заповедей Христовых"[58].

Без правильных представлений о Боге и человеке нельзя понять призвания человека и почему он должен жить так, как предписывает заповедь, а не иначе. Так, заповедь Христова о покаянии становится понятной в свете догматического учения о грехопадении человека и его спасении, совершаемом в соработничестве с Богом. Святой Григорий Нисский, рассуждая о взаимоотношении догматов и заповедей (нравственных правил) приходит к заключению, что "догмат важнее и выше, чем заповедь". Догматы являются основанием морали. Они указывают человеку путь и средства к достижению тех обетований, которые даны в Божественном Откровении.

Что касается второго мнения, сводящего сущность христианства к области религиозного чувства и благочестивому настроению, то не вызывает сомнения тот факт, что само возникновение религиозного чувства возможно только при определенном 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 религиозного чувства от догматического сознания объясняется, между прочим, то, почему религиозная жизнь складывается иначе у язычников, иначе у иудеев, иначе у магометан и иначе у христиан.

Христианство не ограничивается нравственным учением. Евангелие не является одним из сборников моралистических предписаний. Мораль, даже самая высокая, сама по себе не дает сил для исполнения ее требований. "...Без Меня не можете делать ничего", - говорит Спаситель (Ин. 15, 5). Лишь при содействии благодати Христовой человек может стать поистине нравственным человеком, который творит добро "чисто".

III. ПОЛНОТА НОВОЗАВЕТНОГО ОТКРОВЕНИЯ И РАЗВИТИЕ ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКИ

В силу того, что Бог открывается, являет Себя человеку, становится возможным богопознание. Но не все было сразу открыто. Апостол Павел пишет: "Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне" (Евр. 1, 1-2). В Ветхом Завете Бог постепенно открывал через пророков план спасения человечества и истинное ведение о Себе. Причем Он открывал истину не прямо, а во многих образах, приспособляясь к способности восприятия людей. Святитель Василий Великий пишет, что "Домостроитель нашего спасения вводит нас, подобно глазу человека, выросшего во тьме, в великий свет истины после постепенного к нему приучения, потому что щадит нашу немощь... Приучая (нас) сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились. На этом-то основании и придуман Закон, являющийся тенью будущих благ (Евр. 10, 1), и предображения у пророков - эти гадания истины, для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к мудрости в тайне сокровенной"[59].

Явление Бога во плоти проясняет смысл ветхозаветных прообразов. Христос раз и навсегда открыл верующим все необходимое для их спасения. Он возвестил Апостолам все, что слышал от Отца (Ин. 15, 15). Святой Дух, сошедший на Апостолов в день Пятидесятницы, не сообщил им какого-либо нового откровения, а только напомнил им то, чему ранее учил Христос. Дух Истины наставлял учеников на всякую истину (Ин. 14, 26). Апостолы, в свою очередь, возвестили Церкви всю волю Божию (Деян. 20, 27). По словам святого Иринея Лионского, "Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам"[60]. Дух Святой, наставлявший Апостолов, по обетованию Спасителя, пребудет с верными вовек (Ин. 14, 16). В Церкви "непрерывно живет по своему существу то же религиозное сознание, какое лежало в основе жизни христиан первенствующей Церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которым прониклись они и руководились в уразумении истин веры"[61].

В силу полноты Откровения, данного во Христе, и в силу тождественности опыта святых всех эпох, никаких новых Откровений или новых вероучительных истин, неизвестных Церкви, не может появиться. Всякие ожидания "новых заветов" и новых пророчеств навсегда осуждены Апостолом: "...Если бы даже мы или Ангел с Неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема" (Гал. 1, 8).

1. Теория догматического развития

Неизменность и полноту Божественного Откровения, пребывающего в Церкви, признают не только православные, но и римо-католики и большая часть протестантов. Однако, согласно мнению большинства западных богословов, многое из этой полноты остается Церкви неизвестным или, по крайней мере, неясно осознается ею до тех пор, пока развитие догматического учения не рассеет неясности предшествовавшего церковного сознания[62]. Эта теория, получившая название "теории догматического развития", является сравнительно новой. Она появилась в середине XIX века. Ее автор - кардинал Ньюман. С помощью данной теории легко оправдать догматические нововведения Рима, чуждые древней Вселенской Церкви, каковы, например, догматы о *filioque* (об исхождении Святого Духа и от Сына), о чистилище, о непорочном зачатии Божией Матери, о главенстве и непогрешимости папы *ex cathedra* и т.д.

Если согласиться с западным пониманием догматического развития, то следует признать, что апостольская община знала о Боге меньше последующих христиан. Но это неверно, потому что Христос возвестил ученикам все, что слышал от Отца (Ин. 15, 15), т.е. полноту истины. Эту полноту ведения Церковь хранит с апостольских времен. "Если до сошествия Святого Духа и было некое возрастание в познании Божественных тайн, некое постепенное раскрытие Откровения, как, "Свет, приходящий мало-помалу", - пишет В. Лосский, - то со дня Пятидесятницы "Дух среди нас", и поэтому для всех поколений христиан предоставлена равная возможность "познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир"[63].

И, вместе с тем, в Церкви продолжается развитие догматической науки в смысле все более точного выражения в слове познанной Истины. Возможно и в дальнейшем появление новых, более совершенных разработок по отдельным вопросам вероучения или целых догматических систем. Сокровищница богословской науки на протяжении истории Церкви обогащается новыми плодами святоотеческой мысли. Например, в IV веке еще не существовало сочинений преподобного Симеона Нового Богослова и святого Григория Паламы. Однако человеческое слово о Боге не прибавляет ничего существенно нового к полноте Откровения и ведения Церкви. Например, Церковь всегда исповедала Божество Христа как истину Откровения, но только в IV в. эта истина была сформулирована догматически. Таким образом, заслуга богословской мысли в том, что она способна сформулировать то, что раньше постигалось в Откровении, но не имело совершенно точного словесного выражения.

Развитие догматической науки святой Викентий Лиринский сравнивает с развитием человеческого организма: "Религия - дело души, пусть уподобляется в этом отношении телу, - говорит он. - С приращением лет тела раскрывают и развивают члены свои, однако остаются теми же, чем были. Цветущая пора

детства, зрелый возраст и старческий между собой весьма различны, однако стариками делаются те же самые, которые были прежде детьми, так что хотя рост и наружность одного и того же человека изменяются, тем не менее, природа 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"[64].

IV. СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

Понятие "предание" подразумевает преемственную передачу из поколения в поколение какого-либо знания или учения. Для ранней Церкви характерно очень широкое понимание Священного Предания. Апостол Павел объединяет в этом понятии все вероучение, которое он передал верующим устно или письменно: "Итак, братья, стойте и держите предания, которыми вы были научены или чрез слово, или чрез послание наше" (2 Фес. 2, 15). Аналогично понятие "предание" трактует святой Викентий Лирийский: "Что такое предание? То, что тебе вверено, а не то, что тобой изобретено, - то, что ты принял, а не то, что выдумал... "Предание - говорит Апостол, - сохрани" (1 Тим. 6, 20), то есть талант веры вселенской в целостности, неповрежденности. Что тебе вверено, то пусть остается у тебя, то ты и передавай"[65].

В историческом плане Священное Предание предшествовало Священному Писанию, т.к. до пророка Моисея не существовало Писания Ветхого Завета, и Спаситель учил Апостолов и народ не писанием, а проповедью и примером. Апостолы вначале также учили устно.

Записанное Откровение (или Предание) позднее было собрано в канон Священного Писания. Кроме того, Предание многообразно отобразилось и воплотилось в Деяниях Вселенских и Поместных Соборов, в Житиях и Творениях святых отцов, в канонических постановлениях, в литургическом творчестве, в иконографии и в благочестивых обычаях.

Под Священным Преданием в этом смысле нужно понимать все, что даровано Христовой Церкви в Божественном Откровении. Христос, однако, вверил Апостолам не только евангельское учение. После Своего Вознесения Он повелел им пребывать в Иерусалиме, чтобы в день Пятидесятницы облечь их силою свыше (Лк. 24, 49). Дух Истины, снизойдя на святых Апостолов в огненных языках, научил их всему и напомнил им все, чему прежде учил Христос. Таинственная и действенная сила благодати Святого Духа отверзла ученикам ум к ясному разумению истины. Итак, апостольской общине вместе с новозаветным учением дарована Божественная благодать, в свете которой познается это учение. Апостол Иоанн возвещает о Христе: "...От полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо Закон дан через Моисея, благодать же и истина

произошли через Иисуса Христа" (Ин. 1, 16-17). Митрополит Московский Филарет (Дроздов) дает следующее определение Священному Преданию: "Священное Предание - не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений Соборов, обрядов, но также и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения"[66].

Если остановиться на широком определении Священного Предания как сверхъестественного Откровения, сообщенного Церкви во всем многообразии его форм и способов передачи, то невозможно будет разграничить понятия "Божественное Откровение", "Священное Предание" и "Священное Писание". Владимир Лосский, говоря о нераздельности Священного Писания и Священного Предания, в то же время следующим образом определяет отличительный признак последнего: "Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или иными символами, суть различные способы выражать Истину, то Священное Предание - единственный способ воспринимать Истину: никто не может назвать (познать) Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор. 12, 3)... Итак, мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем Ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума"[67]. Эту жизнь и созидательную деятельность Духа Святого в Церкви так изображает одно из церковных песнопений: "Вся подает Дух Святой: точит пророчества, священники совершает, некнижные мудрости научи, рыбаи Богословцы показа, весь собирает собор церковный..."[68]

"Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в ее кафолической полноте; и нужно пребывать или жить в Церкви, в ее полноте, чтобы разуместь Предание, чтобы владеть им. Это значит, что носителем и хранителем Предания является вся Церковь - как кафолическое тело. Предание есть благодатный опыт, или самосознание Церкви", - пишет прот. Г. Флоровский[69].

Итак, если в историческом (горизонтальном) плане Предание - свидетельство Вселенской Церкви о познанном в Откровении, то в духовном (вертикальном) плане Предание - это Дух Истины и веры, то сознание Церкви, которое живет в ней со времени Пятидесятницы.

От Священного Предания следует отличать различные церковные предания, касающиеся местных обычаев в литургической практике прихода или Поместной Церкви, которые в разной степени могут соответствовать или не соответствовать Преданию Вселенской Церкви.

V. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Источником христианского вероучения является Божественное Откровение. Священное Писание называется богооткровенным или богодухновенным. Оно именуется словом Божиим, т.к. сохраняет для нас и доносит до нас слово Бога на языке человека. "Величайшая тайна и чудо Библии коренится именно в том факте, что это слово Божие на человеческом языке. Совершенно верно первые христианские экзегеты видели в ветхозаветных писаниях предвосхищение или прототип грядущего Воплощения Бога"[70]. Преподобный Максим Исповедник говорит, что еще прежде Воплощения Бог Слово открывается, воплощается в природе и в Писании. Внешние формы и буквы составляют Его одежды, под которыми таинственно скрываются Его идеи и энергии, а в них и Сам Он[71].

Термин "богодухновенность" требует раскрытия. Прежде всего богодухновенность не означает, что Библия была просто продиктована Богом. Недостойно Бога было бы думать, что в момент сообщения Откровения священные авторы находились, как медиумы, в состоянии транса и автоматически фиксировали божественные слова. Бог никогда не попирает свободы человека и не обезличивает его. Воздействие Духа Святого на пророка, по мысли святого Василия Великого, в противоположность демонскому влиянию, состояло в просветлении умственных способностей автора. Невозможно, чтобы Дух Премудрости делал человека лишенным ума[72]. Авторы Священных книг сами говорят о своей творческой активности (см. Лк. 1,3; 2 Ин. 1,12; 3 Ин. 1,13; Рим. 15,15; 1 Кор. 7,6 и т.д.). Если бы написание Библии было делом одного Бога, то невозможно было бы объяснить литературные особенности Священных книг, а также наличие разного рода неточностей - исторических, хронологических, топографических, равно как и разночтений, которые встречаются в этих книгах[73].

Библия - книга Богочеловеческая. Как в деле спасения человека благодать Божия ничего не производит без участия человеческой воли, так и написание Священных книг происходило в неразрывном взаимодействии воли Божественной и человеческой. В одних случаях, когда дело касалось сообщения Богооткровенных истин, Святой Дух гарантировал непогрешительность передачи учения автором книги. В других случаях благодать содействовала священному писателю в верном подборе и освящении фактов. Так, святой евангелист Лука вначале проделал работу историка: собрал исторические сведения о жизни Спасителя, упорядочил их, тщательно исследовал, а затем приступил к написанию Евангелия.

Самобытность писателей Библии более всего проявилась в литературной форме их произведений. Книги Священного Писания значительно разнятся в стиле, выявляя индивидуальные особенности их авторов. Несмотря на имеющиеся несовершенства формы и некоторые несущественные неточности, все Писание богодухновенно (2 Тим. 3, 16). Каждое слово Писания запечатлено Духом

Божиим. Невозможно в Писании указать границу, где кончалось бы взаимодействие Божие и человеческое и начиналась бы деятельность только человеческая, так же, как в святой иконе благодать неотделима от всего образа, несмотря на его относительное несовершенство. Итак, богодухновенность можно определить как особое воздействие Святого Духа на личность писателя, благодаря которому автор, при полном сохранении всех своих сил и деятельном их проявлении, соответственно целям Домостроительства, возвещал в слове Божественное Откровение[74].

О богодухновенности Священных книг ясно свидетельствует их содержание. Они говорят о тайнах Божественной жизни, бесконечно превышающих всякий человеческий разум. В них содержатся пророчества, некоторые из которых исполнились с пришествием Спасителя, а некоторые еще ждут своего исполнения. Богодухновенность Библии засвидетельствована пророками и Апостолами, наконец, Самим Богом. Уже в Ветхом Завете ясно выражается мысль о содействии Духа Божия пророкам в их проповеди. Например, Господь говорит пророку Моисею: "Я буду при устах твоих и научу тебя, что тебе говорить" (Исх. 4, 12). Пророк Давид восклицает: "Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня" (2 Цар. 23, 2). Аналогично и другие пророки утверждают, что они говорят от лица Бога слова Божий (Ис. 2, 1; Иез. 1, 3; 6, 1; 7, 1; Мих. 1, 1 и т.д.). Сам Господь Иисус Христос подтверждает, что Давид пророчествовал Духом Святым (Мк. 12, 36). То же самое сказано о Давиде в Деяниях (1, 16; 4, 25). Со всей решительностью богодухновенность пророков и их творений утверждается Апостолом Петром: "...Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы (слав. "просвещаемы") Духом Святым" (2 Пет. 1, 21; см. также: Деян. 3, 18, 21).

Пророчества, заключенные в Писании, имеют безусловное достоинство Божественной истины. "...Не может нарушиться Писание", - учит Христос (Ин. 10, 35). "Ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все" (Мф. 5, 18) и т.д.

Богодухновенность новозаветных писаний засвидетельствована Спасителем в обетовании послать ученикам Духа Святого, Который наставит их на всякую истину (Ин. 14, 26; 16, 23). Апостол также утверждает: "...Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое" (Гал. 1, 11; см. также: 1 Кор. 2, 7).

Канон богодухновенных книг определен Церковью на Поместных Соборах IV в.[75]. Он включает 39 канонических книг Ветхого Завета, относящихся к XV-V вв. до Р.Х., и 27 книг Нового Завета, написанных во второй половине I в.

История не сохранила для нас оригиналов пророческих и апостольских творений. Дошедшие до нас древнейшие рукописи Священных книг в деталях разнятся между собой, поэтому Православная Церковь (в отличие от Римско-Католической) не нашла нужным отдать предпочтение какому-либо одному

тексту той или иной Священной книги. Православие не имеет догматизированного текста. Оказывая предпочтение греческому переводу Ветхого Завета, так называемому переводу Семидесяти, Православная Церковь признает важное значение и за еврейской Библией, пользуясь тем или другим текстом в зависимости от того, какой текст в каждом конкретном случае более соответствует Священному Преданию. Таким образом, Писание не довлеет над Церковью, но существует в Церкви и только в ее недрах может быть верно понято, в ее непрерывном духовном опыте, в Священном Предании[76].

VI. ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Все вероизложения, имеющиеся в Православии, можно разделить на две группы. К первой относятся вероучительные тексты, принятые всей Вселенской Церковью и потому обладающие несомненным авторитетом и догматическим значением. Ко второй группе относятся вероизложения и исповедания веры, авторизованные отдельными Поместными Церквями и имеющие догматическую значимость в зависимости от их согласия с древним Преданием Церкви.

1. Соборные вероопределения

Первый Вселенский Собор 325 г. издал свой орос[77] в виде Никейского Символа Веры. Этот Символ составлен на основе крещального[78] символа Кесарийской (или Иерусалимской) Церкви, в который была внесена формулировка о единосущии Сына с Отцом. Символ пользовался вселенским авторитетом, как точное выражение веры, на последующих Вселенских Соборах до Четвертого включительно.

Текст Никео-Константинопольского Символа является результатом переработки более поздних (после 370 г.) крещальных символов, возможно, антиохии-иерусалимских[79]. Впервые в соборных документах данный Символ встречается в актах Четвертого Вселенского Собора 451 г., который провозгласил Константинопольский Собор 381 г. Вторым Вселенским и назвал этот Символ «верою 150 отцов», т.е. фактически признал его памятником последнего[80]. Вместе с Никейским Символом указанный Символ был объявлен непогрешимой формулой веры. К концу V в. Константинопольский Символ повсеместно на Востоке признавался полным и окончательным выражением христианской веры и вытеснил Никейский и все прочие крещальные и соборные символы из литургической практики Церкви. Шестой Вселенский Собор 680 г. подтвердил непреложный характер так называемого Никео-Цареградского Символа веры[81].

Четвертый Вселенский Собор (451 г.) составил вероопределение о двух природах во Христе; Шестой (680 г.) — о двух волях и действиях во Христе; Седьмой (787 г.) — об иконопочитании. Хотя соборные вероопределения

обладают непререкаемым авторитетом, тем не менее, в прошлом имели место случаи их дополнения и разъяснения. Так, например, Второй Вселенский Собор дополнил и даже видоизменил текст Символа веры Первого Собора, а Пятый и Шестой Соборы дополнили христологические определения Третьего и Четвертого Соборов. Подобного рода непогрешительные дополнения и разъяснения, в случае необходимости, могут появляться и в будущем[82].

Шестой Вселенский Собор своим вторым правилом утвердил догматические тексты и постановления, встречающиеся в правилах святых Апостолов, (12-ти) святых отцов и 9-ти древних Поместных Соборов: Анкирского (ок. 314 г.), Неокесарийского (между 314—319 гг.), Гангрского (между 361—370 гг.), Антиохийского (341 г.), Лаодикийского (ок. 363—370 гг.), Сардикийского (347 г.), Карфагенского (419 г.). Константинопольского (394 г.) и Карфагенского (ок. 256 г., при священномученике Киприане)[83].

В догматическом отношении важны постановления Поместных Константинопольских Соборов: Собор 879—880 гг., при святом Патриархе Фотии, провозгласил неизменность Никео-Константинопольского Символа веры и анафематствовал всех, кто его видоизменяет. По своему составу этот Собор был Вселенским. На нем присутствовало 383 епископа, были представлены все пять патриархатов, включая Римский. Легаты папы подписали постановления Собора, в то время как в Римской империи получало распространение учение о *filioque*.

Собор 1156—1157 гг. изложил учение о Евхаристии. Соборы 1341, 1347 и 1351 гг. изложили учение о нетварности Божественных энергий, посредством которых человек соединяется с Богом. В основание соборных определений лег Святогорский Томос 1339 г., составленный святителем Григорием Паламой. Основные богословские положения этих Соборов вошли в Синаксарий Постной Триоди. Это свидетельствует о всеправославном церковно-богослужебном признании догматической важности данных соборных определений[84].

2. Исповедания веры

Исповедания веры составлялись обычно с целью более полно изложить отдельные положения вероучения, содержащиеся в Символе веры, или же чтобы сформулировать учение Церкви по вопросам, вызывающим споры. По указанным причинам исповедания, как правило, пространнее Символа веры и нередко носят полемическую окраску. Исповедания никогда не употреблялись в литургической практике Церкви.

Древнейшее Исповедание веры принадлежит святителю Григорию Неокесарийскому[85]. Оно было составлено около 260—265 гг. Это Исповедание было хорошо известно отцам IV в., в частности, святому Афанасию Великому, и использовано им в полемике с арианами, т.к. в нем ярко выражена вера в

несозданность Лиц Святой Троицы. Исповедание было одобрено Шестым Вселенским Собором. Неизвестно, чтобы оно когда-либо служило в качестве крещального Символа в Неокесарийской - Церкви, хотя и пользовалось здесь особым авторитетом.

Сохранились исповедания веры и других древних святых отцов, например, святителя Василия Великого, направленное против ариан; святого Афанасия Синаита, представляющее собой краткий катехизис; святого Софрония, Патриарха Иерусалимского, — о Святой Троице и двух естествах Христа, одобренное Шестым Вселенским Собором.

Среди документов, одобренных Константинопольским Собором 1351 г., важно Исповедание веры святителя Григория Паламы, в краткой и совершенной форме выражающее общецерковное учение по всем основным богословским вопросам — как древним, так и рассмотренным на Соборе 1351 г.

Важным догматическим текстом поздневизантийского периода является Исповедание веры святителя Марка Ефесского, прочитанное им на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439—1440 гг. Исповедание в яркой полемической форме выражает православное учение, особенно по спорным вопросам, разделяющим нас с римо-католиками (об исхождении Святого Духа, о главенстве папы и т.д.)[86].

Так называемый Апостольский Символ является древней переработкой крещального Символа Римской Церкви III—V веков. Он был написан на латинском языке. Современная его редакция восходит к VI—VIII вв. Впервые он становится достаточно известным на Востоке только после ферраро-Флорентийского лжесобора, где латиняне пытались опереться на греческий перевод Символа, чтобы обойти вопрос об исхождении Святого Духа[87]. Учение о Святом Духе здесь ограничивается словами «верую в Духа Святого». Очевидно, что данный Символ не может по своей недосказанности и продолжительной неизвестности на Востоке считаться авторитетным Исповеданием Православия.

Исповедание веры, известное под именем Символа веры святителя Афанасия Александрийского, несомненно, ему не принадлежит. Это подтверждает латинский текст оригинала и неизвестность его до XIII в. на Востоке, не Афанасиева терминология, более позднее учение о Христе, отсутствие в творениях святителя Афанасия ссылок на данный Символ и т.д. Наиболее вероятно, что он был составлен в VI—VII вв. на юге Франции. В нем достаточно хорошо изложено учение о Христе. Учение о Святой Троице здесь раскрывается в духе латинской традиции, в которой Божественная Сущность довлеет над Лицами. Началом Святой Троицы Исповедание признает не Личность Отца, как восточные Символы веры, а Единого Бога в Троице. Это типичное августиновское богословие, которое, по замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), породило впоследствии *filioque*. В западных редакциях IX—XI

вв. данный Символ действительно содержит учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына[88]. Символ не был рассмотрен ни одним Вселенским Собором, а поэтому не имеет общецерковного значения, хотя и через греческие переводы (без *filioque*) вошел в издания славянской Псалтири, начиная с XVII века, когда в России усилилось латинское влияние[89].

VII. КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКИ

Историю православной догматики можно разделить на три эпохи.

1. Эпоха до Вселенских Соборов.
2. Эпоха Вселенских Соборов.
3. Эпоха после Вселенских Соборов.

1. Эпоха до Вселенских Соборов

Господь Иисус Христос и Апостолы благовествовали Евангелие Царствия не «в премудрости слова», не в философских понятиях, а на общедоступном и образном языке своего народа. Но немудрое Божие премудрее человеков (1 Кор. 1, 25). В простых словах Писания сокрыта бездна Божественной Премудрости. И если для обращения к вере иудеев и язычников требовалась не столько убедительность в словах, сколько явление духа и силы в чудесах, творимых именем Христовым (1 Кор. 2, 4—5), то между христианами Апостолы проповедовали глубочайшие истины Откровения, которые мы находим в Писании. «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, — пишет Апостол, — но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем Премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2, 6—7).

Ранняя Церковь — община харизматиков, верующих, наделенных «чрезвычайными» дарами благодати и соответствующей глубиной ведения истин Откровения. Но, будучи людьми простыми и неучеными (1 Кор. 1, 26—30), христиане первенствующей Церкви не имели внутренней потребности в выражении своей веры в определенных богословских понятиях или в какой-либо наукообразной системе. Проф. В.В. Болотов пишет: «Во времена Апостолов и ближайшие к ним для богословия не было повода. В писаниях апостольских сохранилось достаточно отдельных случаев, из которых мы знаем, как совершалось крещение. Прозревали во внутреннее человека, оценивали серьезность заверения в намерении жить по вере в пришествие Христа и на этом основании крестили, не пускаясь в какие-либо длинные оглашения... уяснение же учения о Христе предоставлялось дальнейшему времени пребывания в Церкви»[90].

Святой евангелист Лука возвещает, что у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа (Деян. 4, 32). Однако этот «золотой век» христианской эры

не был безмятежным. Еще при жизни Апостолов в церковной среде возникают ереси иудейского и языческого толка. Например, Апостол Иоанн говорит о появлении секты николаитов и других многочисленных «антихристах» (Откр. 2, 14; 1 Ин. 2, 15), а Апостол Павел не раз предупреждает удаляться от тех, кто распространяет «иудейские басни» (1 Тим. 1, 4; Тит. 1, 14; Ср. 2 Пет. 2). Евангелист Лука, в свою очередь, сообщает, что многие начали составлять описания жизни и учения Спасителя, очевидно, апокрифического характера[91] (Лк. 1, 1—4). Возникновение разномыслии заставило Церковь глубже вдуматься в основы своей веры, чтобы дать надлежащий ответ о своем уповании (1 Пет. 3, 15).

Первыми врагами христианства явились иудействующие и гностики. Первые навязывали ту мысль, что христианство не принесло в мир ничего существенно нового в сравнении с иудейством; вторые отвергали реальность Воплощения. В те времена единственным способом борьбы Церкви с ересями было обличение их на основании новозаветных писаний и церковных традиций. Сочинения мужей апостольских по форме и содержанию еще очень близки к книгам Нового Завета, особенно к посланиям Апостолов. Однако в посланиях самого значительного писателя из мужей апостольских святого Игнатия Антиохийского уже разрабатываются темы христологическая и еклесиологическая[92].

Развитие богословия как науки начинается приблизительно с середины II в., когда во время гонений на Церковь со стороны Римского государства христианские апологеты составляют трактаты в опровержение язычества и его враждебной христианству философии. С философами нужно было вести полемику на языке философов. Необходимо было на «научном» языке своего времени изложить христианское вероучение и показать его превосходство перед языческой философией.

Потребность в осмыслении христианской веры возникла и внутри Церкви, которая начала пополняться выходцами из образованных слоев общества. Люди такого рода, будучи воспитаны на классической философии, не могли довольствоваться одним религиозным чувством и простой верой, но желали напитать христианской истиной и свой разум. В христианстве они желали видеть стройную научную систему вероучения по типу уже существовавших философских систем.

Многие святые отцы и учителя Церкви, получившие классическое образование, с почтением относились к науке и философии, считая их полезными подготовительными средствами для уразумения Божественной Премудрости. Например, Климент Александрийский считал, что философия должна быть «служанкой» веры: «Философия нужна была грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии, как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Она была «детоводителем» (Гал. 3, 24) эллинизма ко

Христу — тем же, чем и Закон для евреев»[93]. Подобных же взглядов придерживался святой мученик Иустин Философ, считавший, что разум и Откровение не противоположны и не чужды друг другу: «Мы имеем нечто схожее с содержимым уважаемыми поэтами и философами, нечто же полнее и достойнее — Бога»[94]. Св. Иустин первым из христианских мыслителей воспользовался научным методом и языком философии для защиты христианских истин. Церковные писатели этого времени предупреждали, что в классической философии проблески истины рассеяны среди множества заблуждений, поэтому философия должна быть только вспомогательным средством в познании Божественной истины. Например, Ориген советует своему ученику Григорию (будущему епископу Неокесарийскому) при ознакомлении со светскими науками и философией в то же время неопустительно с глубокой верой и вниманием изучать Писания. Тогда откроется перед ним глубочайший и для многих сокрытый его смысл[95].

В конце II века в Александрии и Карфагене, а в III в. в Антиохии и Эдессе появляются христианские катехизические школы, которые вскоре становятся богословскими центрами. В этих школах наряду с христианским вероучением в качестве вводного курса изучались лучшие образцы языческой философии. Философские знания и методы использовались для осмысления христианских истин, что в целом способствовало развитию догматической науки. Но имели место и крайности. Стремление богословов изложить с полной ясностью для рассудка таинственное и непостижимое в Откровении нередко приводило к принижению тайн веры и произвольным толкованиям Писания в богословских трактатах. Некоторые христианские мыслители (Климент Александрийский, Ориген, отчасти Блаженный Августин) находились под сильным влиянием языческой философии, что явилось причиной искажения ими отдельных положений христианского вероучения.

Итак, 1-й период — время становления богословия как науки, когда впервые христиане использовали философскую терминологию и научный метод для защиты своего вероучения. В этот период христианские апологеты разрабатывали ряд важных богословских тем. Например: святой Иустин философ и Климент Александрийский — о значении разума в богопознании; святой Ириней Лионский и Тертуллиан — о Священном Предании и о Святой Троице; святитель Киприан Карфагенский — о единстве Церкви; Ориген предложил целую богословскую систему.

Из догматических сочинений этого периода отметим только два.

1. «Строматы» Климента Александрийского. Автор пытается представить христианскую истину основой всех известных ему философских учений и с помощью тканей, ковры) философского знания раскрыть *αταμωρτσ ατ* «ткани» (греч. — богатство самой христианской истины. В общем он достигает

поставленной цели, но иногда философский элемент получает в его сочинении перевес в ущерб вере[96].

Здесь мы еще не найдем систематического изложения догматов. В сочинении перемежаются истины догматические, нравственные, философские и исторические. Достоинство сочинения в том, что это первый довольно полный опыт собрания догматов и, что важнее всего, научного их исследования и изъяснения.

2. Трактат Оригена «О началах» является первым и выдающимся опытом систематического изложения догматов (о Святой Троице, о творении, о Воплощении, о благодати, о Суде и воздаянии), во многом отвечающим научным требованиям. Но, находясь под влиянием неоплатонизма, Ориген во многих догматических вопросах вступает в явное противоречие с Откровением, что в более поздние времена дало начало многим еретическим течениям. Ориген и его сочинения были осуждены рядом Соборов и окончательно — Пятым Вселенским Собором 553 года. Несмотря на это, влияние его системы на развитие всего последующего богословия было очень значительным.

3. Эпоха Вселенских Соборов

Это — время наиболее оживленной догматической деятельности Восточной Церкви. Догматические споры велись в основном о личности Христа. Кто Он, Воплотившийся Бог или только духоносный человек, и как соединены в Нем две природы — Божественная и человеческая. На Вселенских Соборах были сформулированы догматические определения о Единстве Существа и Троичности Лиц в Боге и о Христе Спасителе как Истинном Боге и одновременно Истинном Человеке. Не менее остро с середины VIII до середины IX в. стоял вопрос о почитании святых икон, получивший положительное разрешение на Седьмом Вселенском Соборе.

В ходе догматической борьбы оттачивалась единая богословская терминология, позволившая представителям различных богословских школ говорить на одном языке. В этом велика заслуга каппадокийских отцов: святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, а позднее — Леонтия Византийского и святого Максима Исповедника.

Важны следующие богословские трактаты этого периода:

«Пять слов о богословии» святого Григория Назианзина, где раскрывается учение о Святой Троице.

«Шестоднев» святителя Василия Великого и «Об устройении человека» святителя Григория Нисского, где содержится учение о творении Богом мира и о природе человека.

«О жизни Моисея Законодателя» и комментарий на книгу «Песнь Песней»

святителя Григория Нисского, а также «Ареопагитики» и комментариев на них святого Максима Исповедника раскрывают тему о богопознании.

«Слово о Воплощении Бога Слова» святителя Афанасия Великого и три послания святого Григория Назианзина против Аполлинария — о двух природах во Христе и спасении человека, понимаемом как его обожение.

«Диспут с Пирром», «О двух волях Христа, Бога нашего» и ряд писем святого Максима Исповедника — о двух волях и действиях в Богочеловеке.

«Три слова против отвергающих иконы» святого Иоанна Дамаскина и три книги «Отвержений» преподобного Феодора Студита — об иконопочитании.

А. СИСТЕМАТИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

Некоторые святые отцы данной эпохи оставили систематические сочинения по богословию, которые имели значение для развития догматики как научной дисциплины. К ним следует отнести:

1. Катехизические поучения святителя Кирилла Иерусалимского. В них скорее в проповедническом стиле, чем научно и систематически, излагаются догматы, содержащиеся в каждом члене Символа веры Иерусалимской Церкви, также учение о Таинствах Крещения, Миропомазания и Евхаристии. Догматы раскрыты недостаточно полно и без строгого разграничения с другими христианскими истинами.
2. «Большое огласительное слово» святителя Григория Нисского содержит глубокое изложение догматов: о Святой Троице, о Воплощении, о Крещении, о Евхаристии и призвании человека.
3. «Сокращение Божественных догматов» Блаженного Феодорита — краткий очерк христианской догматики, подкрепляемый преимущественно библейскими текстами. Кирский святитель в своем сочинении не касается многих догматических вопросов.
4. «Точное изложение православной веры» святого Иоанна Дамаскина является определенной вершиной в плане систематизации вероучения. Святой Иоанн стремился изложить учение прежде живших отцов[97] и сделал это творчески. Однако и здесь материал собран очень неравномерно, основное внимание уделено учению о Христе, рассматриваются только два Таинства — Крещение и Евхаристия, почти ничего не сказано о Церкви, отсутствует строгий порядок в повествовании. Влияние системы святого Иоанна было велико во всем христианском мире.

4. Эпоха после Вселенских Соборов

После Вселенских Соборов догматическая деятельность в Византии не угасала[98]. Православную мысль в этот период волновали в основном следующие проблемы.

1. Вопрос о Евхаристии, который был решен на Константинопольских Соборах 1156—1157 гг. Главным деятелем, подготовившим решения, был святитель Николай Мефонский. Соборы постановили, что Евхаристия — это Бескровная, однако действительная Жертва, единая с принесенной на Голгофе. В Евхаристии Богочеловек Иисус Христос является одновременно и Первосвященником, приносящим в жертву Свое человечество Всей Святой Троице, и Жертвой, что соответствует словам молитвы, читаемой священником перед Херувимской песнью: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый»[99].

2. Вопрос о природе благодати, освящающей человека, был рассмотрен на Поместных Константинопольских Соборах середины XIV в. Главным защитником Православия на этих Соборах явился святитель Григорий Палама, проповедник учения об обожении человека. Основной труд святителя Григория — «Триады». Предшественником святителя Григория, воспевшим соединение Бога с человеком и озарение человека нетварным Божественным Светом, был святитель Симеон Новый Богослов. Он написал «Божественные гимны» и «Слова».

В 1054 г. произошло отделение Западной Церкви от Восточной, вследствие чего обострилась полемика византийских богословов с римо-католиками. Из полемических сочинений греческих отцов важны следующие: «Мистагогия» святого Патриарха Фотия, «Триады» святителя Григория Паламы и сочинения святого Марка Ефесского. Рядом Соборов были осуждены последователи унии с Римом. Захват Константинополя турками в 1453 г. ознаменовал окончательное падение Византии и пагубным образом сказался на состоянии греческих богословских школ. Уровень образования и творческая активность греческих богословов резко падают.

В 1517 г. западное христианство раскололось на два враждебных лагеря: католиков и протестантов. Упадок богословской образованности на Востоке способствовал проникновению сюда западных схоластических идей. По мнению исследователей, «это был период глубокого отрыва от святоотеческого предания в богословии (хотя и не в литургической жизни Церкви) и вместе с тем понижения уровня богословия при всем внешнем развитии богословской науки и учености»[100].

В это время на Востоке и в России богословы составляют многочисленные исповедания веры, на которых в той или иной мере сказалось инославное влияние[101]. Только в XIX в. начинается постепенное освобождение восточной богословской мысли от западного влияния и возвращение к преданию отцов.

Из современных догматических сочинений греческих авторов известны следующие.

Иоанн Кармирис. Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви, I—II тома. Афины, 1952—1953 гг.

Синописис догматического учения Православной Кафолической Церкви. Афины, 1957 г.

Проф. П. Требелас. Догматика Православной Кафолической Церкви, I—III тома. Афины, 1959—1961 гг.

Проф. Андрей Феодору. История догматов. Афины, 1963 г.

Проф. Константин Скутерис. Христология в Предании Соборов. Леван, 1987 г.

Доктор архимандрит Иустин Попович (Сербская Православная Церковь) написал три тома Догматики (Белград, 1978—1980 гг). Это сочинение находится в большой зависимости от более ранних догматических Курсов русских авторов: митрополита Московского Макария и епископа Каневского Сильвестра.

5. Русская школа догматистов

Русская богословская школа получила свое начало в 1631 г. при основании Киевской Духовной Академии архимандритом Петром Могилой (впоследствии Киевский митрополит). Митрополит Петр и его коллеги, возглавившие Академию, получили свое образование в католических школах, где процветала схоластика (схоласты стремились с помощью методов философии Аристотеля доказать истинность догматов). Это был заведомо ложный подход, т.к. истинность догмата постигается через веру, в опыте духовной жизни, а не рассудочным путем. Схоластика надолго становится характерной чертой русской богословской мысли и тормозит развитие отечественного богословия. Академические богословские центры России получили научную организацию только в начале прошлого века[102]. По словам проф. Н.Н. Глубоковского, русскому богословию, как недавно зародившемуся, «приходилось больше собирать и усвоить, чем творить и обогащать. Тем не менее оно постепенно разрасталось по всем разветвлениям и научно укреплялось», всеща сохраняя отличительный облик в своей православное и под натиском западных влияний. Важнейшей дисциплиной в системе отечественного богословского образования всеща являлось Догматическое богословие, раскрывающее принципиальные основы православно-христианской веры[103].

В начале XIX в. начинается постепенный возврат русского богословия от схоластики к отцам. Вдохновителем этого направления был выдающийся русский богослов митрополит Московский Филарет (Дроздов).

Из отечественных систематических трудов по Догматике следует отметить три крупных сочинения.

1. **«Православно-догматическое богословие» митрополита Московского Макария (Булгакова).** Это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала. В этой работе митрополит Макарий не был вполне самостоятельным. Симфонию библейских текстов и свод отеческих цитаций он мог найти у западных авторов... Важно было, однако, уже то, что впервые такой богатый материал был изложен по-русски. Недостаток сочинения в том, что автор не смог освободиться от уз схоластики. Для него догмат — законченная теоретическая формула, которая должна быть логически обоснована и в принудительном порядке принята. Отсюда сухость и безжизненность сочинения, натянутость доказательств[104].

2. В **«Православном догматическом богословии» архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский)** стремится показать внутреннее единство и преемственную непрерывность догматического учения Церкви. Однако автор не вполне смог осуществить свой замысел. По замечанию проф. Н.Н. Глубоковского, архиепископу Филарету не удалось показать движение восточной богословской мысли. Вместе с тем, в сравнении с Догматикой митрополита Макария, это сочинение является значительным шагом вперед, как более глубокое по содержанию[105].

3. Задачу представить подлинно историческое развитие догматической науки берет на себя **епископ Каневский Сильвестр (Малеванский)**, ректор КДА, в своем колоссальном по объему труде **«Опыт православно-догматического богословия»**. Здесь показывается, что догматические формулы были выработаны постепенно в результате напряженной деятельности богословской мысли отцов. По своему внутреннему содержанию догматы предстают как богооткровенные истины, глубоко связанные между собой. Все эти достоинства «Опыта» далеко не безусловны[^] но в целом труд еп. Сильвестра научный и живой[106].

Этими сочинениями, безусловно, не исчерпываются все достижения русской богословской науки[107].

Бурные события нашей гражданской истории в начале текущего столетия прервали естественный ход развития русской богословской школы. Выдающимися представителями святоотеческого направления в Догматике за рубежом в середине XX в. были протоиерей Г. флоровский и В.Н. Лосский. Труд последнего **«Мистическое богословие Восточной Церкви»** получил всеобщее признание в Православной Церкви. Дополнением к этому сочинению служит **«Догматическое богословие»** — курс лекций В. Лосского, посмертно изданный его учениками. Автор, не вдаваясь в историю богословских споров, смог в кратком и в то же время очень емком изложении показать глубину и единство богословской мысли святых отцов разных эпох. В основание всей догматической системы В. Лосского легло учение о Божественных энергиях святого Григория Паламы. Это сочинение воспринимается как живое свидетельство Православия. В сравнительно небольшом по объему курсе, конечно, нельзя было одинаково

полно осветить все вопросы догматики. Некоторых важных догматических тем автор касается только вскользь (например, учения о Таинствах). В данном сочинении заметно влияние предшествовавших трудов прот. Георгия Флоровского и меньше — «Догматики» епископа Сильвестра.

VIII. ПОНЯТИЕ О БОГОПОЗНАНИИ

1. Естественный и сверхъестественный пути богопознания

Человек сотворен для богообщения и богопознания. Апостол возвещает, что Бог от одной крови... произвел весь род человеческий... дабы они (люди) искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы. Им живем, и движемся, и существуем... (Деян. 17, 26—28)

В контексте Библии познать нечто — значит изведать на опыте. Так познаются страдания (Ис. 53, 3) и грех (Прем. 3, 13), война (Суд. 3, 1) и мир (Ис. 59, 8), добро и зло (Быт. 2, 9, 17). Познание[1] в этом смысле всегда сопровождается некими глубокими изменениями в личности познающего. Познать кого-нибудь — значит вступить с ним в личные отношения, в той или иной мере приобщиться к жизни другой личности.

Познать Бога — божественный призыв, обращенный к человеку, откликнуться на него — значит приобщиться к жизни Самого Бога: сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин. 17, 3). Богопознание не является каким-то единичным актом, а есть бесконечный процесс возрастания человека в благодати и истине, ибо «совершенство и самых совершенных... несовершенно»[2].

Имеются два различных образа богопознания: естественный и сверхъестественный. Преподобный Феодор дает им следующее определение: «Из здешних наземных познаний одно бывает по естеству, а другое сверх естества. Что есть это второе, явно будет из первого. Знанием естественным называем мы то, которое душа может получить через исследование и взыскание, естественными пользуясь способами и силами, о творении и Виновнике творения, разумеется, сколько это доступно для связанной с веществом души.

А сверхъестественное знание есть то, которое привходит в ум путем, превышающим его естественные способы и силы, или в котором познаваемое сравнительно превышает ум, связанный с плотью, так что такое познание свойственно уму бестелесному. Бывает же оно от единого Бога, когда найдет Он ум очищенным от всякого вещественного пристрастия и объятый Божественной любовью»[3].

Естественное познание может иметь и непросвещенный Христовой верой, а сверхъестественное — в исключительных случаях, по смотрению Божию. При этом естественные силы у просвещенного и непросвещенного различны: «у просвещенного они в гораздо лучшем и высшем состоянии находятся, нежели у

непросвещенного»[4].

А. ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

Стремление к Богу вложено в человеческое естество. Еще Тертуллиан говорил, что «душа по природе христианка». «Познание о том, что Бог есть, Он Сам насадил в природе каждого, — пишет святой Иоанн Дамаскин, — и самое создание мира, его сохранение и управление возвещают величие Божества (Прем. 13, 5). Сверх того, Бог, сперва через Закон и пророков, потом через Единородного Сына Своего Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, сообщил нам познание о Себе, какое мы можем вместить... Он, как всеведущий и промышляющий о благе каждого, то, что нам потребно знать, открыл нам, а чего не можем понести, о том умолчал»[5]. Священное Писание и святоотеческая традиция утверждают, что стремиться к единению с Богом (а значит, и к богопознанию) для человека так же естественно, как естественно оленю бежать к источнику воды (Пс. 41, 2), ибо только в силу своей причастности Творцу, мы живем, и движемся, и существуем (Деян. 17, 28). «Из многих и великих даров, которые мы получили и получим еще от Бога и которых числа и великости никто изречь не может, дар наибольший и наипаче свидетельствующий о Божием к нам человеколюбии есть наше к Нему стремление и сродство с Ним», — говорит святитель Григорий Богослов[6].

Творение видимого мира и человека является осуществлением во времени вечной мысли Божией. Вселенная есть Откровение вечных божественных идей. Красота, разнообразие и гармония, целесообразность и закономерность жизни, наблюдаемые в мире, как бы зовут человека к познанию Творца: Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их (Пс. 18, 2—4). Так Священное Писание свидетельствует об универсальности естественного Откровения. Каждый человек указанным путем может приходить к мысли о Боге, ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы (Рим. 1, 20). Посему подлинно суетны по природе все люди, — говорится в книге Премудрости, — у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов... творения Божий. Если, пленясь их красотой, они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо Он, Виновник красоты, создал их. А если удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, Кто сотворил их, ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их (Прем. 13, 1—5). Вселенная для святителя Василия Великого является неким училищем, в котором разумные души научаются боговедению[7]. Не познать Творца из созерцания мира — это значит ничего не видеть в ясный полдень[8].

Святой Иоанн Дамаскин поясняет, как, рассматривая мир, человек убеждается в бытии Бога: «И самый состав, сохранение и управление тварей показывают нам, что есть Бог, Который все это сотворил, содержит и обо всем промышляет. Ибо каким бы образом могли враждебные между собой стихии, как-то: огонь, вода, воздух, земля — соединиться для сохранения одного мира и пребывать в совершенной нераздельности, если бы некая всемогущая сила не соединила их и не сохраняла их всеца нераздельными?...

Кто все это соединил и разделил? Кто сообщил им движение и стремление непрестанное и беспрепятственное? Не художник ли это, положивший всем вещам закон, по которому все делается и все управляется? Кто же этот художник? Не Тот ли, Который все это сотворил и привел в бытие? Мы не можем приписать такой силы слепому случаю, ибо пусть это произошло от случая, но кто привел все в такой порядок? Уступим, если угодно, и это случаю, кто же соблюдает и сохраняет по тем же законам, по которым все создано? Кто-либо другой, конечно, а не слепой случай. Но кто другой, как не Бог?»[9] «Так от видимого возвел нас к Богу благодарованный и всем врожденный разум — сей первоначальный в нас и всем данный закон!»[10]

Еще глубже можно приблизиться к тайне божественного бытия, если остановиться на рассмотрении человеческой природы, сотворенной по образу и подобию Божию. Человек соединяет в себе духовное и телесное начала, мир видимый и невидимый. В творении человека как ни в чем другом проявились премудрость и всемогущество Творца: «Если внемлешь себе (т.е. если ты ведешь внимательную жизнь), — пишет святитель Василий Великий, — ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, потому что и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами»[11].

Познание Бога из Его творений святые отцы считали начальным и ограниченным, приводящим нас к самому общему представлению о Боге как Творце и Промыслителе вселенной. История человечества показывает, что немногие смогли этим путем достичь боговедения. Путь восхождения к Богу через созерцание величия Божиих творений осложнен тем, что после грехопадения человека мир, в котором мы живем, уже не представляет собой прежней гармонии. Грехом внесен разлад во вселенную и в природу человека. В настоящем мире мы видим не только отблески божественной красоты, но также взаимную вражду тварей, грех и страдания в человеческом обществе, печать тления и разрушения на всем существующем. Поврежденный грехом человеческий ум не только малоспособен к богопознанию, но, как ослепленный

грубой чувствительностью, весьма склонен к неверию. Необходимо просвещение свыше, чтобы познать в творениях Творца.

Святитель Григорий Палама считает, что с момента Воплощения - Бога Его не следует искать вовне, в явлениях этого мира. Во Христе мы имеем полноту Откровения, выраженного в Священном Писании. Таким образом, новая, более высокая, ступень в богопознании достигается на пути христианской жизни, руководство к которой следует искать в словах Священного Писания и в творениях святых отцов. «Ибо Писание Святое открывает Божий свойства, и волю Его святую, и преславные дела Его; отцы святости и учителя все изъясняют писаниями и поучениями своими и тако руководствуют нас к познанию Божию и почитанию», — пишет святитель Тихон Задонский[12].

Однако в той мере, в какой человек поучается в Писаниях своими силами, приобретаемое им ведение остается естественным и весьма ограниченным, поэтому святой Симеон Новый Богослов обличает тех, «которые говорят и думают, что знают Сущую Истину, Самого Бога, из внешней мудрости и из писмен изучаемых, и что сими средствами они стяжевают познание сокровенных тайн Божиих, которые открываются только Духом. Ибо если никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть (Мф. 11, 27) глубины сии и сии тайны... то кто из мудрых, или риторов, или ученых (кроме тех, которые при сем очистили ум свой высшей философией и подвижничеством и имеют душевные свойства свои истинно обученными) может без Откровения от Господа одной мудростью познать сокровенные тайны Божии?»[13] Святитель Тихон Задонский также пишет, что «к познанию Божию нужно Откровение. Слово Божие проповедует Бога, но Бога без Бога познати не можем. Слеп и темен разум наш есть: требует просвещения от Самого Того, Который из тьмы производит свет. Надобно убо светильнику Божия слова внимати, но просвещения от Самого Бога просить: надобно тьме вышеестественным светом прогнаться. Святое Писание есть светильник нам, но потребно внутреннему оку открыться, дабы возмогло видеть светильник сияющ... Откуда пророк молился: «Открый очи мои, и уразумею чудеса от закона Твоего» (Пс. 118, 18)»[14]. Знать о Боге и знать Бога, как известно, — различные вещи.

Б. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ БОГА

Такого рода познание подается человеку в непосредственном Откровении, наитием Духа Святого. «Бог многократно и многообразно» открывался ветхозаветным и новозаветным святым. В Откровении имеются различные ступени. Все ветхозаветные Откровения, согласно мнению святого Исаака Сирина, относятся к первой ступени: «Есть две ступени в Божественных Откровениях. Во-первых, видения — Откровения в образах. Даже чувственные видения, как Неопалимая купина. Или духовные видения, как Лестница Иакова.

Иногда в восхищении Духа. Таковы и прозрения пророков, и та мудрость, о которой говорит Апостол Павел (Кол. 1, 9; Еф. 1, 17—19). И наконец — вещие сны. Все эти Откровения имеют педагогический смысл (воспитательное значение). Это только знаки и символы...

Во-вторых, умные Откровения — они бывают без образов и выше всякого образа и слова — несоизмеримы с разумением. Именно таковы молитвенные созерцания. «Для предметов будущего века нет прямого и собственного именованья. О них возможно только некое простое ведение — выше всякого слова, всякой стихии, образа, цвета, очертания и всякого сложного имени» (святой Исаак здесь ссылается на Ареопагитики)... Бывают эти откровения внутри (души), — не показываются, как нечто внешнее, но ощущаются и переживаются в самом себе. Преуспевшие начинают созерцать и красоту своей собственной души, и она во сто крат блистательней светлости солнечной... и не знает подвижник, в этом ли он еще мире... Спускается облако Божией славы... И человек видит Бога потому, что он в Нем уже и Божия сила в нем действует»[15].

Существенное различие ветхозаветных и новозаветных Откровений состоит в том, что в Ветхом Завете благодать действовала на человека сонне, не могла быть усвоена ветхозаветными святыми, т.к. до пришествия Спасителя наша природа была еще не возрождена. В этом смысле Духа Святого еще не было в мире, потому что Иисус еще не был прославлен (Ин. 7, 39). Со дня Пятидесятницы Утешитель пребывает в Церкви и доступно стяжание Божественной благодати. Христос освятил в Себе наше естество, поэтому перед человеком и открыты новые возможности в богопознании, нежели в ветхозаветные времена. Там были образы и символы истины, а здесь — Сама Истина.

Святой Григорий Синаит пишет: «Православие неложное есть истинное ведение видимых и невидимых вещей: видимых — чувственных; невидимых — мысленных, разумных, духовных, Божественных.

Предел Православия есть чисто ведать два догмата веры — Троицу и Двоицу: Троицу неслиянно и нераздельно созерцать и ведать, Двоицу — два естества во Христе в едином Лице, т.е. единого Сына исповедать и ведать...»[16] В другой главе он учит о том же самом более подробно: «Есть восемь главных предметов созерцания: первый — Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, Причина всего сущего, Троичное единое и пресущественное Божество; второй — чин и стояние умных сил; третий — составление видимых вещей (т.е. божественные идеи и изволение о всем сотворенном); четвертый — домостроительное снисхождение Слова; пятый — всеобщее Воскресение; шестой — страшное Второе Христово Пришествие; седьмой — вечная мука; восьмой — Царствие Небесное. Четыре первые — прошедшие и совершившиеся, а четыре последние — будущие и еще не проявившиеся, ясно, однако же, созерцаемые и

признаваемые стяжавшими благодатью полную чистоту ума. Приступающий к сему без света благодати да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи опутываем фантазиями и мечтающий»[17]. Это слово святого Григория ясно свидетельствует о том, что догматы христианской веры (о Святой Троице, об Ангелах, о бытии мира, о Воплощении и подвиге Христа, о Воскресении, о Втором Пришествии Христовом, о вечных муках и Царстве Небесном), приоткрытые в Священном Писании, в полноте познаются только в опыте благодатной жизни.

Святые отцы предостерегают, что не следует преждевременно искать высоких созерцаний. Те, кто поддался искушению домогаться духовных дарований прежде очищения души от страстей, «приобрели себе гордость и падение»[18].

2. Нравственные условия богопознания

Евангельская заповедь: блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5, 8) — ясно указывает на прямую зависимость способности к боговидению или богопознанию от нравственного состояния человека. Богопознание возможно только при условии нравственной чистоты, т.к. в лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху (Прем. 1, 4). Преподобный Иоанн Лествичник пишет, что «совершенство чистоты есть начало богословия»[19].

Мир множественен. Когда человек пленяется миром, то воспринимает все многообразие страстей, действующих в нем, и утрачивает свою целостность: его разум блуждает повсюду, развлекаясь всевозможными помыслами, душа колеблется многочисленными страстями, тело придается излишествам. Но еще древние говорили: «Подобное познается подобным». Познать единого Бога можно только став единым. «Когда душа становится совершенно простой, единой и богоподобной, она находит Благо — воистину простое и беспредельное», — учит святой Григорий Нисский[20].

Чтобы избавиться от хаоса страстей, необходимо прежде всего отвращение от — изменение ума, перемена мыслей). *Νεαίνω* — грех, или покаяние (греч. случайно Спаситель начал Свою проповедь с призыва к покаянию (Мф. 4, 17). Преподобный Иоанн Лествичник определяет покаяние как «завет с Богом об исправлении жизни»[21]. Покаянием, путем подвижнической жизни человек возвращается от рассеяния страстей, «из состояния противоестественного в состояние естественное»[22], постепенно восстанавливает целостность своего естества. По мере приближения к Богу яснее осознается собственное несовершенство, поэтому «покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучшить спасение. И нет предела усовершению...»[23]

Конечно, одних природных сил человека для соединения с Богом недостаточно. «Человек совершает дело своего спасения с помощью благодати Божией»[24].

Благодать сопровождает христианина на всем его жизненном пути. Она освящает нашу природу в Таинстве Крещения и соединяет нас в единое тело с обоженным Телом Спасителя в Таинстве Евхаристии. Безусловно, в единении с Богом не может быть ничего механического или магического. Великий источник благодати — Таинства Церкви окажутся не только бесплодны, но будут «в суд и осуждение», если принимать их без веры и недостойно. Благодать и свобода человека проявляются одновременно, во взаимодействии. «Как благодать Божия, — пишет святой Григорий Нисский, — не может обитать в душах, уклоняющихся от своего спасения, так и человеческая добродетель сама по себе недостаточна, чтобы возвысить до совершенства души, чуждые благодати... Праведность дел и благодать Святого Духа, соединяясь вместе, наполняют блаженной жизнью душу, в которой они отождествляются»[25]. Благодать преобразует падшее естество, дарует человеку сверхприродные силы для восхождения «горе».

Одним из действенных средств для стяжания Божественной благодати, по мысли святых отцов, является поучение в Священном Писании. «Всего же более, по мнению преподобного Серафима Саровского, должно упражняться в чтении Нового Завета и Псалтири... От сего бывает просвещение в разуме, который от того изменяется изменением Божественным.

Надобно так себя приобучить, чтобы ум как бы плавал в законе Господнем, которым руководствуясь должно устроить жизнь свою... Чтение слова Божия должно быть производимо в уединении для того, чтобы весь ум чтущего углублен был в истины Священного Писания и принимал от Бога в себя теплоту, которая в уединении производит слезы; от них человек согревается весь и исполняется духовных дарований, услаждающих ум и сердце паче всякого слова»[26].

Другими средствами для стяжания благодати служат пост, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро, но более всего молитва[27]. Молитва — непосредственное и личное предстояние перед Богом. Именно молитва помогает собиранию воедино сил души в духовном центре человека, именуемом в Писании сердцем. Из сердца исходят помышления добрые и злые (Мф. 12, 34—35; 15, 19; Мк. 7, 21). И все аскетическое предание христианского Востока утверждает, что сердце «есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь. Благодать сердцем проходит во все человеческое естество»[28]. За движениями сердца должен следить ум — высший элемент человеческого естества, являющийся той созерцательной способностью души, которой человек устремляется к Богу[29]. На высоких ступенях молитвенного делания благодать Божия возвращает ум подвижника и другие силы его души из состояния рассеяния и соединяет их с сердцем. Это и есть известный святоотеческий путь молитвенного делания: «нисхождения ума в сердце», αἰχμασίμω «хранения сердца умом», который приводит к [30], к

безмолвному предстоянию души перед Богом.

Столп исихастов святитель Григорий Палама говорит, что «исихия есть обращение и собирание ума в себе... обращение к уму всех душевных сил и действие их по уму (в согласии с ним) и по Богу»[31]. Когда подвижник весь таким образом собирается в молитве, то получает освящение свыше.

«Признак разумной души, — наставляет преподобный Серафим Саровский, — когда человек погружает ум внутрь себя и имеет делание в сердце своем. Тогда благодать Божия приосеняет его и он бывает в мирном устроении, а посредством сего и в премирном. В мирном, т.е. с совестью благою; в премирном же, ибо ум созерцает в себе благодать Святого Духа, по слову Божию: в мире место Его (Пс. 75, 3)»[32]. И в другом месте: «Когда же ум и сердце соединены будут в молитве и помыслы души нерассеяны, тогда сердце согревается теплотой духовной, в которой воссиявает свет Христов, исполняя мира и радости всего внутреннего человека»[33]. «Сила молитвы, — говорит святитель Григорий Палама, — совершает таинство нашего единения с Богом, ибо молитва есть связь разумной твари с ее Создателем»[34].

Молитва должна сопутствовать трудам в других добродетелях. Путь богопознания — путь исполнения заповедей Евангелия. «Кто хочет творить волю Его (Бога), тот узнает о сем учении, от Бога ли оно», — учит Христос (Ин. 7, 17). Поэтому, если хочешь со временем стать богословом и достойным Божества, то «соблюдай заповеди и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию»[35].

Высшее ведение Бога открывается, когда человек достигает любви к Богу и ближним, ибо всякий любящий рожден от Бога и знает Бога... потому что Бог есть любовь (1 Ин. 4, 7—8).

Любовь, согласно учению святого Исаака Сирина, есть плод молитвы[36]. «Любовь есть вместилище духовного и водворяется в чистоте души. Когда ум станет в области любви, тогда действует благодать, ум приемлет духовное созерцание и делается зрителем сокровенного»[37].

3. Вопрос о границах богопознания

А. ЕВНОМИАНСКАЯ ДОКТРИНА

Впервые вопрос о границах богопознания был поставлен в IV веке в связи с учением Евномия. Последний считал, что для разума никакого предела в богопознании не существует. Из философии Аристотеля он воспринял учение о божественной природе человеческого разума. Разум, имеющий одну природу с Богом, по мнению Евномия, может вполне познавать самые сокровенные глубины Божества — Божественную Сущность. Причем не только познавать Ее, но и выражать обычными для нас понятиями.

В этом пункте учение Евномия о богопознании переплетается с его теорией имен. Евномиане учили, что во время творения мира Бог всему присвоил определенные имена. Каким именем нарек Бог Свое творение, таким это творение и стало, поэтому в имени заключена сущность каждой вещи. Чтобы познать сущность какой-либо вещи, достаточно отбросить все случайные и второстепенные ее наименования и найти имя, данное ей при творении. Согласно этому учению, человеческий разум, будучи божественен, носит в себе совокупность всех имен[38]. Свое учение об именах евномиане распространяли и на Бога, а именно: у Бога тоже есть Свое имя, как и у всего существующего. Среди множества божественных имен достаточно найти имя, наиболее соответствующее Богу. Оно и будет выражать простую Божественную Сущность. Таким именем Евномий считал имя «нерожденный». Выбор этого имени Евномий объяснял тем, что все рожденное (сотворенное) получило начало во времени и совершенно не подобно Богу по природе[39]. Тем, что Бог не рожден, Он отличается от всего тварного, поэтому имя «нерожденный» — сущностное имя Бога, в нем заключена Божественная Сущность. Напыщенный своим «открытием», Евномий гордо заявлял: «Я знаю Бога так, как Бог знает Себя»[40]. Итак, согласно Евномию, Бога можно до конца познать чисто рассудочным путем.

Б. СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НЕПОСТИЖИМОСТИ СУЩНОСТИ БОЖИЕЙ И ПОСТИЖИМОСТИ БОЖИИХ ДЕЙСТВИЙ В МИРЕ

1. Святые каппадокийские отцы отвергли нечестивую теорию Евномия, которая сводила Бога к обычным логическим понятиям или именованиям. Отцы отмечали, что не только Божественная Сущность, но даже сущности тварных вещей окружающего мира не могут быть постигнуты и наименованы человеком. Например, мы не сможем сказать, в чем состоит сущность муравья, дерева, человека или его души. Представление Евномия о том, что Бог в каких-либо произносимых именах нарекал сущности предметов, ложно. Библия приспособлена к восприятию человека. Бог творит одной Своей всемогущей волей и не нуждается, подобно человеку, в слышимых словах. Различные наименования вещей — продукт нашего рассудка. Мы или даем именования некоторым свойствам предметов, или же для удобства общения между собой вводим некоторые случайные для них названия. Сущности творений при этом не постижимы. По словам святого Григория Нисского, если бы вдруг нам удалось проникнуть в сущность вещей, то мы были бы ослеплены творческой силой, создавшей их[41].

После грехопадения человеку свойственно поверхностное восприятие окружающего мира, которое препятствует постижению смысла и сути предметов. Причем познание становится все более затруднительным по мере уточнения природы объектов. Человек уже не властен наслаждаться

мысленными красотами горнего мира, как прежде, но вынужден довольствоваться только «следами жизни умной»[42]. Естественный разум связан и ослаблен соединением с плотным телом, «ибо энергия ума ослабляется от соприкосновения с мысленными вещами, но имеет нужду для помышления о них в фантазии, которой природа творит образы, протяженные и дебелие...»[43]

Трудности, которые встают перед человеком в постижении даже тварного мира, бесконечно возрастают, когда человеческий разум устремляется к сфере Божественного. Так, по единодушному мнению святых отцов, Сущность Божия Сама по Себе никогда не может быть нами постигнута. Полное познание Сущности Бога означало бы слияние с Ним по Сущности, но тогда бы святые, достигшие такого ведения, стали бы богами по Сущности, а Сам Бог перестал бы быть Троицей, а был бы изменяем и тысячеличностен, что совершенно исключено. Святитель Григорий Палама пишет: «Пресущественная природа Божия не может быть ни выдержана, ни охвачена мыслью и зрением, ибо удалена от всех вещей и более чем не познаваема, будучи носима непостижимыми силами небесных духов, не познаваема и не изреченна для всех и навсегда. Нет имени ни в сем веке, ни в будущем, чтобы Ее назвать; ни слова, найденного душой и выраженного языком; нет какого-нибудь чувственного или сверхчувственного касания; нет образа, могущего бы дать о Ней какое-нибудь сведение, кроме совершенной непознаваемости, которую мы исповедуем, отрицая все, что существует и может иметь имя. Никто не может назвать Ее сущностью или природой в собственном смысле слова, если он действительно стремится к Истине, Которая превыше всякой истины. Если Бог — природа, то все остальное — не природа; если же то, что не Бог, является природой, то Бог не природа, и даже Он не есть, если другие существа суть»[44]. Святой Григорий Богослов так же учит, что «Божественная природа есть как бы море Сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе»[45]. Все святые, удостоившиеся лицезрения Бога, свидетельствуют о бесконечности и неисследимости Божественной природы. Поэтому ни пророк Моисей, хотя и беседовал с Богом, как с другом, ни Апостол Павел, вознесенный до третьего неба, ни другие великие святые не оставили нам никакого учения о том, в чем состоит Сущность Бога.

2. Утверждение, что Бог не постижим по Своей Сущности, не означает, что человек вовсе не может видеть и познавать Его. К примеру, не постигая сущностей тварных вещей, мы, тем не менее, отчасти познаем вещи через их свойства. Тем не менее Писание многократно говорит о том, что человек не может увидеть Бога и остаться в живых. Например, на просьбу пророка Моисея показать Себя, Бог отвечает: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20. См. также: Исх. 19, 21; Суд. 6, 22; 13, 22; 3 Цар. 19, 13; Ис. 6, 5). Некоторые новозаветные тексты аналогично свидетельствуют о том, что видеть Бога невозможно. Так, святой Апостол Павел пишет о Христе: «Единый, имеющий бессмертие.

Который обитает в неприступном свете. Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6, 16). Святой Апостол Иоанн так же учит: «Бога никто никогда не видел» (1 Ин. 4, 12).

В Священном Писании, однако, имеются не менее многочисленные свидетельства о том, что люди видели Бога. Например, праотец Иаков восклицает: «Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32, 30). Бог беседовал с Моисеем лицом к лицу, как разговаривают с другом (Исх. 33, 11; Втор. 34, 10). Многострадальный Иов восклицает: «Я слышал о Тебе слухом уха, теперь же мои глаза видят Тебя» (Иов 42, 5). Евангелие возвещает, что чистые сердцем Бога узрят (Мф. 5, 8). В Откровении говорится, что избранные узрят лице Его, и имя Его будет на челах их (Откр. 22, 4). Особо важное значение имеют следующие тексты из апостольских Посланий: мы теперь дети Божии, но еще не открылось, что будем - Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть (1 Ин. 3, 2); теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан (1 Кор. 13, 12). И, наконец. Апостол Петр утверждает, что призванные Богом должны стать причастниками Божеского естества (2 Пет. 1, 4).

Святые отцы дали следующее разъяснение по поводу наличия в Писании взаимоисключающих утверждений о возможности боговидения и богопознания: Бог не видим и не постижим в Своей Сущности и в то же время Он видим и познается в Своих действиях, или энергиях. Так, св. Григорий Нисский пишет: «Божество, как совершенно непостижимое и ни с чем не сравнимое, познается по одной только деятельности. Нет сомнения, что в Сущность Божию разум проникать не может, но зато он постигает деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил. По деятельности Божией в мире человек знает о могуществе и премудрости Бога, о Его благодати и справедливости, о неограниченности и многих других свойствах, которые усматриваются нашим умом при изыскании следов Божества в явлениях природы и жизни»[46]. «Утверждая, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, мы отнюдь не обещаем того, чтобы приблизиться к Нему в самой Его Сущности. Ибо, если Его энергии нисходят до нас, Сущность Его остается недостижимой», — учит святитель Василий Великий[47].

Апостол возвещает о Боге, обитающем в неприступном свете (1 Тим. 6, 16). Эта светоносная энергия, в которую Бог одевается, как в ризу, как бы заслоняет от тварных существ Божественную Сущность.

Бог личностей, и святые посредством благодати познают Его не как Сущность, а как Личность[48], вернее, как Три нераздельные Личности, в Которых сияет Божество. Апостол говорит, что теперь мы видим (Бога) как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу. По мысли святого Афанасия Синаита, это видение лицом к лицу есть видение всеми спасенными Личности

воплотившегося Слова[49]. Те же, которые достигнут обожения, по словам святого Григория Богослова, «будут сонаследниками совершенного света и созерцания Пресвятой и Владычной Троицы»[50].

Непознаваемость Божественной Сущности в действительности не полагает какого-либо предела на пути восхождения к Богу, точнее, это восхождение бесконечно, как бесконечно Само Божество.

Полемика IV в. о характере доступного человеку богопознания получила продолжение спустя тысячелетие. Спорящие стороны теперь одинаково признавали, что Сущность Божия не постижима и что с Богом можно общаться только посредством Его энергий. Но какова природа энергий, нисходящих от Бога, тварны они или Божественны? Может ли человек непосредственно видеть Бога и стать причастником Его природы (2 Пет. 1, 3—4)? Эти вопросы были разрешены на Константинопольских Соборах середины XIV века. Причиной созыва Соборов явились споры о Фаворском свете, которые поднял в Византии ученый калабрийский монах Варлаам.

В. ДОКТРИНА ВАРЛААМА

Вопреки святоотеческому Преданию, Варлаам считал недопустимым различать в Боге Сущность и энергию, потому что в таком случае простое естество Божие делилось бы на две части: высшую — Сущность и низшую — энергию, и тем самым было бы введено двубожие: Бог высший и низший. Варлаам признавал в Боге лишь простую и несообщимую Божественную Сущность, а энергию считал сотворенной силой Божией. Он, например, утверждал, что свет, который исходил от Господа Иисуса Христа на Фаворе, был тварным светом, своего рода атмосферным явлением. По этой причине Варлаам в своих трактатах высмеивал афонских монахов-безмолвников (исихастов), делателей Иисусовой молитвы, которые учили, что человек на высших ступенях молитвенного делания может видеть несотворенный Божественный свет, подобно Апостолам во время Преображения.

Так как Варлаам отождествлял Бога с Его недостижимой Сущностью, относя энергию (или благодать) к тварным явлениям, то из его учения следовало, что подлинное богообщение и соединение человека с Богом невозможны. Бога можно познавать только посредством тварного. Ересь Варлаама была противоположной ереси Евномия. Если последний считал, что Бог постижим по Сущности, то Варлаам впал в другую крайность: он полагал, что Бог вовсе не постижим в непосредственном духовном опыте. Все явления Бога людям, о которых говорится в Писании, он считал лишь некими символами, которые создает Бог для общения с человеком.

Г. УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ О РАЗЛИЧИИ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ БОГА

В ответ Варлааму святитель Григорий Палама изложил следующее учение о Сущности и энергии Бога.

Бога нельзя отождествлять только с Его Сущностью, ибо Моисею на Синае Бог не сказал: «Я есть Сущность», — но: «Я есть Сущий» (Исх. 3, 14). Сущность заключена в Сущем, а не наоборот[51]. Итак, в Боге, кроме Сущности, различаются еще Три Лица и природная энергия. Вечность (нетварность) Божественной энергии святитель Григорий обосновывает так: если бы Бог не имел ведения, предведения, творчества, Промысла, действия и т.д., то Он не был бы Богом. Или если бы силы эти приобрел со временем, то Он некогда был несовершен, т.е. не был и Богом. «Если же Он от вечности имеет в Себе эти силы, то безначально и вечно — не одно Существо Его, а вечна и каждая из этих сил». В подтверждение своей мысли он приводит слова святого Максима Исповедника: «бытие, и жизнь, и святость, и могущество суть действия Бога, не со временем приобретенные»[52]. Если все тварные существа имеют свои природные действия, то, тем более. Бог, Творец всего, никогда не был без действия и жизни. Он всегда был благим, праведным и премудрым. Его вечная слава сияла еще прежде бытия мира (Ин. 17, 5). Таким образом, в Едином Боге есть Сущность и Ее энергия. Причастность к Богу — это приобщение к Его энергии. В этом смысле следует понимать слова Апостола Петра, что верные должны стать участниками Божеского естества (2 Пет. 1, 4). Ниже приводятся основные положения учения святителя Григория[53].

1. Между Сущностью и сущностной энергией Бога имеется «богодостойное различие». Они «различаются без расхождения». Сущность существует Сама по Себе, а энергия нет. Сущность — причина энергии. Сущность не допускает причастности к Себе, а энергия допускает причастность к Себе. О Сущности можно говорить только в единственном числе, а об энергии и в единственном, и во множественном числе. Сущность не именуема, а энергия именуется.

2. Энергия есть «нетварная и природная благодать и озарение, неисходно выходящие» от Божией Сущности.

3. Различая в Боге Сущность и природную энергию, мы не вводим двубожия и не нарушаем Божией простоты, ибо и ум человека, по мнению святого Григория Нисского, никто не назовет сложным только потому, что, кроме своей сущности, он имеет еще различные действия, способности и познания.

4. К энергии можно прилагать имя «Божества», т.к. энергия не делима от Сущности Бога. Один и Тот же Бог пребывает в Своей неприступной Сущности и одновременно всецело Себя сообщает в Своей благодати; Божественные энергии — Сам Бог. Они — особый образ бытия Бога вне Его Сущности.

5. Согласно с Преданием — говорить, что Сущность выше энергии (потому что энергия исходит из Сущности, а не Сущность — из энергии).

6. Причастность Богу есть причастность Его энергии. «Когда мы говорим, что Божественная Сущность причастна не в Самой Себе, а в Своих энергиях, мы остаемся в границах благочестия»[54].

7. Свет Преображения не сотворен, но есть вечное сияние Божества. «Бог именуется Светом не по Своей Сущности, а по Своей энергии»[55].

Божественный Свет бывает видим чувственным зрением и умом, ибо «когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством, и умом видят то, что превосходит всякое чувство и ум. Как — это ведает Один Бог и испытывающий такие действия»[56].

Святой Марк Ефесский объясняет некоторую недосказанность в сочинениях древних святых отцов по вопросу о Божественных энергиях мудрой икономией Церкви: «Не надо удивляться, — говорит он, — что мы не встречаем у древних ясного и четкого различия между сущностью Божией и Его действиями. Если в наше время, после торжественного утверждения истины и всеобщего признания Божественного единоначалия, сторонники светской науки причинили по этому поводу столько затруднений Церкви и обвинили ее в многобожии (имеются в виду Варлаам и его последователи), чего бы не сделали в прежние времена те, которые гордились своей суетной мудростью и искали лишь случая, чтобы уловить учителей Церкви в каких-либо ошибках. Поэтому богословы более настаивали на простоте Божества, нежели на имеющихся в Нем различиях. Не следовало принуждать к признанию различия энергий тех, кто с трудом допускал различие Ипостасей (Лиц Святой Троицы). С мудрой осторожностью Божественные догматы были раскрыты сообразно временам, причем Божественная Премудрость использовала для этого безумные нападки ереси»[57].

3. Апофатическое и катафатическое богословие

Бог одновременно и трансцендентен и имманентен миру[58], поэтому возможны два взаимосвязанных пути богословия: **апофатический (путь отрицаний) и катафатический (путь утверждений).**

По Своей Сущности Бог не постижим. О Нем нельзя сказать, что такое Он есть. Ареопагит пишет, что Бог выше всяких имен и определений. Он не есть ни ум, ни слово, ни мысль, ни число, ни величина, ни сила, ни свет, ни жизнь, ни сущность, ни время, ни вечность, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни божественность, ни благодать, ни дух в известном нам смысле[59]. Он не может быть охвачен мыслью или описан словом, и в этом смысле Бог не есть предмет познания. Поэтому при восхождении к Богу правомерен путь апофатики. Это есть путь отрицания за Богом всех возможных свойств и качеств, отличающих тварное бытие, отрицания всего, что может быть хотя бы отчасти рассудочно познано - и изъяснено словами[60]. Это путь аскетический, который включает два этапа: очищение и экстаз. На первом этапе имеет место процесс собирания сил души, сосредоточения и «вхождения внутрь себя», очищения ума и сердца не только от всякой страстности, но и от всех помыслов и образов чувственных и умственных. Таким образом достигается состояние бесстрастия, «исихия» — состояние покоя ума и чувств, собранных в единстве посредством молитвы.

На втором этапе действием неизреченного озарения свыше подвижник вводится Духом Святым в неведомое и неизреченное единение с Божеством. Святой Максим Исповедник именует такого рода богопознание таинственным богословием[61]. В этом состоянии, по выражению святого Григория Нисского и святого Максима Исповедника, Бог познается уже не по Его отдельным действиям, или энергиям, а по Существо[62]. Последнее отнюдь не означает, что Сущность Божия может быть рационально постигнута (как учил Евномий). Напротив, опыт познания Сущности сводится к познанию неизреченности, безграничности, непостижимости и безгрешности Бога[63]. Таким образом, для рассудка этот опыт является сплошь отрицательным, т.е. апофатическим[64], остается для него тайной. Так, святой Иоанн Дамаскин пишет: «Бог беспределен и не постижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость»[65]. Положительное содержание таинственного богословия составляет неизреченное опытное познание и ведение Бога, которые, как невыразимые в слове, не могут быть переданы через научение другому лицу.

Апофатический путь богопознания святые отцы сравнивают с восхождением пророка Моисея на Синай для встречи с Богом. Так, приказание Бога во время синайского законодательства отогнать от горы животных аллегорически истолковывается святым Григорием Нисским в том смысле, что созерцание вещей Божественных превышает знание, даваемое чувствами. Чтобы достичь Бога, нужно освободиться от власти обычных представлений и понятий. Ареопагит пишет, что свое восхождение на гору Синай пророк начал со всяческого очищения себя, «после чего он услышал многогласные трубы и увидел светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покинул толпу и с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он беседовал не с Самим Богом и видел не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял. ...И тогда Моисей отрывается от всего

зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает, воистину таинственный[66], после чего прекращает разумное (рассудочное) восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому (кроме Бога) не принадлежа... и ничегонезнанием сверхразумное уразумевая»[67].

Конечно, не следует понимать этот пример слишком буквально. Между опытом богопознания ветхозаветных и новозаветных святых имеется огромная разница. В ветхозаветные времена, как уже было отмечено, благодать только совне воздействовала на праведников и не могла быть усвоена ими, а после Пришествия Спасителя она изнутри освящает достойных.

Ниже таинственного и неизреченного познания Божества стоит катафатическое познание Бога по Его разнообразным проявлениям и энергиям. По словам святого Максима Исповедника, в творениях Божиих, в Промысле Бога о мире, как в зеркале, видимы беспредельная благодать, Премудрость и сила Божества[68]. Это откровение Бога доступно нашему уму и отчасти постижимо в своем таинственном содержании. Проникая в тайну и смысл бытия тварных существ, можно восходить к созерцанию их Создателя. На этом пути Бог познается как Премудрый, Всемогущий, Благой, Любовь и т.д. Из созерцания образа бытия тварей яснее уразумевается и сокровенная тайна бытия Самого Бога.

На самой вершине катафатики, на границе с таинственным (апофатическим) богословием, стоит величайшая тайна бытия Святой Троицы. В духовном опыте эта тайна, по учению святого Максима Исповедника, переживается подвижниками как озарение трисиянным Светом, как «незабвенное ведение», приближающее достойных к непосредственному богопознанию[69]. В «Гимнах» преподобный Симеон Новый Богослов описывает бывшее ему откровение Святой Троицы: «В самой ночи и в самой тьме я вижу Христа, ужасно открывающего мне Небеса и Самого Себя, склоняющегося и видимого мной вместе с Отцом и Духом, Трисвятым Светом, будучи Одним в Троице и в Одном Трое. Они, несомненно, — Свет и Свет Один Трое, Который свыше солнца освещает мою душу и облистает мой ум, находящийся в потемнении... и поэтому чудо меня тем более поражает, когда (Христос) как-то открывает око ума... Ибо Он — Свет, во свете является видящим, и видящие опять-таки видят Его во свете. Потому что во свете Духа видят видящие, и видящие в Нем видят Сына, а кто удостоился видеть Сына, видит Отца, а видящий Отца видит Его во всяком случае с Сыном. Это и теперь, как я сказал, совершается во мне»[70].

Никакого противоречия между апофатическим и катафатическим богословием не существует. Это два взаимосвязанных пути. Катафатический путь является опорой для апофатического восхождения. Под различными покровами и образами Бог являет Свое присутствие в мире: в жизни вселенной, в словах Писания, в богословии и литургической жизни Церкви и т.д., Здесь можно найти

изобилие живых идей и образов, способных направить наш ум, преобразовать его для созерцания вещей Божественных, превосходящих всякое разумение[71]. Каждая достигнутая ступень в богопознании не является окончательной, но открывает ряд новых ступеней. В комментарии на Песнь Песней святой Григорий Нисский изображает этот полет души к Богу, как стремление невесты к своему возлюбленному. Каждый новый опыт боговидения оказывается недостаточным и только возбуждает еще большую жажду познания. Предмет стремления души всякий раз ускользает от «объятия помыслов»... Этот продолжительный процесс завершается экстазом таинственного богопознания[72].

IX. БОЖЕСТВЕННЫЕ СВОЙСТВА И ИХ ИМЕНОВАНИЯ

Священное Писание возвещает о многочисленных Божественных свойствах и соответствующих им Божественных именах. Например, Бог именуется Премудростью (Притч. 9, 1) и премудрым (Рим. 14, 26), утверждается, что Он истинен (Втор. 32, 4) и что Он есть Истина (Ин. 14, 6), и т.д. Перечисление Божественных свойств и имен можно встретить и у святых отцов. Так, святой Иоанн Дамаскин пишет, что Бог «безначален, бесконечен, вечен, присносущен, не создан, не измеряем, непреложен, прост, несложен, бестелесен, не видим, не осязаем, не ограничен, беспределен, неведом, не постижим, благ, праведен, всемогущ, вседержитель, всевидец, всепромыслитель, всевладыка и судия»[1].

Среди множества Божественных свойств и их именовании выделяют две большие группы: первая группа объединяет апофатические свойства (и соответствующие им «отрицательные» имена[2]), вторая — катафатические свойства (им соответствуют «положительные» имена[3]).

1. Апофатические, или отрицательные, свойства

Святой Иоанн Дамаскин пишет, что о Боге нельзя сказать, что Он есть по Существу, ибо даже сущности тварей для нас непостижимы, поэтому в рассуждении о Боге гораздо правильнее идти путем не утверждений, а путем апофатическим — «...через отрицание всего. Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия»[4].

Если все существующее получило бытие от Творца, имеет начало во времени, ограничено в пространстве и изменяемо, то о Боге следует утверждать, что Он самобытен (не зависит ни от кого по бытию), вечен (не зависит от времени), вездесущ (не зависит от пространства), прост (несложен), неизмерим, неограничен, бесконечен, безначален, неизменен, непостижим и т.д. Перечисленные апофатические свойства не определяют Сущности Бога, т.к. они не отвечают на вопрос: что же есть Бог по Существу? Эти «свойства» говорят

лишь о том, что Божество превышает всевозможных ограничений и определений, но не сообщают какого-либо положительного знания о Божественной Сущности. Например, мы не указали бы, в чем состоит сущность дерева, если бы сказали, что дерево — это то, что не тонет в воде, не живет без кислорода и солнца и т.д. Зная, что душа бестелесна, бессмертна, не имеет ни образа, ни цвета, мы еще не постигаем ее природу в смысле ее внутреннего содержания.

Рассмотрим более подробно некоторые из апофатических свойств (обычно их называют онтологическими свойствами, как якобы говорящими о Сущности Бога).

А. САМОБЫТНОСТЬ

Все существа и вещи этого мира не самобытны. Они имеют начало или источник своего бытия во всемогущей Божественной воле.

Сам же Бог не зависим по Своему бытию ни от кого. Он самобытен. Невозможно указать никакой причины для Его существования. Он существует прежде всякой причины. Ничто не предшествовало Ему. О Нем можно только сказать, что Он всегда существует. «Прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет», — говорит Он у Исаии (Ис. 43, 10). «Я есмь Сущий», — возвещает Бог Моисею при купине (Исх. 3, 14), ибо в Самом Себе (Он) сосредотачивает всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится», — поясняет святитель Григорий Богослов[5]. По мысли святого Григория Нисского, называя Себя «Сущим», Бог дает понять, что Он Один поистине Существующий. В Нем заключено подлинное бытие. Он бесконечно выше всякого тварного бытия, поэтому все, находящееся вне Его, противопоставляется Ему как «не сущее», как бытие кажущееся[6]. Он именует Себя жизнью (Ин. 11, 25), и эта Жизнь в глубинах Божественной Сущности для нас не постижима. Некоторое представление о сверхбытии Бога мы получаем по Его откровениям в мире.

Б. НЕИЗМЕНЯЕМОСТЬ

Изменение неизбежно связано или с совершенствованием, или с деградацией чего-либо существующего. Таким образом, всякое изменение есть признак относительного несовершенства.

Бог — высшее совершенство, поэтому в Нем немыслима никакая перемена. У «Отца Светов... нет изменения и ни тени перемены», — пишет Апостол Иаков (1, 17). Бог Сам свидетельствует о Себе: «Я — Господь, Я не изменяюсь» (Мал. 3, 6). Он один пребывает неизменным в Своей природе, в Своих силах и определениях. Нелепо считать, что в Его Существовании имеет место какой-либо процесс самопознания, эволюции или становления. «Божество не подлежит превратностям и изменениям, — учит святой Григорий Нисский, — так как нет ничего такого, что было бы лучше Его и во что Оно могло бы преложиться

(измениться)». Ничто не довлеет над ним, что могло бы понудить Его к переходу из одного состояния в другое.

Неизменяемость Бога Откровение противопоставляет человеческому непостоянству: Бог не человек, чтобы Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться (Чис. 23, 19) — и изменяемости вселенной: в начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду. Ты переменишь их, и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся (Пс. 101, 26—28).

Вместе с тем, неверно было бы мыслить Бога неким замкнутым в Себе, застывшим Абсолютом. Бог есть жизнь, которая не может быть описана с помощью привычных нам понятий «покоя» и «движения». Бог неизменен в Своей природе, но Ему свойственен безначальный и нескончаемый динамизм жизни. Ареопагитики говорят, что «Он неизменен и неподвижен в движении, и, вечно двигаясь, Он остается в Самом Себе»[7]. Постоянно исходя в мир в Своих энергиях. Он остается абсолютно неподвижным, т.к. животворящие лучи Божества ни в коей мере не обусловлены миром, они — вечное сияние Его Сущности. «Если мы приписываем Ему движение, то имеем в виду, что Он порождает в тварных существах любовь, которая заставляет их к Нему устремляться», — пишет святой Максим Исповедник[8].

* * *

Рождение Сына и исхождение Святого Духа в недрах Святой Троицы совершаются вечно, непрестанно и нескончаемо, поэтому не нарушают неизменяемости Божества.

Схождение на землю Сына Божия также не внесло что-либо новое в образ Святой Троицы, т.к. в Воплощении Божественная природа Сына не претерпела изменений и не смешалась с Его человеческим естеством.

Творение мира не привело к переменам в воле или природе Божества, потому что мир сотворен Богом в соответствии с Его предвечным замыслом и по своей природе не имеет ничего общего с нетварной Природой.

Впрочем, иногда Писание, приспособляясь к нашему образу восприятия, говорит о том, что Бог может раскаиваться, менять гнев на милость и не исполнить того, что обещал. Все подобные слова Откровения следует понимать не буквально, а в том смысле, что одно и то же Божественное действие человек может воспринимать различно, изменяясь к добру или злу. Исидор Пелусиот по поводу выражения: сия измена десницы Вышняго (Пс. 76, 11) — замечает: «Божественная... десница неизменяема, всегда также и могущественна, не допуская перемены на лучшее (потому что она — высочайшая добродетель), ни преложения на худшее (потому что это для нее невозможно), прелагает же и изменяет тех, которые имеют нужду в улучшении»[9].

В. ВЕЧНОСТЬ

Ограниченность и изменчивость всего тварного порождают категории пространства и времени. Время — условие бытия мира и человека. Даже Ангелы, будучи бессмертны, по началу своего происхождения все же ограничены во времени, как сотворенные «в начале», т.е. на рубеже между вечностью и временем. Так же, как и прочие творения, они несамобытны и изменяемы. Ангелы и души людей поддерживаются в бессмертии Божественным определением и только условно могут быть названы вечными. Их вечность, имевшая начало, иная, чем вечность Бога.

Вечность в собственном смысле, по святому Исидору Пелусиоту, принадлежит только достопоклоняемой и царственной Троице, бытие Которой не имеет ни начала, ни конца и всегда — одно и то же[10]. Бог именует Себя Альфой и Омегой, Началом и Концом (Откр. 22, 13), потому что прежде начала этого мира и в конце его лежит одна Божественная вечность. Неизменная Природа Божества пребывает за пределами любых понятий о времени. Для Бога одинаково открыты и реальны прошедшее, настоящее и будущее. Святитель Григорий Богослов пишет, что когда «разум, рассматривая беспредельное в двух отношениях — в отношении к началу и в отношении к концу... сводит в единство то и другое, тогда именует Бога вечным; ибо вечность не есть ни время, ни часть времени; потому что она не измерима»[11].

По словам святителя Василия Великого, в отношении к Богу так же безумно спрашивать о времени, как задавать вопросы: «Что будет после кончины Бессмертного? Что было прежде рождения Вечного?»[12]

Библия говорит, что Бог живет во веки веков (Пс. 54, 20; 89, 3; Плач 5, 19). Чтобы мы могли ощутить природу этой Божественной вечности, в Библии она противопоставляется быстротекущему времени вселенной: пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел (Пс. 89, 5) — и времени человеческому: дни мои — как уклоняющаяся тень... Ты же, Господи, вовек пребываешь (Пс. 101, 12—13)[13].

По мысли ареопагитиков, Бог есть «Виновник вечности, и времени, и дней»[14]. Как Творец и Промыслитель вселенной, Он, будучи вневременным, действует в истории, во времени. Например, книга Бытия повествует о Боге, во времени творящем вселенную, а в прологе Евангелия от Иоанна Он созерцается в вечности, до творения мира.

Г. ВЕЗДЕПРИСУТСТВИЕ

«Все отстоит от Бога, но не местом, а природой (сущностью)», — пишет святой Иоанн Дамаскин[15]. «Все отстоит от Бога, но не местом», потому что Он вездесущ. Он пребывает повсюду, в мире вещественном и духовном. «Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь (Иер. 23, 24). — Небо —

престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же постройте вы дом для Меня, и где место покоя Моего?» (Ис. 66, 1) В беседе с самарянкой Христос также учит, что поклонение Богу не может быть привязано к какому-либо месту, но должно совершаться всюду, в духе и истине: «Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин. 4, 21).

Бог, Иже везде сын и вся исполняяй, присутствует в каждом атоме этого мира, в раю и в аду, в душах праведников и грешников, хотя воспринимается теми и другими различно. Своим Промыслом Бог пребывает и действует повсюду, а благодать воспринимается только достойными. «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь — или: вот, там. Ибо вот. Царствие Божие внутри вас есть», — учит Христос (Лк. 17, 20—21). Весьма образно вездеприсутствие Божие воспевается в Псалтири: «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). Если по Своей Сущности Бог запределен миру, «отстоит от всего», то во всем Он пребывает Своими энергиями, не отдельными, но отличными от Его Сущности. Лик Божий (о котором так часто говорит Писание, см. вышеприведенный текст псалма), по толкованию ареопагитиков, есть Божественные силы, обращенные к твари. Это — «сущий и живой Взор Самого Бога, которым Он изволяет, и животворит, и хранит всяческая, — Взор всемогущей Крепости и сверхъизбыточной Любви»[16]. Святой Афанасий Александрийский пишет: «Бог во всем пребывает по Своей благости и силе, вне же всего по Своему собственному естеству»[17]. Своими силами Он охватывает и проникает весь мир. По мысли апологетов, Бог не объемлется целым миром, Он Сам есть «вместилище всего»[18]. Будучи неделим, в каждом луче Своего Божества Он пребывает весь и во всем тождественным образом[19].

Аналогией Его вездеприсутствия может служить всемирный закон тяготения. Конечно, этот пример чисто условный, т.к. сила гравитации, действующая в каждой конкретной точке нашей вселенной, стабильна и здесь не отражен личный характер живого Божественного вездеприсутствия. Другими аналогиями являются: солнечный свет, который освещает и животворит всю землю, не сливаясь с дольным миром; и душа, которая объемлет тело, но не составляет его части.

Божество, как совершенно бестелесное и невещественное, не обладает какой-либо формой и не занимает никакого места в пространстве, однако в целях Домостроительства Бог может являться человеку в различных пространственных образах. Так, в Ветхом Завете Бог открывался под различными покровами, приспособляясь к восприятию ветхозаветного человека.

2. Антропоморфизмы Священного Писания

Бог есть Дух (Ин. 4, 24). Его духовность бесконечно выше и совершеннее духовности Ангелов и человеческих душ. Будучи не постижим в Своей Сущности даже для Ангелов, Он, конечно, чужд всякой телесности и материальности. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Что Бог по природе бестелесен, это ясно. Ибо как может быть телом то, что бесконечно и беспредельно, не имеет образа, не подлежит осязанию, невидимо, просто и несложно?»[20]

Правда, в Священном Писании, особенно в Ветхом Завете, мы найдем немало мест, где Богу приписывается нечто телесное (глаза, уши, руки, ноги, сердце и т.д.) или чувства, состояния или способности, свойственные тварному существу (радость, гнев, печаль, сон, хождение и т.д.). Телесные органы, чувства или силы, присваиваемые Богу, называются антропоморфизмами (греч. *antropos*, — человек, *morph* — форма).

Святые отцы учат нас под антропоморфизмами Писания разуметь духовные свойства и действия Божий, о которых мы не можем иначе говорить, как только «с помощью символов, соответствующих нашей природе»[21]. Так, под Его «очами» и «зрением», по толкованию святого Иоанна Дамаскина, должно понимать Его всесозерцательную силу и всеведение; под «ушами» и «слухом» — Его благоволение и принятие нашего моления; под «речью» и «устаами» — выражение Его воли; под «лицом» — Его откровение и обнаружение Себя посредством действий; под «руками» — Его деятельную силу; под «ногами» — Его присутствие[22]. Если сказано, что Бог спит, то должны понять, что Он не печется о ком-либо; Бог гневается означает, что Он наказывает, т.к. мы наказываем по гневу; Бог сидит, т.е. обитает в святых Силах, и т.д.[23] Итак, все, что сказано о Боге «телесным образом, сказано символически и содержит очень высокий смысл, так как Божество просто и не имеет формы», — пишет святой Иоанн Дамаскин[24].

По мысли святителя Василия Великого, такие выражения Библии, как «сказал Бог» или «было слово Божие ко мне», нельзя понимать слишком буквально. Бог бестелесен и, чтобы сообщить Откровение, не нуждается в человеческих словах. Дух Божий воздействовал непосредственно на ум пророка, возбуждая в нем мысли, которые необходимо было возвестить людям[25].

В IV веке Церковь осудила ересь антропоморфитов (авдиан). Авдий учил, что т.к. человек сотворен по образу и подобию Божию, то Бог во всем подобен человеку, не исключая тела. Святые отцы отвергли это учение и разъяснили, что выражения Писания, в которых Богу присваиваются человеческие свойства, нужно понимать символически. В Последовании в Неделю Православия имеется следующий анафематизм: «Глаголющим Бога не быти Дух, но плоть — анафема»[26].

3. Катафатические свойства

Сущность Божия не постижима и не именуема. Правда, в Священном Писании имеются тексты, как будто говорящие о Божественной Сущности, например: Я есмь Сущий (Исх. 3, 14); Бог есть свет (Ин. 1, 4—7); Бог есть любовь (1 Ин. 4, 8); Господь есть Дух (2 Кор. 3, 17) и т.д. Все утверждения такого рода выражают, однако, лишь то, каким образом Бог открывается в мире. Так, человек познает Бога как Источник Жизни и бытия и именует Его Сущим и Жизнью; постигает, что Бог бестелесен, не зависим от пространства и времени, и называет Его Духом; в действиях познает Его как любовь, мир, свет, силу, премудрость и т.д. и соответственно именует Его Самого. Но никакое отдельно взятое имя, ни их совокупность не могут выразить в полноте всего богатства Божественной жизни.

Все катафатические (положительные) имена, все, «что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству (ему сопутствует)», — пишет святой Иоанн Дамаскин[27]. Если одни из имен, утверждающие, что Бог есть жизнь, любовь, свет, могущество и т.д., указывают соответствующие вечные силы и действия Божества, то другие, например, Творец, Господь, Владыка, Царь, Спаситель, Судия, говорят об отношениях Бога с тварью, о действиях Бога в отношении к творению.

Правильно воспринять положительные высказывания Писания о Боге мы можем только апофатически, в сознании того, что Он не есть ни жизнь, ни свет, ни премудрость в общепринятом смысле[28]. «Мои мысли — не ваши мысли, не ваши пути — пути Мои, — говорит Господь. — Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 8—9). За каждым своим библейским определением Он остается Богом сокровенным, познаваемым только в опыте веры. Поэтому святой Иоанн Лествичник пишет: «Любовь есть Бог, а кто хочет определить, что есть Бог, тот, слепотствуя умом, покушается измерить песок в бездне морской»[29]. Не только Сущность Божия не постижима, но и Божественные энергии познаваемы лишь отчасти, в меру нашей причастности к Богу.

Святой Ириней Лионский учит об абсолютном единстве в Божестве всех Его свойств и сил: «Бог прост и несложен и весь Самому Себе подобен и равен; Он весь есть чувство, весь — дух, весь — мысль, весь — ум, весь — слух, весь — око, весь — свет и весь — источник всех благ»[30]. По этой причине, во избежание антропоморфных представлений о Боге, не следует мыслить о Его разуме, воле и чувстве как о каких-то вторичных качествах Божественной природы. По словам святого Максима Исповедника, все определения Бога (благодать, мудрость, любовь, ведение, истина и т.д.) не являются в Боге в собственном смысле свойствами, ибо в Нем нельзя различать сущность и качества, как это мы делаем, когда говорим о тварном бытии[31]. Например, человеку свойственны разум, воля и чувства. Но о Боге нельзя сказать, что у Него есть разум, воля, благодать и т.д. Он Сам есть разум, воля, жизнь, любовь и

т.д. Каждая Его сила и энергия есть Сам Бог лично присутствующий, хотя и вне Своей Сущности.

А. ПРЕМУДРОСТЬ И РАЗУМ

Понятия премудрости и разума (сил Божественной природы) в Священном Писании совпадают. Так, в книге Притчей сама Премудрость говорит: «Я разум, у меня сила» (8, 14) — и далее: «Не премудрость ли взывает? И не разум ли возвышает голос свой?» (8, 1) Если сказано, что Господь... небеса утвердил разумом (Притч. 3, 19), то и о Премудрости говорится, что она была «художницей», т.е. устроительницей мира (8, 30). Поэтому нет оснований видеть в Премудрости Божией только свойство Божественного разума. Например, для святого Иоанна Дамаскина разум и мудрость — это синонимы, означающие созерцательную способность разумного существа[32].

Бог является источником истинной премудрости и разума. Он... дает мудрость мудрым и разумение разумным (Дан. 2, 21). Он подает человеку сердце разумное, чтобы... различать что добро и что зло (3 Цар. 3, 9). Можно приобретать у Бога премудрость и разум, как некое богатство и источник жизни (Притч. 16, 22), и терять (21, 16; 23, 26). Особенно ярко этот энергийный характер Божественной Премудрости изображен в следующих словах Писания: Премудрость подвижнее всякого движения и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы. Божией и чистое излияние славы Вседержителя... Она есть отблеск вечного света, и чистое зеркало действия Божия, и образ благодати Его... пребывая в самой себе, все обновляет и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков... Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше (Прем. 7, 24—29). Будучи сама одним из высших даров Святого Духа (Прем. 7, 14; 9, 17), она предстает в Писании распределительницей всех благ: жизни и счастья (Притч. 8, 32—36; Сир. 14, 25), безопасности (Притч. 3, 23—26), благодати и правды, славы и богатства (Притч. 3, 13—16; Прем. 8, 5), равно как и всех добродетелей (Прем. 8, 7).

Еще в Ветхом Завете. Премудрость изображалась как некая личность, сопутствующая всем действиям Бога в мире. При творении она веселилась пред лицом Божиим (Притч. 8, 27—31). Она правит вселенной (Прем. 8, 1), направляет историю мира (Прем. 10, 1—19) и обеспечивает людям спасение (Прем. 8, 13). Она открывает им Божественную волю (Прем. 9, 9), призывает воспользоваться всеми ее благами (Притч. 8, 1—21), вкусить от Ее трапезы (Притч. 9, 4—5).

В новозаветных писаниях Господь наш Иисус Христос предстает как Учитель высочайшей Премудрости, подтверждаемой силами и чудесами (Мф. 12, 42; Мк. 6, 2; Лк. 2, 40). Он обещает Своим последователям дар премудрости, которой не возмогут противоречить, ни противостоять все противящиеся (Лк. 21, 15).

Христос строит Свою речь по образцу ветхозаветных речей Премудрости Божией: «Придите ко Мне» (Мф. 11, 28; ср.: Сир. 24, 21); «приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда» (Ин. 6, 35; ср.: Ис. 55, 1; Притч. 9, 1—6). Здесь обещано больше, чем можно ожидать от речей какого-либо мудреца[33]. Апостол прямо именует Христа Премудростью Божией (1 Кор. 1, 24, 30), потому что в Нем сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2, 3). Во Христе откровение Божественной Премудрости достигает своей полноты (Мф. 13, 35; Рим. 11, 33). В Нем все ветхозаветные высказывания о Премудрости Божией получают свою окончательную значимость: Он и есть воплощенная Ипостасная Божественная Премудрость.

Вне Бога нет истинной премудрости, и нет разума... вопреки Господу (Притч. 21, 30). Земная мудрость, основанная на искаженном, нецелостном и рассудочном знании, имеет совсем иную природу, чем мудрость Божественная. Таково то обманчивое знание, к которому увлек наших прародителей коварный змей (Быт. 3, 1).

Плотская мудрость судит обо всем с позиции падшего человека и не способна возвыситься к познанию вещей Божественных. Она дошла до безумия, когда, отвергнув Живого Бога (1 Кор. 1, 21), через своих служителей осудила на смерть Господа Славы (1 Кор. 2, 8). Поэтому Бог осудил и отверг эту мудрость земную, душевную, бесовскую (Иак. 3, 15; 1 Кор. 1, 19; 3, 15). Он решил спасти мир безумием Креста, чтобы посрамить безумную мудрость века сего (1 Кор. 1, 17—25)[34].

Неисследимая Божественная Премудрость (Рим. 11, 33) нисходит свыше от Отца светов (Иак. 3, 17). Она не является естественной способностью человека, но даруется достойным душам, искренне ищущим Бога, хотя бы они и были, подобно Апостолам, младенцами во внешней мудрости и знании (Мф. 11, 25).

Б. ВСЕВЕДЕНИЕ

Бог всеведущ. Он в совершенстве знает Свою Троиединую природу, глубины которой сокрыты и не постижимы для тварных существ (1 Кор. 2, 11). Он обладает вечным ведением и всего существующего. Ведомы Богу от вечности все дела Его (Деян. 15, 18). Тварь приведена в бытие в согласии с Его предвечным замыслом, в котором предусмотрено все о каждом творении. Поэтому Бог не нуждается в изучении существующих вещей. Он знает мир по Своим предопределениям о нем, которые охватывают собой все бытие на всем протяжении его существования[35].

Ничто не сокрыто от всевидящего ока Божества. Нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его (Евр. 4, 13). Он знает вес ветра, воде — меру, устав, данный дождю, и путь, назначенный для громоносной

молнии (Иов 28, 25—26). Он видит каждый шаг человека (Иов 34, 21), проникает в самую глубину его сердца (Иер. 17, 10), ведает его помышления (Пс. 37, 10). Он знает все совершенное человеком, все возникавшие в его сердце намерения (1 Кор. 4, 5) и сказанные им слова (Мф. 12, 36) и будет судить обо всем этом в Последний День.

Богу одинаково хорошо известны прошедшее, настоящее и будущее. «Господи! — восклицает Псалмопевец, — Ты разумеешь помышления мои издали... и все пути мои известны. Тебе. Еще нет слова на языке моем, — Ты, Господи, уже знаешь его совершенно» (Пс. 138, 1—4).

Божественное всеведение — это не предопределение. Бог наперед знает все доброе и худое, чему предстоит произойти, но не предопределяет линию поведения разумных существ. «Бог все предвидит, но не все предопределяет, — пишет святой Иоанн Дамаскин. — Так, Он предвидит то, что находится в нашей власти (наши поступки), но не предопределяет этого; ибо Он не хочет, чтобы явился порок, но не принуждает силой к добродетели»[36]. Божественное предвидение не связывает свободу твари. Так, свобода наших ближних не нарушается оттого, что мы предугадываем их поступки.

По своей благодати и справедливости Господь предопределил лишь то, «что не находится в нашей власти»[37]. Так, Он предопределил нам жить и пользоваться свободой, и «добродетель дана нам Богом вместе с нашей природой ... без Его содействия и помощи для нас невозможно ни хотеть, ни делать добра. Но в нашей власти или остаться в добродетели и последовать Богу... или оставить добродетель, т.е. жить порочно и последовать диаволу, который — правда, без принуждения — нас к этому призывает»[38].

В. ВСЕМОГУЩЕСТВО

В явлении Аврааму Бог именует Себя Всемогущим (евр. «шаддай» — от корня «шадад» — превосходить силой). Божественная мощь беспредельна. Бог творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах (Пс. 134, 6). Он не колеблется в Своих решениях (Чис. 23, 19). Его святая воля, наделенная могуществом, никогда не остается неисполненной. Бог решил; и кто отклонит Его? Он делает, чего хочет душа Его (Иов 23, 13). У Него не останется бессильным никакой глагол (Лк. 1, 37). Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось (Пс. 32, 9). Его деятельная мысль «неизменно становится чьим-нибудь бытием». Так, святой Иоанн Дамаскин пишет, что Бог «творит мыслью»[39].

Святитель Григорий Нисский учит, что разум и воля Божия так внутренне нераздельно соединены, что их следует представлять совершенно совместно и одновременно действующими, подобно тому, как вместе с пламенем всегда является свет[40]. Не случайно в Писании Премудрость Божия называется

дыханием силы Божией (Прем. 7, 25), а в книге Притчей Премудрость говорит: «Я разум (Божий), у меня сила» (8, 14).

Всемогущество Бога, как было сказано, проявилось прежде всего в творении мира, и, вместе с тем, Вседержитель — полновластный Владыка Своего творения. Его Промысл простирается на всю вселенную в целом и на каждое творение в отдельности. Он дает вселенной устойчивость и властвует над стихиями (Пс. 64, 8; 88, 10; 118, 90; Иов 34, 13). Им все стоит (Кол. 1, 17). Он все держит словом силы Своей (Евр. 1, 3). В Его руке душа всего живущего (Иов 12, 10), и без Его попечения немедленно истребилась бы всякая плоть (Иов 34, 14—15). В целях Промысла Он может менять по Своему усмотрению обычный порядок жизни природы: заставить горы трястись и дымиться (Пс. 113, 4; 143, 5), пустыню превратить в источники вод и осушить морское дно (Пс. 106, 33; Ис. 50, 2). Когда Бог хочет, побеждается естества чин. Для сверхмощи Божества нет ничего невозможного (Иов 42, 2; Мф. 19, 26). Он один творит чудеса (Пс. 71, 18; 76, 14). Рукою крепкою и мышцею высокою Он освободил Свой народ из египетского рабства и даровал победы над врагами (Исх.). Он действует в совершенной свободе: раздает царства (Втор. 4, 14; 29, 28); возносит и унижает, кого хочет (Тов. 4, 19).

Действия Божественного всемогущества не есть произвол. Бог всегда действует в согласии со Своей природой: благостью, правдой и предвидением. Поэтому бессмыслен софистический вопрос: может ли Бог сотворить камень, который не сможет поднять? Как бы в ответ на него, святой Иоанн Дамаскин пишет: «Божество все, что хочет, — может, но не все, что может, — хочет»[41]. Например, Бог хотел бы, чтобы все мы стали праведными и святыми, но не принуждает нас к этому. Он ожидает свободного обращения человека. Однако человеческая воля может ожесточиться во грехе, и тогда она становится тем пресловутым «камнем», который, сотворив, не может поднять Бог, ибо Он никого насильно не спасает. Непостижимым образом Всемогущий ограничивает Себя, уважая свободу сотворенных Им разумных существ, потому что без уважения свободы другого любовь невозможна.

Г. СВЯТОСТЬ. СВЕТ

Первоначальное значение слова «святость» (евр. — «кодеш») было, вероятно, «отделенный»[42]. В этом смысле Израиль, избранный Богом из среды языческих народов, называется святым у Господа (Втор. 7, 6). О субботе также сказано: день седьмой должен быть у вас святым (Исх. 35, 2), т.е. выделен для Бога из ряда других дней недели. Безусловно, понимание святости в Библии гораздо богаче.

Святость — отличительное свойство Божества, поэтому в Писании Бог нередко именуется именем Святой (Исх. 31, 13; Евр. 2, 11). Святыми мы называем тех, кто стал причастником Божественной благодати и освящения. Свято все, что

исходит от Бога или служит Ему: свято имя Его, слово и закон Его, святы пути, престол, храм и подножие ног Его, святы Апостолы, пророки и Ангелы Его и т.д.

Божественная святость проявляет Себя в мире как Божественный Свет, как слава Божества, вот почему возможно сближение понятий «свят» и «свет». Так, по словам пророка Исаии, Серафимы, летающие близ престола Божия, восклицали: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» (т.е. Света Его)» (6, 3). Апостол Иоанн о святости Божией пишет: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5).

В Ветхом Завете иногда святость Бога открывается в величественных Синайских теофаниях (Исх. 19, 3—20) в ужасающей силе, готовой уничтожить все нечистое, и в то же время она проявляется в силе, подающей внешние знаки освящения Своим избранныкам (Исх. 34, 29). Со дня Пятидесятницы она является в светоносной благодати, сообщающей подлинную святость христианам, которые получают помазание от Святого (1 Ин. 2, 20), в которых отныне присутствует Дух Святой (1 Кор. 3, 16; Еф. 2, 22).

Будучи свят, Бог требует святости от тех, кто желает общения с Ним: «Святы будьте, ибо свят Я, Господь Бог ваш» (Лев. 19, 2; 20, 26). Верующие должны утверждать сердца непорочными во святыне (1 Фес. 3, 13), потому что в Царство Небесное не войдет ничто нечистое.

Для нераскаянных грешников святость Бога откроется в Последний День, как поражающее пламя Страшного Суда (Ис. 10, 17; 2 Фес. 1, 8).

Бог именуется Светом по Своей энергии. Некоторые святые еще в этой жизни удостаивались созерцания Божественного Света. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «...Свидетельствуем, что Свет уже светит во тьме и ночью, и днем, и внутри, и вовне, внутри — в наших сердцах, вовне же — в уме, осиявая нас не вечерне... оживотворяя и соделывая светом тех, кого озаряет. Мы свидетельствуем, что Бог есть Свет, и те, кто получил Его, как Свет Его получили, потому что шествует перед Ним впереди Свет Его славы и без Света невозможно Ему явиться, и невидевшие Свет Его и Его не видели, потому что Он есть Свет, и не получившие Свет еще не получили благодать, потому что получившие благодать получили Свет Бога... как сказал Свет, Христос: «Вселюсь в них и похожду»[43].

Имеется определенная последовательность возрастания и жизни в Божественном Свете. Преподобный Симеон пишет: «Когда же приходим мы в совершенную добродетель, тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным, но приходит в некоем образе, впрочем, в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют

друг с другом, лицом к лицу, любит сынов Своих, как Отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить, как должно, но опять и молчать не могут. Дух Святой бывает в них все, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о Царстве Небесном, именно: Маргарит, семя горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питье жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат, отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видело, о чем ухо не слыхало и что на сердце человеку не всходило, то как может измерить язык и как можно сказать словом? Поистине сие невозможно. Хотя мы стяжали все сие и имеем внутри себя от Бога, давшего нам то, но нисколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить»[44]. В «Гимнах» преподобный Симеон говорит о своих видениях Святой Троицы, признавая в то же время неизреченность подобных Откровений. Духовное ликование подвижников в Божественном Свете — это предначаток той славы, которая в полноте будет дана человеку только в Парусии, в будущем веке, когда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их (Мф. 13, 43).

Д. ПРАВДА

В Ветхом Завете правда Божия обычно понималась в смысле справедливого суда, который вершит Бог, карая врагов Израиля (Втор. 33, 21), грешников и преступников Закона (Ам. 5, 24; Ис. 5, 16; 10, 22), или же избавляя того, кто прав (Иер. 9, 23; 11, 20). По Своей правде Бог избавляет от бед (Пс. 10, 7) и, наказывая, являет Свою неподкупную правду (Дан. 9, 7; Вар. 1, 15; 2, 6).

Однако уже в древнейших текстах Библии, особенно в гимнах, намечается и другое понимание этой высшей правды, основанное не на юридическом представлении о справедливом воздаянии за исполнение или неисполнение Закона. Правда Божия трактуется как щедрая милость Ягве, превозносящаяся над судом, животворящая, готовая простить раскаявшегося грешника. «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои... Избавь меня от кровей. Боже, Боже спасения моего, и язык мой восхвалит правду Твою», — взывает Псалмопевец (Пс. 50, 3, 16), и в другом псалме: животвори меня правдою Твоею (Пс. 118, 40). Здесь речь идет об освящении человека Божественной благодатью. В этом же смысле следует понимать слова блаженны алчущие и жаждущие правды... (Мф. 5, 6) Блажен не тот, кто всеми мерами добивается социальной справедливости, но тот, кто ищет правды Божией.

Эта двойственность в понимании правды Божией, судящей и милующей, сохраняется и в новозаветных писаниях. Так, Апостол Иаков свидетельствует, что есть один Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить (Иак. 4, 12). Законоположителем в нашем естестве начертан нравственный закон (Рим. 2, 14—15), а сверх этого иудеям был дан ветхозаветный закон, который восполнен

совершенным законом евангельских заповедей (Еф. 2, 10). Бог требует исполнения Своих установлений. Он любит правду и ненавидит беззаконие. (Евр. 1, 9; 1 Пет. 3, 12), и как Праведный Судия Он воздаст за добродетель и порок (Еф. 5, 3; Рим. 1, 18).

Итак, здесь звучит все та же тема Суда, но в отличие от ветхозаветных книг, где часто показывается правосудие Божие в действии (например, изгнание согрешивших прародителей из рая, сожжение Содома и Гоморры, смешение языков и рассеяние племен, наказание Израиля за грехи и вознаграждение его за послушание воле Божией и т.д.), Новый Завет почти вовсе не уделяет места действию Божественного правосудия в жизни отдельных верующих или общин, а отодвигает время Суда к концу века сего[45]. Тем не менее, и в новозаветные времена суд Божий в жизни людей, конечно, совершается, но совершается он чаще всего незримо и как бы естественно. Отчасти он усматривается в том, что праведники, несмотря на все постигающие их бедствия, по благодати Божией пребывают в мирном устроении души и удостаиваются духовных утешений, а закоренелые грешники, даже при видимом благоденствии, непрестанно терзаются своими страстями и беззакониями. Одни уже здесь предвкушают будущее блаженство, а другие — будущие мучения. В конце истории совершится Страшный Суд (Мф. 12, 36; 25, 31—46), последний и справедливый, на котором Бог воздаст каждому по делам его... соответственно тому, что человек делал, живя в теле, доброе или худое. Тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, — жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, — ярость и гнев (Рим. 2, 6—8; 2 Кор. 5, 10).

Хотя на тему эсхатологического Суда достаточно много и сильно сказано в новозаветных писаниях (даже у Апостола языков), она все же не является основной для Евангельского Благовестия в целом. Правда Божия открылась в бесконечности Божественной любви: Сын Божий добровольно принял страдания и смерть, чтобы спасти заблудшего человека. Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных (1 Пет. 3, 18). Правда Божия — это прежде всего Божественная милость, благодать спасения, нисходящая с Неба на всех уверовавших во Христа, независимо от дел закона (Рим. 1, 17; 3, 21).

Никакие дела сами по себе недостаточны, чтобы человек мог ими оправдаться перед Богом, поэтому оправдание он всегда получает даром, как дар Божий, при условии веры и смирения. Учение об этом против законнического понимания праведности развивает Апостол Павел: «...Мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона (Гал. 2, 16)... потому что делами закона не оправдается пред Ним (Богом) никакая плоть, ибо законом познается грех (Рим. 3, 20), а возмездие за грех — смерть (6, 23), но как иудеи, так и еллины, все под грехом (3, 9)». Итак, спасение и оправдание приемлются верой во Христа, а не являются наградой за дела[46]. Апостол пишет, что ныне,

независимо от закона, явилась правда Божия... правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе (Рим. 3, 21—24). Бог являет Свою правду в прощении грехов, соделанных прежде... да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса (25—26). Таким образом, в апостольском учении правда Божия по преимуществу понимается в смысле милости, иначе говоря, — благодати Христовой, освящающей и тем самым оправдывающей кающегося грешника.

Действительно, Сын Божий пришел не судить мир, но спасти мир (Ин. 12, 47). Если вспомнить евангельские примеры помилования Спасителем мытарей, блудниц, разбойника, которые ничего не могли предложить в свое оправдание, кроме чистосердечного раскаяния, то становится очевидно, что Бог всегда готов освятить и оправдать человека. Правда Божия в конце времен откроется гневом и Судом только для упорствующих в нечестии, за их нераскаянность. Отмечая непостижимое долготерпение Бога к заблудшим и Его преизобильную милость к кающимся, святой Исаак Сирий пишет, что Богу более приличествует имя «благой», нежели имя «правосудный». Он пишет: «Как зерно песку не выдерживает равновесия с большим куском золота, так требование правосудия Божия не выдерживает равновесия в сравнении с милосердием Божиим»[47] — и увещает: «Будь проповедником Божией благодати... потому что много ты должен Ему, а взыскания Его не видно на тебе, и за малые дела, тобой сделанные, воздаст Он тебе великим. Не называй Бога только правдивым к тебе, потому что в твоих делах не дает себя познавать правосудие Его. Хотя Давид именует Его правдивым и правым, но Сын Его открыл нам, что паче Он благ и исполнен благодости. Ибо говорит: благ есть к лукавым и нечестивым... (Лк. 6, 35; Мф. 20, 13—15)

Почему также человек именует Бога только правдивым, когда в притче о блудном сыне, блудно расточившем богатство, встречается, что при одном показанном им сокрушении притек и пал на выю его, и дал ему власть над всем богатством Своим? Никто другой не сказал сего о Боге, чтобы мы не усомнились о Нем; напротив того, сам Сын Божий засвидетельствовал о Нем это. Где же правда Божия? Мы — грешники, а Христос за нас умер! Если столько Он милостив, то будем веровать, что не приемлет Он изменения (т.е. не изменяется)»[48].

Е. ЛЮБОВЬ

Бог есть любовь (1 Ин. 4, 8). Это краткое утверждение составляет самую суть христианского благовестия. «Если бы у нас кто спросил, что мы чествуем и чему поклоняемся, ответ готов: мы чтим Любовь», — пишет святитель Григорий Богослов[49].

Бездна Божественной любви неисследима. «Слово о любви известно Ангелам, — учит святой Иоанн Лествичник, — но и тем по мере просвещения»[50]. По словам митрополита Московского Филарета, изречь ее настолько невозможно, что «само Слово Божие, дабы совершенно изобразить ее, умолкло на кресте»[51].

Неизреченная любовь и благодать побудили Бога создать мир и сообщить свободно-разумным существам столько благ и совершенств, сколько могла вместить их природа. В частности, человек сотворен по образу Божию, способным к уподоблению Богу, к обожению. Весь мир был сотворен весьма хорошим, гармоничным и слаженным.

Промыслительные действия Бога в мире есть также проявление Его благодати. Все пути Господни — милость, которая присуща Богу... от века (Пс. 24, 6, 10). Божественная любовь простирается на весь мир, на все живущее, как бы мало и незначительно оно не казалось, ибо благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его (Пс. 144, 9, 17). Он поддерживает жизнь творения; посылает на землю дождь и произращает траву, чтобы дать пищу скоту и птицам небесным, призывающим Его (Пс. 146, 7—9). Полевую траву, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Он облакает в более славную одежду, чем царская риза (Мф. 6, 26, 30).

Но особенно Бог являет Свою благодать в отношении к человеку.

Если у пророка Исаии любовь Ягве к Израилю сравнивается с любовью матери к своему младенцу (Ис. 49, 15), то Христос еще более подчеркивает силу и универсальность Божественной любви, обращенной ко всем людям. И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах (Мф. 23, 9). Отец Небесный внимлет всем нашим молитвам (Мф. 7, 9—11), печется о наших нуждах, повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф. 5, 45; См. также: Деян. 17, 25), вообще, ниспосылает всякое благо и дар (Иак. 1, 17). Божественная Благодать проявляется многообразно: то как общее человеколюбие, желающее всем людям спасения и подающее к тому средства (Тит. 3, 4; 1 Тим. 2, 4); то как милосердие, приходящее на помощь бедствующим и нуждающимся (Пс. 102, 13, 17; Лк. 6, 36; 2 Кор. 1, 3—4); то как снисходительная милость к грешникам и долготерпение (Рим. 2, 4; 11, 22; Пс. 102, 10); то как изобильно подаваемая благодать (Еф. 2, 8; Рим. 1, 5).

Наивысшее свидетельство бесконечной Благодати Божией к человеческому роду — дело нашего спасения, совершенное Сыном Божиим: ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел Жизнь Вечную (Ин. 3, 16). Величие Божественной любви открылось в том, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим. 5, 8). ...Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши (1 Ин. 4, 10).

Любовь есть не Сущность Божества, а действие благодати Святого Духа. Верующим во Христа, по словам Апостола, Бог дал духа... силы, и любви, и целомудрия (2 Тим. 1, 7). Любовь Божия излилась в их сердца Духом Святым (Рим. 5, 5). Апостол пишет: «Благодать... открылась во мне обильно с верой и любовью во Христе Иисусе» (1 Тим. 1, 14).

Любовь выше других духовных дарований. Она есть совокупность совершенства (Кол. 3, 14) и цель всего благовестия (1 Тим. 1, 5). Без любви ничто не имеет цены. Вера, надежды, пророчества и знания при переходе в вечность упразднятся, а любовь никогда не перестанет (1 Кор. 13, 8). «Мы никогда не перестанем преуспевать в ней (в любви), ни в настоящем веке, ни в будущем, светом приемля новый свет разумений», — говорит святой Иоанн Лествичник[52].

Степени преуспевания верующих в любви различны, так же как различны меры приобщения спасаемых к благодати. Апостол, обращаясь к христианам основанных им Церквей, говорит: «Молюсь о том, чтобы любовь ваша еще более и более возрастала» (Флп. 1, 9), чтобы вы были укорененные в любви (Еф. 3, 18), — а о себе возвещает: «Любовь Христова объемлет нас» (2 Кор. 5, 14); «...и уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8, 38—39).

Никто не может взойти на высшую степень любви, если не очистит себя от страстей покаянием и жизнью по заповедям Божиим. «Как невозможно переплыть большое море без корабля и лодки, — учит святой Исаак Сирин, — так никто не может без страха достигнуть любви... Покаяние есть корабль, а страх — его кормчий, любовь же — божественная пристань»[53]. Любящий Бога и ближних стяжал Самого Бога[54] и перешел из смерти в жизнь (1 Ин. 3, 14). Он живет во свете, как и Бог — во свете (1 Ин. 2, 10).

Бог неизменен в Своей природе. Он всегда есть любовь. Но само по себе неизменное действие Божественной любви воспринимается разумными существами различно, в зависимости от состояния их воли. Святой Исаак Сирин пишет, что «любовь силой своей действует двояко: она мучит грешников (в аду) и веселит собой соблюдающих долг свой»[55].

4. Истинность наших представлений о Боге

В каждом луче Своего Божества Бог присутствует во всем Своем совершенстве. Употребление нами многочисленных имен Божиих соответствует немощи человеческого рассудка, неспособного выразить в одном каком-либо понятии неисследимое разнообразие Божественных промыслов и действий. «Истинное же слово учит, что Божество просто и имеет одно простое, благое действие, действуя во всем, подобно лучу, который все согревает и на каждую вещь

действует сообразно естественной ее способности и восприимлемости», — пишет святой Иоанн Дамаскин[56]. И в другом месте он же учит: «Божеское просияние и действие, будучи едино, просто и нераздельно, пребывает простым и тогда, когда разнообразится по видам благ, сообщаемых отдельным существам»[57]. Святитель Григорий Палама также говорит, что Божественная энергия может именоваться и в единственном, и во множественном числе (благодать, свет, любовь и т.д.).

Хотя множественность и дробность представлений о Боге связаны с нашей ограниченностью, тем не менее, свойства Божий, которым мы присваиваем имена, не являются домыслом. Человек верно, хотя и неполно, познает и изображает в слове Божественную реальность. «Бог вмещает в Себя полноту всех качеств и совершенств в их высочайшем и бесконечном виде, — пишет святитель Василий Великий. — Нет ни одного имени, которое, обняв все естество Божие, было бы достаточно для Его выражения. Но многие разнообразные имена, взятые в их собственном значении, составляют понятие, хотя бы и темное и весьма бедное, сравнительно с целым, но для нас достаточное. Одни имена, сказуемые о Боге, показывают, что в Боге есть, а другие, наоборот, то, чего в Нем нет. Таким образом, этими двумя способами, т.е. отрицанием того, чего нет, и признанием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога»[58].

Примечания

- 1 Преп. Иоанн, игум. Синайской горы. Лествица. Слова 20, 22, 24, 30. Сергиев Посад, 1908. С. 248-249.
- 2 Преп. Варсонофий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. Ответ 544. М., 1883. С. 346.
- 3 Преп. Варсонофий и Иоанн. Руководство... Ответ 702. С. 436; см. также: Преп. Иоанн, игум. Синайской горы. Лествица. Слова 27, 78; его же. Слово к Пастырю. 12, 12. С. 231, 263.
- 4 Преп. Варсонофий и Иоанн. Руководство... Ответ 58. С. 43.
- 5 Св. Григорий Богослов. Слово 27, о богословии первое // Творения. М., 1889. Ч. 3. С. 5 и далее.
- 6 Митр. Московский Филарет. Слова и речи. Т. 4. 1882. С.151-152.
- 7 Архим. Амфилохий (Радович). "Филиокве" и нетварная энергия по учению св. Григория Паламы. Пер. с серб. Б.м., б.г. С.І. Машинопись МДА.
- 8 Полунощница воскресная, I глас, 1 п., I тр.
- 9 (греч.) - букв. "управление домом", домостроительство, т.α.μνοβοκiО е. деятельность Бога в творении. Промысле и спасении мира.

- 10 С. Глаголев. Богословие //Богословская энциклопедия/ Под ред. А.П. Лопухина. Пг., 1903. Т. 3. С. 790.
- 11 Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Слово 82. Сергиев Посад, 1911.
- 12 Вл. Лосский. Вера и богословие // Вестник Русского Западно-европейского патриаршего экзархата. № 101-104. Париж, 1979. С. 104.
- 13 Там же.
- 14 Здесь и далее поясняющие слова в скобках принадлежат автору пособия.
- 15 Св. Исаак Сирин. Цит. соч. Слово 84 С. 401.
- 16 Св. Исаак Сирин. Цит. соч. Слово 28. С. 131.
- 17 Вл. Лосский. Вера и богословие. С. 105.
- 18 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Творения. СПб. 1913. Т. 1. Кн. I. Гл. 2. С. 158.
- 19 Св. Исаак Сирин. Цит. соч. Слово 55. С. 271.
- 20 Св. Исаак Сирин. Цит. соч. С. 271.
- 21 Прот. И. Романидис. "Филиокве" // Вестник. РЗЕПЭ Париж, 1981. № 89-90. С. 89.
- 22 Св. Исаак Сирин. Цит. соч. Слово 16. С. 64.
- 23 Там же.
- 24 Блаженный Диадокх фотикийский. Подвижническое слово. Гл. 8. // Добротолюбие. ТСЛ. 1992. Т. 3. С. 10.
- 25 Преп. Иоанн, игум. Синайской горы. Лестница. Слово 29. Гл. 8. С. 243.
- 26 Иером. Софроний. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 82.
- 27 Св. Иларий Пиктавиинский. О Святой Троице. Кн. 2, § 2.
- 28 Блаж. Диадокх. Цит. соч. С. 10-11.
- 29 Св. Григорий Богослов. Слово 27, о богословии первое // Творения. Ч. 3. 3-е изд. М. 1889. С. 5.
- 30 Вл. Лосский. Вера и богословие. С. 101.
- 31 Св. Григорий Богослов. Творения святых отцов в рус. пер. Т. 4. М. 1844. С. 63-64.
- 32 Надеждина А. - Старец Нектарий // Вестник. Париж. 1983. №113. С. 192.
- 33 Митр. Московский Филарет. Собрание мнений и отзывов. М. 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 48.
- 34 Цикута-ядовитое южное растение.
- 35 Л. Успенский. Исихазм и гуманизм-// Вестник. Париж, 1967. № 58. С.110-127.

- 36 Л. Успенский. Исихазм и гуманизм.
- 37 Вл. Лосский. Вера и богословие. С. 106.
- 38 "Синодик в Неделю Православия". Сводный текст с приложениями. Публикация и коммент. Ф. Успенского, Одесса, 1893. С. 14-18. См. также: А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. Анафемы на Иоанна Итала. М. 1930. С. 846-848.
- 39 Св. Григорий Богослов. Слово 32 // Творения Ч. 3. С. 119.
- 40 Там же.
- 41 Филарет, архиеп. Черниговский. Православное Догматическое богословие. 3-е изд. СПб., 1882. Ч. 1. С. 4.
- 42 Канон Пасхи.
- 43 Прот. Г. Флоровский. Богословские отрывки // Вестник. Париж, 1981. № 105-108. С. 185.
- 44 Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты Православной Церкви // БТ М., 1968. Сб. 4. С. 35. 45 Св. Игнатий (Брянчанинов). Отечник. СПб., 1870. С. 55.
- 46 Филарет, архиеп. Черниговский. Цит. соч. С. 2.
- 47 Св. Григорий Богослов. Цит. по: архиеп. Василий. Символические тексты в Православной Церкви // БТ. М. 1968. Сб. 4. С. 35.
- 48 Прот. Г. Флоровский. Дом Отчий//Вестник. Париж, 1982. №109-112 С. 200, 203.
- 49 Преп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство... Ответ 610. С. 387-388.
- 50 Римо-католический богослов.
- 51 Католики и православные.
- 52 В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. М., 1972. Сб. 8. С. 16.
- 53 Гносеомахи - секта, отвергавшая необходимость для христиан всякого познания. Они считали, что не следует изучать Писание, т. е. Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел. См.: Св. Иоанн Дамаскин. О ересьях // Творения. СПб., 1913. Т. 1. С. 147.
- 54 Митр. Московский Филарет. Слово в день обретения мощей святителя Алексия //Слова и речи. М., 1882, Т.4 С. 148.
- 55 Свящ. А. Шаргунов. Догмат в христианской жизни // Троицкое слово. 1990. № 3. с. 14-25.
- 56 Иеромон. Софроний. Старец Силуан. С.60.

- 57 Св. Кирилл Иерусалимский. Оглашение к новопросвещенным. 4, 2 // Христианское чтение. 1848. Ч. 1. С. 269.
- 58 Преп. Варсонофий Великий и Иоанн. Руководство... Вопрос 533. С. 342.
- 59 Св. Василий Великий. О Святом Духе, гл. 14, цит. по: еп. Сильвестр. Опыт Православного Догматического богословия. Т. 1. Киев, 1892. С. 32.
- 60 Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Кн. 5. Гл. 20, § 1 // Сочинения. 2-е изд. Спб., 1900. С. 331.
- 61 Еп. Сильвестр. Указ. соч. С. 17.
- 62 New Catholic Encyclopedia. New York, 1967. Vol. 4. P.940-944.
- 63 В. Лосский. Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 72.
- 64 Св. Викентий Лиринский. Наставление, 1 п. 722. Цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. I. С. 36-37. (Текст Наставления в сокращении опубликован в кн. проф. Н. Чельцова: Древние формы Символа веры. Спб., 1869. С. 152-184).
- 65 Цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 1. С. 35-36.
- 66 В. Лосский. Предание и предания. С. 68.
- 67 Там же. С. 67.
- 68 Вторник Пятидесятницы. Стихира утрени на "стиховне" на "Слава, и ныне".
- 69 Прот. Г.Флоровский. Богословские отрывки // Вестник. Париж, 1981-1982. № 105-108. С. 193-194.
- 70 Прот. Г. Флоровский. Творение и Искупление. Гл. 11, п. I // Собрание соч. США, 1976. Т. 3, С. 14-20. Машинопись МДА.
- 71 Проф. С.Л. Елифанович. Преподобный Максим и византийское богословие. Киев, 1915. С. 42.
- 72 Проф. И.В. Попов. Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1916. С. 164.
- 73 П. Лепорский. Боговдохновенность// Православная Богословская энциклопедия. М., 1904. Т. 3. С. 736.
- 74 П. Лепорский. Цит. соч. С. 742.
- 75 Например, Карфагенский Собор 318 г. и Иппонский Собор 393 г. в своих правилах перечисляют все 27 книг Нового Завета; а Лаодикийский Собор 364 г. и Карфагенский Собор 397 г. определяют 39 канонических книг Ветхого Завета. См.: Макарий, архиеп. Харьковский. Введение в Православное богословие. 3-е изд. Спб., 1865. С. 356-363.
- 76 Например, с арианами шла полемика относительно следующих ветхозаветных текстов: Амос 4, 13; Притч. 8, 22, греческий и славянский перевод которых неточен. Ошибка ариан в трактовании указанных мест Писания, в смысле

тварности Сына, легко выясняется, если обратиться к еврейскому тексту. См. книгу: К. Лопатин. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. Казань, 1894. С. 89, 200. См.: Митрополит Московский Филарет (Дроздов). О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания// Прибавления изданию творений святых отцов. М., 1858. 4.17. С. 452-483.

77 , (греч.) — послание догматического характера.σорΟ

78 Крещальные символы, использовались при катехизации и крещении оглашенных.

79 Архим. Петр (ЛЮлье). Замечания о Символе веры. // ЖМП. 1969. № 1.С. 75.

80 Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 115.

81 Архим. Петр (ЛЮлье). Цит. соч. С. 75.

82 Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви // БТ. М., 1968. Сб. 4. С. 6.

83 Подробнее см.: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 1.С. 60.

84 Там же.

85 Русский текст напечатан в журнале "Воскресное чтение". Киев, 1841. №5. С. 17—21

86 Текст см.: архим. Амвросий. Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния. Джорданвиль, 1963. С. 278—283.

87 Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты... С. 10.

88 Архиеп. Василий (Кривошеин). Цит. соч. С. 10.

89 Там же.

90 Проф. В.В.Болотов. Цит. соч. СПб., 1910. Т. 2. С. 302.

91 Апокрифы имели широкий круг читателей, о чем свидетельствует упоминание о них в древних памятниках. См.: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 8.

92 греч. — церковь.αισηλκкЕ

93 Климент Александрийский. Строматы, 1, 5. Цит. по: прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1988. С. 83.

94 Св. Иустин философ. Апология, 1, гл. 20. Цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. С. 80.

95 Еп. Сильвестр. Цит. соч. Т. 1. С. 99.

96 Еп. Сильвестр. Указ. соч. С. 93.

97 В учении о Святой Троице он опирается на богословие св. Афанасия Великого и каппадокийцев, а в христологии, преимущественно, — на учение св. Максима Исповедника.

98 См. статью: П.А. Черемухин. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии // БТ. М., 1963. Сб. 3. С. 146.

99 Там же. С. 148.

100 Архиеп. Василий. Цит. соч. С. 18.

101 См. Приложение 1.

102 Московская Духовная Академия хотя была открыта в 1685 году, но преобразована в научный институт лишь в 1814 г. СПб Духовная Академия, созданная в 1721 г., получила статус Академии только в 1809 г. Казанская Духовная Академия открыта в 1842 г.

103 Проф. Н.Н. Глубоковский. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии-Варшава, 1928. С. 3—4.

104 Проф. Н.Н. Глубоковский. Цит. соч. С. 4.

105 Там же. С. 5—6.

106 Там же. С. 6.

107 Заинтересованные могут обратиться к указанному труду проф. Н.Н. Глубоковского и книге проф. Г. Флоровского «Пути русского богословия». Париж, 1937.

Часть вторая.

Догмат о Пресвятой Троице

I. Политеизм и два монотеизма

На заре человеческой истории вера в Единого Бога была достоянием всех людей. Откровение о единобожии наши прародители восприняли в раю и передали своим потомкам. Это предание длительное время сохранялось среди наших предков, пока погружение в плотскую жизнь и омрачение разума, воли и чувств людей в страстях нечестия не привели к тому, что большая часть человечества утратила истинное представление о Боге. Люди, познав Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному, человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью и поклонялись... твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь, — так объясняет Апостол появление язычества — политеизма (Рим. 1, 21—23, 25).

Ко времени жизни патриарха Авраама вера в Единого Бога была достоянием немногих праведников, к которым принадлежал, например, Мелхиседек, царь Салимский. В потомстве Авраама монотеистическая вера была вновь утверждена Богом и ограждена строгими предписаниями Закона. Так, пророк Моисей наставлял евреев: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6, 4). Сам Бог возвещает через пророка Исаию: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44, 6), «Я Господь и нет иного» (Ис. 45, 6 и др.).

Истина единства (единственности) Бога нашла подтверждение в новозаветной проповеди Спасителя: «Господь Бог наш есть Господь единый» (Мк.- 12, 29). В Своей первосвященнической молитве Христос молится Единому Истинному Богу (Ин. 17, 3). Апостол так же учит: нет иного Бога, кроме Единого (1 Кор. 8, 4).

Проповедь монотеизма в новозаветные времена встречала многочисленных противников, прежде всего, в лице язычников, остававшихся во тьме идолопоклонства и политеизма, а затем — в лице полухристианских сект гностиков и манихеев. Если гностики допускали, кроме верховного Бога, множество низших божеств — эонов, то учение манихеев было дуалистично. Они учили о вечной борьбе двух начал: доброго и злого. Святые отцы вскрывали логическую противоречивость политеизма и дуализма. Они указывали, что всесовершенный Абсолют, Которым только и должен мыслиться Бог, может быть только один. Два или более независимых Абсолютов непременно ограничивали бы друг друга и потому не имели бы необходимых для Истинного Бога свободы и совершенства, то есть не были бы по сути богами. «Многоначалие есть безначалие» и «многобожие есть безбожие», — говорит святой Афанасий Великий[1]. Существование зла в мире объясняется не дуализмом, а злоупотреблением своей свободой тварными существами (Ангелами и человеком).

Святой Иоанн Дамаскин вкратце обобщает все, что было сказано древними отцами в подтверждение истины единобожия (монотеизма). Он пишет: «Бог совершенен и не имеет недостатков и по благодати, и по премудрости, и по силе, безначален, бесконечен, присносущ, неограничен и, словом сказать, совершенен по всему. Итак, если допустим многих богов, то необходимо будет признать различие между этими многими. Ибо если между ними нет никакого различия, то уже один (Бог), а не многие; если же между ними есть различие, то где совершенство? Если будет недоставать совершенства или по благодати, или по силе, или по премудрости, или по времени, или по месту, то уже не будет и Бог. Тожество же во всем указывает скорее Единого Бога, а не многих.

Сверх того, если бы много было богов, то как бы сохранилась их неопиcуемость (безграничность)? Ибо где был бы один, там не был бы другой.

Каким же образом многими управлялся бы мир, и не разрушился, и не

расстроился бы, когда между управляющими произошла бы война? Потому что различие вводит противоборство. Если же кто скажет, что каждый из них управляет своей частью, то что же ввело такой порядок и сделало между ними раздел? Этот-то, собственно, и был бы Бог. Итак, един есть Бог, совершенный, неопиcуемый, Творец всего, Содержитель и Правитель, превыше и прежде всякого совершенства»[2].

Язычество не знало единого личностного Бога. По мысли многих древнегреческих философов, над бесчисленными богами Эллады господствует «Необходимость» — высший мир красоты и безличностного бытия. В неоплатонизме[3], как и в современном индуизме, проповедуется мистическое учение о соединении с Божеством путем растворения в океане безличностного Божественного Абсолюта.

Напротив, Бог Библии — это всегда Личность. Конечно, Бог — это Абсолют, обладающий всеми совершенствами, но Абсолют личностный, к Которому мы обращаемся на «Ты» в молитве[4]. И даже ни вершинах молитвенных созерцаний личность христианского подвижника не исчезает в глубинах Божества. На всех этапах духовного восхождения жизнь христианина остается жизнью сознательной. Экстатические состояния с характерной для них потерей свободы и сознания, по мысли святого Симеона Нового Богослова, приличествуют только новоначальным, чья природа еще не стяжала постоянного опыта видения Божественной Реальности[5].

Личностное обращение с Богом известно не только христианству, но и дохристианскому иудаизму, однако в Ветхом Завете Бог еще не раскрывал с такой ясностью, как в новозаветные времена, Своей Троицей Природы. Не было и подлинной взаимности в отношениях между Богом и человеком. Страшный в Своем величии Бог Израиля повелевал и учил, от человека же требовалось лишь полное послушание Его воле[6]. Сравнивая Ветхий и Новый Заветы, Апостол Павел говорит, что первый рождал в рабство, а второй даровал сыноположение (Гал. 4, 24—31). Если ветхозаветному Израилю и не чуждо было представление о Боге как об Отце, то есть как о Господине, защитнике и покровителе Своего народа[7], то в новозаветную эпоху идея Богоотцовства коренным образом переосмысливается и бесконечно углубляется. Во Христе человечество навсегда соединилось с Божеством. Наше естество действительно было усыновлено Богом. Обращаясь к Богу с дерзновенными словами «Отче наш...», мы тем самым свидетельствуем, что в Церкви мы стали детьми Божиими по сотелесности Христу и по дарованной нам во Христе Божественной благодати. Такой глубочайшей близости отношений Бога и человека Ветхий Завет, безусловно, не знал.

Абсолютный монотеизм выделял иудеев из среды языческих народов. Но Израиль не ведал природы Божества и потому имел ограниченное представление о Божественном единстве как единичности Божества. В христианстве истина

единобожия получает дальнейшее освещение. В Евангельском Благовестии открывается тайна Божественного Триединства: Бог един не только потому, что нет иного Бога, не только в силу единства, простоты и неизменности Природы, но также потому, что в Святой Троице созерцается единое «Начало» — Личность Отца, от Которого вечно происходят Сын и Святой Дух. Последнее необходимо помнить, когда мы говорим о единстве Божества. «Когда я называю Бога, я называю Отца, Сына и Святого Духа. Не потому, что я предполагаю, что Божество рассеяно, — это значило бы вернуться к путанице ложных богов (политеизму); и не потому, чтобы я считал Божество собранным воедино (без различения Лиц), — это " значило бы Его обеднить. Итак, я не хочу впадать ни в иудейство, ради божественного единодержавия, ни в эллинство, из-за множества богов», — пишет святитель Григорий Богослов[7]. Таким образом, христианское понимание Бога как Триединого превосходит узость иудейского монотеизма и отменяет заблуждение языческого политеизма.

II. Догмат о Пресвятой Троице - основание христианской религии

Истина Божественного Триединства — вершина Откровения Бога человеку. Если познать Бога как Творца или Единого возможно путем не только Сверхъестественного, но и естественного откровения, то до тайны Святой Троицы никакая философия подняться не смогла. Исповедание догмата о Пресвятой Троице отличает христианство от других монотеистических религий, например, иудаизма и ислама. По определению святого Афанасия Александрийского, христианская вера — это вера в «неизменяемую, совершенную и блаженную Троицу»[9].

В исповедании тройческой тайны состоит совершенство богословия и истинное благочестие[10]. Для греческих отцов учение о Святой Троице и было областью собственно богословия. Усмотрев прикровенное указание на тайну Святой Троицы в словах псалма: в свете Твоем узрим свет (35, 10), — святой Григорий Богослов пишет: «Мы ныне узрели и проповедуем краткое, ни в чем не излишествующее богословие Троицы, от Света — Отца приняв Свет — Сына, во Свете — Духа»[11].

Догмат о Святой Троице занимает исключительно важное место в системе христианского вероучения, так как на нем основываются другие важнейшие догматы, в частности, о сотворении мира и человека, о спасении и освящении человека, учение о Таинствах Церкви, да и в целом все христианское веро- и нравоучение. По словам В. Лосского, тайна Пресвятой Троицы, открытая Церкви, «есть не только основа, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет впоследствии святой Максим Исповедник, познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — это значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти и в Божественную жизнь: в саму жизнь Пресвятой Троицы»[12].

Божественная Троица есть Альфа и Омега - Начало и Конец — духовного пути. Исповеданием Святой Троицы мы начинаем свою духовную жизнь. Крещением во имя Божественной Троицы мы входим в Церковь и в ней обретаем путь ко Отцу, истину в Сыне и жизнь во Святом Духе.

Вера Апостольской Церкви в Святую Троицу нашла свое выражение в догматических постановлениях Вселенских и Поместных Соборов, в Символе веры, в кратких и обширных исповеданиях веры древних Церквей и святых отцов разных эпох[13], в богатейшей святоотеческой письменности (более систематически изложена уже с середины II в. в трудах таких ранних отцов, как святой мученик Иустин Философ и святой Иринеи Лионский). Вера в Троицебогозапечатлена также в древнейшем и более позднем литургическом предании Церкви. Например, в древних малых славословиях: «Слава Отцу через Сына во Святом Духе» или «Слава Отцу и Сыну со Святым Духом», а также «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу»[14]. Святитель Василий Великий приводит также следующие слова светильнического благодарения: «Хвалим Отца и Сына и Святаго Духа Божия»[15].

III. Непостижимость догмата о Святой Троице

Являясь краеугольным камнем христианского вероучения, догмат о Пресвятой Троице в то же время есть догмат таинственный и на уровне рассудка непостижимый.

Наш разум встает в тупик перед открывшейся реальностью Божественной жизни. Он бессилен понять, каким образом Троица одновременно есть и Единица; как «одно и то же соединено и раздельно» или что это за необычайное «разделение соединенное» и «единение разделенное»[16]. По мысли святого Григория Нисского, человек, просвещаемый Святой Троицей, хотя и получает некоторое «скромное боговедение», не может, однако же, «уяснить словом этого неизреченной глубины таинства: как одно и то же числимо, и избегает счисления, и раздельным кажется, и заключается в единице»[17]. Утверждение, что «Бог одинаково и Единица и Троица»[18] (т.е. одновременно и то и другое), представляется нашему рассудку противоречивым. Действительно, «троичный догмат есть крест для человеческой мысли»[19]. В силу ограниченности человеческого разума тайна Святой Троицы не может быть точно выражена в слове. Ее можно в известной мере постигать только в опыте духовной жизни. «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успел разделить Трех, как возношусь к Единому», — восклицает певец Святой Троицы, святитель Григорий Богослов[20]. К Богу, в частности, неприложима привычная для нас категория числа. Рассматривая свойства чисел и пытаясь приблизиться к тайне числа «Три», святитель Григорий Богослов отмечает внутреннюю полноту этого числа, так как 1 — число скудное; 2 — число разделяющее, а 3 — первое число, которое превосходит и бедность единицы, и разделение двоицы. Оно

одновременно содержит в себе и единство (1) и множество (3)[21].

Впрочем, как отмечали отцы Церкви, к Богу неприменимо никакое вещественное число, ни 1, ни 3, потому что исчислять можно только предметы, разделенные пространством, временем и силами. Но Божественная Троица есть абсолютное Единство. Между Лицами Святой Троицы нет никакого промежутка, нет ничего вставного, никакого сечения или разделения[22]. В ответ на обвинения в требожии святитель Василий Великий пишет: «Мы не ведем счет (Богов), переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три или первый, второй, третий, ибо «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44, 6). Никогда до сего дня не говорили: «второй Бог» (или «третий»), но поклонялись Богу от Бога... исповедуя единство Божества[23].

Откровение о Святой Троице представляется апорией[24] только для нашего ограниченного рассудка. В самой Божественной жизни нет никаких антиномий, или противоречий. Святые отцы опытно созерцали Единую Троицу, в Которой, как это ни парадоксально, единство нисколько не противоречит троичности[25]. Так, достигший совершенства в боговидении, святитель Григорий Палама пишет, что Бог есть «Единица в Троице и Троица во Единице, неслитно соединяемая и нераздельно различаемая. Единица, Она же и Троица всемогущая»[26].

Богословие не ставит перед собой целью снять тайну, приспособив богооткровенную истину к нашему пониманию, но призывает нас изменить наш ум так, чтобы он стал способен к созерцанию Божественной реальности. Для того, чтобы удостоиться созерцания Святой Троицы, нужно достичь состояния обожения. Святитель Григорий Богослов пишет: «Будут сонаследниками совершенного света и созерцания Пресвятой и Владычной Троицы... те, которые совершенно соединятся с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство Небесное»[27]. Дух Святой, от Отца исходящий и в Сыне почивающий, отверзал святым отцам ум к познанию тайны Божественного Троиинства.

IV. Аналогии Святой Троицы в мире

Ошибкой было бы думать, что в силу непостижимости догмата о Святой Троице мы не можем иметь никакого верного представления о Боге. Конечно, наше знание всегда будет неполным и несовершенным, но мы способны приобретать некоторое ведение о Святой Троице из рассмотрения видимого мира и природы человека, сотворенного по образу Божию, то есть по образу Святой Троицы.

Одна из природных аналогий — это солнце и исходящие от него лучи и свет, подобно тому, как от Отца вечно и нераздельно происходят Сын и Дух. Другой подобный же пример — огонь, который дает свет и тепло, имеющие между собой единство и различие; третья аналогия — сокрытый в земле источник воды, ключ и поток, неразрывно соединенные между собой и, однако, различные.

Можно указать и другие аналогии. Например: корень дерева, его ствол и ветвь. Эти аналогии очень далеки от выражения сущности троичного догмата, так как заимствуются из области, далекой от духовно-личностного бытия.

Более глубокие аналогии можно указать в богоподобной природе человека. По мысли святителя Григория Паламы и других отцов, единой человеческой душе присущи ум, слово и дух (животворящий тело)[28]. «Ум наш, — пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), — образ Отца; слово наше (непроизнесенное слово мы обыкновенно называем мыслью) — образ Сына; дух — образ Святого Духа. Эти три силы, не смешиваясь, составляют в человеке одно существо, как в Троице Три Лица неслитно и нераздельно составляют одно Божественное Существо.

Ум наш родил, не престаёт рождать мысль; мысль, родившись, не престаёт рождаться и, вместе с тем, пребывает рожденной, сокровенной в уме...

Точно так же дух (совокупность сердечных чувств) содействует мысли. Потому-то всякая мысль имеет свой дух, всякий образ мыслей имеет свой дух, всякая книга имеет свой собственный дух...

Наш ум, слово и дух, по единовременности своего начала и по своим взаимным отношениям, служат образом Отца, Сына и Святого Духа, совечных, собезначадных, равночестных, единоестественных»[29].

Недостаток последних аналогий в том, что три их составляющих — не самостоятельные личности, как Три Лица Святой Троицы, а только силы человеческой природы. Святой Иларию предупреждает: «Если мы, рассуждая о Божестве, употребляем сравнения, пусть не думает никто, что это есть точное изображение предмета. Между земным и Богом нет равенства...»[30] Святитель Григорий Богослов пишет, что сколько бы он ни искал подобия, не нашел, чему можно было бы уподобить Божие естество. «Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает... По примеру других, представлял себе я родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток не разделены временем и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоился, во-первых, чтоб не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтоб таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве (Божием) не представить какой-либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица и не сделать Их силами Божиими, которые в Отце существуют, но несамостоятельны. Потому что и луч, и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния... В-третьих, чтоб не приписать Богу вместе и бытия и небытия (к какому заключению может привести сей пример); а

сие еще нелепее сказанного прежде... Наконец, заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях (Писания), иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то, сохраняя до конца, с Ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу — единому Божеству и единой Силе»[31].

V. Троичная терминология

Главной задачей богословия в IV веке было выразить в точных понятиях учение Церкви о Троиединстве Бога. В библейском тексте, как оказалось, нет соответствующих слов для выражения тройческой тайны. Впервые это особенно остро почувствовали православные отцы в споре с арианами на Первом Вселенском Соборе 325 года. Все библейские выражения о Божестве Сына ариане перетолковывали на свой лад, чтобы доказать, что Сын — не Бог, а творение. Например, православные хотели ввести в определение Собора о Сыне библейское выражение «из Отца», но ариане возразили, что все из Бога, ибо един Бог, из Него же все (1 Кор. 8, 6; см. также: 2 Кор. 5, 18). На слова Послания к Колоссянам, что Сын есть образ Бога невидимого (1, 15), ариане отвечали, что и человек есть образ Бога (1 Кор. 1, 6), и т.д. Необходимо было веру в Святую Троицу выразить такими словами, которые еретики не могли бы истолковать в духе своего учения³². Для этого отцы Собора воспользовались не библейскими, а философскими понятиями.

Для обозначения Природы Божества, общей для Трех Лиц, святые отцы выбрали слово «сущность» (греч. — «усия»). Три Лица Святой Троицы имеют одну Божественную Сущность.

Чтобы исключить возможность неверных предположений, будто эта Сущность принадлежит Какому-нибудь из Лиц по преимуществу (например, Отцу) или что Сущность равно или неравно поделена между Лицами, потребовалось ввести еще одно понятие — «единосущный» (греч. — *omoousios*). Оно позволяло с необходимой четкостью выразить тайну Троиединства Божества. «Единосущный» означает тождественный (тот же самый по сущности, со-сущностный). Будучи внесенным в Символ Веры, слово «единосущный» определяет Сына как Бога, обладающего той же Сущностью, что и Отец. Вместе с тем, это понятие обладает еще тем достоинством, что косвенно указывает на различие Лиц, потому что единосущным можно быть только с кем-либо другим, а не с самим собой. И все же сильнее этот термин подчеркивает единство, чем различие Лиц.

Чтобы более определенно указать на действительное различие Божественных Лиц, греческие отцы ввели в богословие понятие «ипостась» (греч. — *ipostasis*). Оно позволяло обозначить неповторимость, личностный характер каждого Лица

Святой Троицы. Греческая философия не знала тайны личности и не имела понятия для обозначения личности. Слово «ипостасис» в греческой литературе было синонимом слова *ousia* — сущность или существование. Святые отцы изменили значение первого из них. «Ипостась» в богословии означает личность. Таким образом, греческие отцы не просто заимствовали философские термины и переносили их в богословие. Они создали новый богословский язык, «переплавили язык философов», преобразовали его так, чтобы он мог выражать христианскую истину — реальность личности: в Боге и человеке, ибо человек создан по образу Божию³³.

Личность обладает природой и в определенном смысле свободна по отношению к ней. Ради высших целей личность может идти на страдания и жертвовать своей природой. Так, человек призван достичь богоподобия, то есть он должен с помощью Божией превзойти, преобразовать свою падшую природу.

Заслуга в установлении твердой богословской терминологии в учении о Святой Троице принадлежит святителю Василию Великому. До него богословы разных школ употребляли различные термины, что создавало путаницу и непонимание в среде православно мыслящих епископов. Согласно терминологии святителя Василия Великого, «усия» означает сущность, то общее, что объединяет предметы (особи) одного рода, а «ипостась» — частное: личность³⁴, конкретный предмет или особь. Например, у Петра, Павла и Тимофея одна и та же человеческая сущность, но каждый из них в известном смысле неповторим, каждый из них уникальная личность — ипостась. Именами Петр, Павел и Тимофей мы обозначаем личности этих людей, а словом «человек» — их сущность³⁵.

Если понятия об «усии» (как общем) и об «ипостаси» (как частном) в точности перенести с представления о человеке в учение о Святой Троице, то это привело бы к троебожию, так как человеческие личности, имея одну сущность, живут все-таки обособленно, раздельно друг от друга. Их единство только мыслится. Во Святой же Троице, напротив, Три Ипостаси соединены в реальном единстве нераздельной Сущности. Каждая из Них не существует вне Двух Других. Единосущие Трех Божественных Лиц не имеет аналогов в тварном мире, поэтому понятия о «сущности» и «ипостаси» как «общем» и «частном» перенесены святителем Василием в троическое богословие не в строгом смысле, а с оговоркой, что Сущность Трех Ипостасей абсолютно едина³⁶.

Восточным отцам потребовалось немало времени и труда, чтобы доказать Западу правомерность формулы: «единое существо и три ипостаси». Святитель Григорий Богослов писал, что «западные по бедности своего языка и по недостатку наименований не могут различать греческих терминов сущности и ипостаси», одинаково обозначая по-латыни и то и другое как *substantia* (субстанция)³⁷. В признании Трех Ипостасей Западу чудился тритеизм, исповедание трех сущностей, или трех богов. Западные богословы учению о

Трех Ипостасях предпочитали учение о трех лицах (persona), что, в свою очередь, настораживало восточных отцов. Дело в том, что слово «лицо» (греч. — *prosopon*) в древнегреческом языке означало не личность, а скорее личину или маску, то есть нечто внешнее, случайное. Первым этот терминологический барьер разрушил святитель Григорий Богослов, который в своих сочинениях отождествил слова «ипостась» и «лицо», понимая под ними личность³⁸. Только после Второго Вселенского Собора было достигнуто согласование богословского языка Востока и Запада: ипостась и лицо были признаны синонимами³⁹.

Следует помнить, что в некоторых догматических сочинениях⁴⁰ между терминами «сущность» и «природа» имеется различие. Под Сущностью всегда понимается непостижимая и несообщимая глубина Божества, а Природа — более широкое понятие, включающее в себя Сущность, волю и энергию Бога. В рамках такой терминологии мы можем отчасти познавать Природу Бога, при этом Сущность Его для нас остается непостижимой.

VI. Краткая история догмата о Пресвятой Троице

Церковь выстрадала и отстояла Троичный догмат в упорной борьбе с ересями, низводившими Сына Божия или Святого Духа в разряд тварных существ или же лишавшими Их достоинства самостоятельных Ипостасей. Непокосимость стояния Православной Церкви за этот догмат обуславливалась ее стремлением сохранить для верующих свободным путь ко спасению. Действительно, если Христос — не Бог, то в Нем не было подлинного соединения Божества и человечества, а значит, и теперь наше единение с Богом невозможно. Если Святой Дух — тварь, то невозможно освящение, обожение человека^[41]. Только Сын, единосущный Отцу, мог Своим Воплощением, смертью и воскресением оживотворить и спасти человека, и только Дух, единосущный Отцу и Сыну, может освящать и соединять нас с Богом, — учит святитель Афанасий Великий^[42].

Учение о Святой Троице раскрывалось постепенно, в связи с возникавшими ересями. В центре длительных споров о Святой Троице стоял вопрос о Божестве Спасителя. И, хотя накал борьбы за троичный догмат приходится на IV век, уже с I века Церковь была вынуждена отстаивать учение о Божестве Христа, то есть так или иначе бороться за троичный догмат. Христианское благовестие о Воплощении Сына Божия явилось «камнем преткновения и соблазна» для иудеев и эллинов. Иудеи держались узкого монотеизма. Они не допускали существования «рядом» с Богом (Отцом) другой Божественной Личности — Сына. Эллины поклонялись многим богам, и в то же время их учение было дуалистично. По их убеждению, материя и плоть — источник зла. Поэтому они почитали безумием учить о том, что Слово стало плотью (Ин. 1, 14), то есть говорить о вечном соединении во Христе двух различных природ, Божественной

и человеческой. По их мнению, презренная человеческая плоть неспособна войти в соединение с неприступным Божеством. Бог не мог в подлинном смысле воплотиться. Материя и плоть — темница, из которой следует освободиться, чтобы достичь совершенства.

Если иудеи и эллины просто отвергали Христа как Сына Божия, то в христианском обществе попытки рассудочно объяснить тайну Троициста Бога нередко приводили к заблуждениям иудейского (монотеистического) и эллинистического (политеистического) толка. Одни еретики представляли Троицу только как Единицу, растворяли Лица Троицы в единой Божественной Природе (монархиане). Другие, наоборот, разрушали природное единство Святой Троицы и сводили Ее к трем неравным существам (ариане). Православие же всегда ревностно хранило и исповедало тайну Троициста Божества. Оно всегда сохраняло «равновесие» в своем учении о Святой Троице, при котором Ипостаси не разрушают единство Природы и Природа не поглощает Ипостаси, не довлеет над Ними.

В истории троичного догмата различают два периода. 1-й период простирается от появления первых ересей до возникновения арианства и характеризуется тем, что в это время Церковь боролась с монархианством и раскрывала преимущественно учение об Ипостасности Лиц Святой Троицы при единстве Божества, 2-й период — время борьбы с арианством и духоборчеством, коща по преимуществу раскрывалось учение о Единосуции Божественных Лиц.

1. Доникийский период

Профессор А. Спасский пишет, что в доникийскую эпоху мы находим у церковных писателей очень пеструю картину в учении о Святой Троице. Это связано с теми условиями, в которых христианская мысль должна была начинать свою работу. Источником ее, как и в последующие времена, было Священное Писание. Однако оно не принадлежало Церкви в том обработанном и удобном для пользования виде, какой оно получило к IV веку. Изучение Священного Писания еще не достигало высоты, необходимой для всесторонних богословских построений. Экзегетика только зарождалась, не было научно обоснованных методов толкования Священного Писания. По этой причине первые богословы часто впадали в односторонность, опираясь на какое-либо одно, поразившее их, место Священного Писания. Каждый церковный писатель богословствовал на свой страх и риск. Крещальные символы по своей краткости и элементарности были совершенно недостаточны для руководства в богословии[43]. (Профессор В.В. Болотов приводит примеры изложения учения о Святой Троице во II веке в крещальных символах на Западе: «Верую в Бога Отца Вседержителя и во Иисуса Христа, Сына Его едиnorodного, Господа нашего, родившегося и пострадавшего, и во Святого Духа»; на Востоке: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя и во единого Господа нашего Иисуса Христа, едиnorodного Сына

Его, родившегося от Духа Святого и Марии Девы... и в Духа Святого». В этих символах Церковь указала только то, что Святая Троица открылась в рождении Сына Божия от Марии Девы при содействии Духа Святого. Характер же взаимоотношений Трех Лиц в символах вовсе не раскрывается[44]). «Таким образом, — продолжает профессор А. Спасский, — самые условия, при которых зарождалась богословская мысль христианства, открывали широкую дверь субъективизму в систематизации учения Церкви и делали неизбежным тот индивидуализм в понимании догмата о Троице, какой наблюдается у всех церковных писателей доникейского периода. Поэтому в доникейскую эпоху, строго говоря, мы имеем дело не с церковным учением о Троице, то есть не с таким учением, которое было бы принято и авторизовано самой Церковью, но с рядом мало зависимых друг от друга, своеобразных богословских построений, излагающих это учение с большей или меньшей чистотой и совершенством»[45]. По этой причине мы не будем останавливаться на тринитарных теориях данной эпохи. Лишь кратко отметим, что христиане ранней Церкви исповедали веру в Святую Троицу в формуле крещения (Мф. 28, 19), в символах веры, в славословиях и богослужебных песнопениях, но в подробное рассмотрение свойств и взаимных отношений Божественных Лиц не входили. Мужии апостольские в своих писаниях почти буквально повторяли изречения Писания о Лицах Святой Троицы.

Впервые богословствовать о Божественных Ипостасях начали апологеты. В своем учении они нередко слишком тесно связывали рождение Сына с началом творения мира и так или иначе, вольно или невольно, вводили неравенство между Первой и Второй Ипостасями. Субординационные тенденции были весьма сильны в христианском мышлении этого времени, в частности, у Оригена[46].

Между представителями различных богословских школ имелись расхождения в понимании природы Божества[47]. Не было единства и в используемой терминологии. В одно и то же слово вкладывался часто различный смысл. Все это невероятно осложняло богословский диалог.

Само содержание догмата о Святой Троице вырисовывалось постепенно, в ходе богословских дискуссий. Главная и общая мысль догмата о Трех Лицах и едином Божестве должна была пройти долгий и многотрудный путь своего исторического и диалектического развития, прежде чем она получила окончательное определение и законченную формулу в учении святых отцов IV века[48].

Толчком к развитию тройческого богословия послужили ереси. Самыми первыми ересями в древней Церкви были ереси иудействующих (или евионитов) и гностиков. Евиониты были воспитаны на букве Закона Моисеева. Исповедуя Единого Бога, они не допускали существования Божественных Лиц, отрицали Троичность Божества. Христос, по их мнению, не есть истинный - Сын Божий, а

только пророк. Учение иудействующих о Святом Духе неизвестно.

Гностики, держась дуализма и считая материю злом, не хотели признать Воплотившегося Сына Божия Богом. Сын, по их мнению, был одним из эонов (порождений) Божественной Сущности. Он временно обитал в человеке Христе, а во время крестных страданий оставил Его, так как Божество не может страдать. Воплощение было только мнимым. Сын не являлся в полном смысле Божественной Личностью. К числу таких же эонов, как Сын, гностики относили и Святого Духа. Таким образом, Троица упразднялась. Учение о Ней подменялось учением об эманации Божественной Сущности. Лжеучение иудействующих и гностиков опровергали христианские апологеты: святой Иустин Мученик, Татиан, Афинагор, святитель Феофил Антиохийский, особенно святой Иринеи Лионский (в книге «Против ересей») и Климент Александрийский (в «Строматах»).

Еще более опасной для чистоты церковного учения была ересь II века, известная как монархианство, или антитринитаризм. Монархианство развивалось в двух направлениях — динамистическом и модалистическом.

Динамисты.

Представителями динамистического монархианства были александрийцы Феодот Кожевник, Феодот Меняльщик и Артемон. Наивысшего своего развития этот вид монархианства достиг у Павла Самосатского, поставленного антиохийским епископом около 260 года. Он учил, что существует единая Божественная Личность — Отец. Сын и Святой Дух суть не самостоятельные Божественные Личности, а только Божественные силы. (Отсюда название секты, «динамис» по-гречески — сила). В частности, Сын — то же самое в Боге, что в человеке ум, человек перестает быть человеком, если у него отнять ум, так и Бог перестал бы быть Личностью, если от Него отделить или обособить Логос. Логос — это вечное самосознание в Боге. Этот Логос вселился и во Христа, но полнее, чем в других людей, и действовал через Него в учении и чудесах. Христос — лишь облагодатствованный человек. Сыном Божиим Он может быть назван только условно.

Павла обличали, устно и письменно, все знаменитые в то время пастыри Церкви — святитель Дионисий Александрийский, фирмилиан Каппадокийский, святитель Григорий Чудотворец и др. Против доктрины динамистов было написано «Послание шести православных епископов к Павлу Самосатскому» и собирався ряд Поместных Антиохийских Соборов. Наконец, Павел и его учение были осуждены на Антиохийском Соборе 268 года.

Модалисты.

Родоначальниками модалистической ереси были Праскей и Ноэт, главным представителем — Савеллий Птолемаидский, бывший римский пресвитер,

живший в середине III века. Суть его учения такова: Бог есть безусловное единство, нераздельная и сама в себе замкнутая и безличностная Монада. От вечности она находилась в состоянии бездействия или молчания, но потом Божество открылось, произнесло Свое Слово (Логос) и начало 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, а со дня Пятидесятницы как Освятитель — Святой Дух. Эра Духа тоже завершится, и Монада вновь вернется в первоначальное состояние покоя. Существует, следовательно, лишь «Троица» откровений единой Божественной Сущности, но не Троица Ипостасей. Отец, Сын и Святой Дух — только временные образы (модусы), в которые облачается безличностная сама по себе Монада Божества.

Савеллианство получило большое распространение в Александрийской Церкви, особенно в Ливии в 60-х годах III века. Решительным борцом против этого лжеучения был святитель Дионисий Александрийский, осудивший Савеллия на Александрийском Соборе 261 года. Через год Дионисий, епископ Римский, подтвердил это осуждение на Поместном Соборе Римской Церкви и направил ряд посланий против Савеллия.

2. Состояние учения о Святой Троице в IV веке

Четвертый век называют «золотым веком» богословия, ибо в учении святителя Афанасия Александрийского и, особенно, в богословии Василия Великого, Григория Назианзина и Григория Нисского — «троицы, которая славилась Троицу», — учение о Троице обретает свою полноту, завершенность и терминологическую ясность. Поводом для раскрытия догмата о Святой Троице послужили «безумные нападки» арианской ереси.

А. АРИАНСКАЯ ДОКТРИНА

Арий (греч. Ἀρειος) (256 - 336), Александрийский пресвитер, еретик, его имя дало названию арианскому лжеучению. Родился в 256 году, предположительно в Ливии. В 336 г. имп. Константин вызвал его в Константинополь. Арий на вопрос императора: признает ли он определения Никейского Собора, ответил утвердительно. Обманутый им Константин велел патриарху Александру торжественно допустить Ария к Божественной литургии. Святитель стал ревностно молиться, прося Бога указать ему, на чьей стороне истина, через смерть заблуждающегося. Арий умер внезапно, на пути в храм, войдя в общественную уборную. О его злокознях и о «приговоре, какой он получил от праведного Судии», рассказывает свт. Афанасий Великий, рассказ этот неоднократно приводится историками

О Боге в Самом Себе Арий учит так же, как Павел Самосатский. Единый Бог абсолютно один. Подобно человеку, Он обладает разумом (Логосом) как неипостасной силой. Основываясь на свойствах вечности и неизменяемости Бога, Арий утверждал, что один Бог не рожден и вечен. Все, что рождается или творится, получает начало во времени. Рождение Сына от Отца, по мнению Ария, подтверждает, что Сын невечен. То есть было такое довременное мгновение, когда Сына не было вовсе[49].

Он считал, что все, что получает бытие от Бога, иной сущности, чем Бог. В рождении Сына из Сущности Божией Арию, подобно Оригену, мерещились представления о том, что Сын рождается или эманатически (как в учении гностиков), или же в результате разделения Божественной природы. Отвергая то и другое, Арий утверждал, что Сын сотворен.

Из соединения двух указанных идей: 1) Сын невечен; 2) Он не из Сущности Бога — следовала центральная мысль арианской доктрины: «Сын произошел из несущих»[50]. Он есть первое, высшее, творение Отца. Отец создал Его Своей волей как посредника для творения мира. Необходимость в таком Посреднике Арий пояснял так: Бог абсолютно за пределами мира. Между Ним и миром — непроходимая бездна. Мир просто не выдержал бы прикосновения сверхмощной десницы Божества. Поэтому Бог Сам не может ни творить, ни промышлять о мире непосредственно. Восхотев сотворить мир, Он произвел сначала одно существо — Сына, чтобы при посредстве Его создать все остальное. Сын не есть истинный Логос Отца или Его природный Сын.

Как творение, Сын изменяем. По предвидению Божию, Он «почтен Божеством», наделен Божественной силой, поэтому может быть условно назван «вторым Богом», но не первым[51].

Вопроса о Святом Духе Арий прямо не касался, однако из его учения о Сыне, по аналогии, следовало, что Дух — высшее творение Сына, как Сам Он — высшее творение Отца. Арий именовал Духа Святого «внуком»[52].

Троичность Бога для Ария невечна. Она возникает во времени. Лица арианской Троицы совершенно неравны друг другу по природе. Это некая убывающая Троица. По точному замечанию святителя Григория Богослова, она есть «общество трех неподобных существ»[53]. Протоиерей Г. Флоровский отмечает, что «Арий был строгим монотеистом, своего рода иудаистом в богословии. Для него единый и единственный Бог — это Отец, Сын и Дух суть высшие и первородные твари, посредники в миротворении»[54].

Б. БОРЬБА ЦЕРКВИ С АРИАНСТВОМ И ДУХОБОРЧЕСТВОМ

Арианство было первой ересью, которая потрясла Восточную Церковь. Против ариан созывался целый ряд Поместных Соборов на Востоке и Западе, писались многочисленные богословские трактаты. В своих сочинениях святые отцы не

оставили без рассмотрения места Священного Писания, на которые ссылались еретики, чтобы ниспровергнуть веру Церкви в Божественную Троицу[55]. Отцы нашли, что все эти тексты не опровергают Божественности Сына и могут быть объяснены в «благочестивом смысле»[56].

В 325 году в Никее был собран Первый Вселенский Собор. Как только ариане прочли на Соборе свой символ веры, в котором говорилось, что «Сын Божий — произведение и тварь», что было время, когда не было Сына, что Сын изменяем по существу и т.п., отцы Собора немедленно признали арианское учение противоречащим Священному Писанию, исполненным лжи, и осудили ариан как еретиков[57]. Плодом догматической деятельности Собора явился Никейский Символ веры. Учение о Второй Ипостаси звучит здесь следующим образом: «Веруем... во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша, яже на небеси и на земли...» К тексту Символа присоединились анафематизмы против главнейших положений учения Ария[58].

После осуждения арианство не прекратило своего существования. Еще более полувек эта ересь волновала Церковь. Основная причина возникновения страстных споров вокруг Никейского вероопределения состояла в том, что в нем не было достаточно четко выражено различие Лиц Святой Троицы. Термин «единосущный» подчеркивал, прежде всего, Их единство. Сторонников

Никейской веры заподозрили в савеллианстве, то есть в слиянии Лиц Святой Троицы, и большая часть епископов Востока отступила от употребления Никейского определения во имя прежних и привычных выражений церковного предания. Наиболее активными «антиникейцами» были евсевияне, державшиеся субординатизма Оригена и поставлявшие Сына ниже Отца. К ним примыкали уже действительные еретики, считавшие Сына творением. Арианство раскололось на несколько течений. Среди еретиков были и более умеренные, которые, признавая Божество Сына, отвергали Божество Святого Духа. К этим так называемым полуарианам, или духоборам, относилась группа македонских епископов. Таким образом, фронт антиникейской оппозиции был широким и, при неясности имевшейся богословской терминологии, среди православных епископов возникала атмосфера подозрительности и враждебности. По рассказу церковного историка Сократа, сделав слово «единосущный» предметом своих бесед и исследований, епископы возбудили между собой междоусобную войну, и эта война «ничем не отличалась от ночного сражения, потому что обе стороны не понимали, за что бранят одна другую». Одни уклонялись от слова «единосущный», полагая, что принимающие его вводят ересь Савеллия, и потому называли их хулителями, как бы отрицающими личное бытие Сына Божия. Другие, защищавшие единосущие, думали, что противники их вводят многобожие, и отвращались от них, как от вводителers язычества»[59].

В результате долгой и напряженной борьбы, осложненной вмешательством императорской власти и интригами ариан, восточные епископы убедились, что никакое другое вероизложение, кроме Никейского, не может быть достаточным для выражения православной веры. В разъяснении смысла понятия «единосущный» состоит заслуга святителя Афанасия Александрийского. В свою очередь, каппадокийские отцы определили различие терминов «сущность» и «ипостась», а также дали точное определение ипостасных свойств Лиц Святой Троицы[60].

Церковь особо почтила заслуги святителя Григория Назианзина, удостоив его звания «Богослова». В своих словах о богословии он с особой глубиной и силой поэта воспел Божественную Троицу, в Которой все «Три суть едино... Единица в Троице поклоняемая, и Троица в Единице возглавляемая, вся царственная, единопредстольная, равнославная, премирная и превысшая времени, несозданная, невидимая, неприкосновенная, непостижимая»[61].

Трудами этих отцов Церкви был подготовлен Второй Вселенский Собор, состоявшийся в 381 году в Константинополе. На нем православными были признаны епископы, исповадавшие Божество Сына и несотворенность Святого Духа. Вместе с арианами разных партий осуждению подверглись, в частности, евномиане и 36 епископов-македонян, не пожелавших признать, что Святой Дух — не творение. Православное учение о Святой Троице было запечатлено в Никео-Константинопольском Символе веры.

Из шести членов этого Символа, относящихся ко Второй Ипостаси, первый говорит об онтологической связи Сына с Отцом, а остальные пять — о деле спасения мира Иисусом Христом.

Сын Божий исповедуется Единым и Единородным, чем отвергается еретическое (в частности, динамистическое) учение об усыновлении Иисуса Богом как простого человека. Сын един со Отцом и является Сыном Божиим по природе, а не по благодати.

Мы исповедуем Сына, «рожденного прежде всех век». Это утверждение о вечности Сына направлено против ариан, учивших, что «было время, когда Его не было».

Далее возвещается, что Сын — «Свет от Света, Бог Истинный от Бога Истинного». Здесь подчеркивается единство Отца и Сына по Божественной Природе и ее энергии.

Против ариан направлены слова: «рожденна, несотворенна, единосущна Отцу». Первыми двумя словами опровергается арианское учение о тварности Сына, а последнее определяет сущностное единство Отца и Сына[62].

В этом Символе опущено никейское выражение, утверждающее, что Сын рождается «из сущности Отца». Термин «единосущный», вошедший в оба вероизложения, означает совершенное тождество сущности Отца и Сына,

поэтому выражение «из сущности Отца» создавало определенные терминологические трудности. Впрочем, сами никейские отцы, в частности, святитель Афанасий Александрийский, не видели никакого противоречия между выражениями «из сущности» и «единосущный». Для них эти высказывания говорили об одном и том же, хотя и с несколько разных сторон: «из сущности» означало, что Сын рождается не по воле Отца и не является творением, сущность Сына Божественна; а термин «единосущный» подчеркивал полное единство и равенство по Сущности Отца и Сына[63].

Краткое определение Никейского Символа о Святом Духе: «Веруем... и во Святаго Духа» — отцы Константинопольского Собора значительно дополнили, и оно стало читаться так: «...И в Духа Святаго, Господа Животворящего (указывает, что Дух нетварен), Иже от Отца исходящего (т.е. Дух имеет бытие не через Сына), Иже со Отцем и Сыном споклоняема и сславима (указание на равночестность Святого Духа Отцу и Сыну, на то, что Дух — не служебное существо), глаголавшего пророки».

После Второго Вселенского Собора Православная Церковь хранила в неповрежденности догмат о Божественной Троице.

Дальнейшее отклонение от истинного учения о Троице Боге возникало уже в неправославной среде. Так, среди монофизитов в VI—VII веках возникли ереси тритеизма (требожия) и тетратеизма (четыребожия).

Тритеисты отождествляли в Боге существо и Лицо. Они 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. Так, поясняли они, общая природа трех людей только мыслится, а реально существуют только индивидуумы.

Тетратеисты же, кроме Трех Лиц в Троице, представляли еще стоящую как бы позади и отдельно от Них Божественную сущность, в которой все Они участвуют, почерпают из нее свое Божество[64].

В XI веке при папе Венедикте VIII учение о Святой Троице было искажено Римской Церковью введением догмата об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (филиокве). Впервые идею о филиокве высказал Блаженный Августин. В VII веке это учение распространилось в Испании, где было принято на Толедском Соборе 589 года. В VIII веке оно проникло во Францию и было утверждено на Соборе в Ахене. В XI веке — введено в самом Риме.

Антитринитарное учение пытались возобновить протестанты. Михаил Сервет (+1604 г.) в Троице видел всего лишь троицу Откровений. Он считал, что Бог по природе и по ипостаси один, а именно Отец, Сын и Дух — только Его различные проявления, или модусы. В этом учении возобновлена савеллианская ересь. Социн так же не мог примирить Троичность Лиц в Боге с единством Его

существа. Он признавал, что в Боге — одно Божественное Лицо (Отец). Сын не есть самостоятельная Божественная Ипостась, а только человек. Сыном Божиим Он может быть назван не в собственном смысле, а в каком сынами Божиими называются и все верующие. По сравнению с другими Он только по преимуществу возлюбленный Сын Божий. Дух Святой есть некоторое Божественное дыхание или сила, действующая в верующих от Бога Отца через Иисуса Христа. Здесь возрождено динамистическое монархианство. В арминианстве повторился древний субординационизм. Яков Арминий (+1609 г.), основатель секты, учил, что Сын и Дух ниже Отца по Божеству, так как от Него заимствуют Свое Божеское достоинство. Эммануил Сведенборг (+ 1772 г.) возобновил патрипассианские воззрения (о воплощении Отца). Он 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.

Попытки представителей идеалистической философии Фихте, Шеллинга, Гегеля и других рассудочно уяснить сущность догмата о Святой Троице приводили к тому, что данный догмат истолковывался в пантеистическом смысле. Для Гегеля, например, Троица есть абсолютная идея в трех состояниях: идея сама в себе (отвлеченная идея) — Отец, идея, воплощенная в мире, — Сын и идея, знающая себя в человеческом духе, — Святой Дух (таким образом, смешивалась нетварная Божественная природа и тварная человеческая)[65].

Троичный догмат — это великая тайна Откровения. Опыт истории показывает, что если человек, не будучи просвещен свыше светом благодати, дерзнет богословствовать, то неизбежно впадает в заблуждение. «Говорить о Боге — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога»[66]. Таков законный путь познания тайны Святой Троицы, ибо неложен Сын Божий, сказавший: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23).

VII. Основные свидетельства откровения о троичности Бога

1. Свидетельства Ветхого Завета

Впервые термин «**Троица**» введен в богословие апологетом II века святителем Феофилом Антиохийским, но это не означает, что до того времени Святая Церковь не исповедовала троичной тайны. Учение о Боге, Троичном в Лицах, имеет основание в Писании Ветхого и Нового Заветов. Однако в ветхозаветные времена Божественная Премудрость, приспособляясь к уровню восприятия еврейского народа, склонного к многобожию, открывала, прежде всего, единство Божества.

Святой Григорий Богослов пишет: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указание о Божестве Духа;

ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом, и подвергать опасности утратить последние силы, как бывало с людьми, которые обременены пищей, принятой не в меру, или слабое еще зрение устремлять на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, поступлениями от славы в славу»[67].

Тем не менее прикровенные указания на троичность Божества имеются в ветхозаветных текстах. Например, перед сотворением человека Бог говорит о Себе во множественном числе: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) — и далее в той же книге Бытия: Вот, Адам стал как один из Нас (Быт. 3, 22) ... сойдем же и смешаем там язык их (Быт. 11, 7). Согласно этим текстам, Лица Святой Троицы как бы советуется между Собой, прежде чем предпринять нечто важное относительно человека.

Вторая группа свидетельств указывает на Три Лица. Более ясное свидетельство о троичности Бога усматривается в явлении Аврааму Бога у дуба мамврийского в виде трех мужей, которым Авраам, по толкованию Блаженного Августина, поклонился как Единому. И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер (свой), во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер (свой), и поклонился до земли, и сказал «Владыка! Если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего (Быт. 18, 1—3). Хотя некоторые святые отцы (мученик Иустин Философ, святой Иларион Пиктавийский, Блаженный Феодорит, святитель Иоанн Златоуст) полагали, что Аврааму явился только Сын Божий в сопровождении двух Ангелов, однако Святая Церковь, следуя мнению святителей Афанасия Великого, Василия Великого, святителя Амвросия и Блаженного Августина, все же считает, что патриарх Авраам удостоился преобразовательного видения Пресвятой Троицы. Последнее мнение нашло отражение в церковной гимнографии[68] и иконографии («Троица» преподобного Андрея Рублева).

Другое общее указание на тайну Святой Троицы святители Афанасий Великий, Василий Великий и другие отцы видели в троекратном воззвании Серафимов к Богу: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф». При этом пророк слышал голос Господа, говорящего: «Кого Мне послать? И кто пойдет для Нас?» (мн. число!) (Ис. 6, 3,8). Параллельные места Нового Завета подтверждают мысль о том, что пророк Исаия удостоился откровения именно Божественной Троицы. Апостол Иоанн пишет, что пророк видел славу Сына Божия и говорил о Нем (Ин. 12, 41); а Апостол Павел дополняет, что Исаия слышал глас Святого Духа, Который посылал его к израильтянам (Деян. 28, 25—26). Таким образом, Серафимы троекратно славословили Царственную Троицу, избравшую Исаию на пророческое служение.

Третью группу составляют свидетельства о конкретных Лицах Святой Троицы. Так, об Отце и Сыне говорится в Книге Псалмов: «Господь сказал Мне: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2, 7) — или: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня... из чрева (Отца) прежде денницы... рождение Твое» (Пс. 109, 1, 3). О Третьем Лице Святой Троицы возвещается: «И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его» (Ис. 48, 16) — и в пророчестве о Мессии: «Почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис. 11, 2).

2. Свидетельства Нового Завета

Троичность Лиц в Боге ясно проповедуется после Пришествия Сына Божия и составляет одну из основных истин Евангельского Благовестия: Отец послал в мир возлюбленного Сына, чтобы мир не погиб, но имел Источник Жизни в Духе Святом.

Прежде всего тайна троичности была приоткрыта во время Крещения Господня (Мф. 3, 16—17), отсюда и само Крещение называется Богоявлением, то есть явлением Бога — Троицы. Воплотившийся Сын Божий был крещаем в Иордане, Отец свидетельствовал о возлюбленном Сыне, а Дух Святой почил на Нем в виде голубя, подтверждая истинность гласа Отца (так говорится в тропаре Крещения). С тех пор Таинство Святого Крещения является для уверовавших дверью, открывающей путь соединения с Божественной Троицей, имя Которой знаменуется на нас в день Крещения по заповеди Спасителя: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Это еще одно прямое указание на Троиединство Божества. Комментируя данный текст, святой Амвросий замечает: «Сказал Господь: во имя, а не во имена, потому что один Бог; не многие имена: потому что не два Бога, не три Бога»[69].

Свидетельство о Святой Троице содержится в апостольском приветствии: «Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа и любовь Бога (Отца) и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор. 13, 13). Апостол Иоанн также пишет: «Три свидетельствуют на Небе: Отец, Слово и Святыш Дух; и Сии три суть едино» (1 Ин. 5, 7)[70]. Последние тексты, говоря о Трех равнобожественных Лицах, подчеркивают личностность Сына и Духа, Которые наравне с Отцом подают дарования и свидетельствуют об Истине.

Многочисленные важные в догматическом отношении новозаветные тексты возвещают об одном или двух Лицах Святой Троицы. В. Лосский, например, полагает, что «зерном», из которого произросло все тройческое богословие, является пролог Евангелия от Иоанна: В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... (Ин. 1, 1) Отец здесь именуется Богом, Сын — Словом (Логосом), Который вечно был со Отцом и был Богом. Таким образом, пролог одновременно указывает и единство и различие Отца и Сына[71].

VIII. Свидетельства откровения о равенстве божественных Лиц

1. Божество Отца

Христос прославляет Отца, «Господа неба и земли», открывшего Свои тайны незлобивым простецам — Апостолам (Мф. 11, 25). Он учит об Отце, Который так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного (Ин. 3, 16); молится о том, чтобы ученики познали Единого Истинного Бога (Отца) и посланного Им Иисуса Христа (Ин. 17, 3).

Апостол также возвещает, что у нас один Бог Отец, из Которого все... (1 Кор. 8, 6) Почти каждое свое послание он начинает словами: «Благодать вам и мир от Бога Отца» (Рим. 1, 7). Он проповедует благословенного Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа — Отца милосердия и Бога всякого утешения (2 Кор. 1, 3). Таким образом, Божество Первой Ипостаси — несомненная истина Откровения. Догмат о Божестве Отца прямо не отвергался даже еретиками, хотя искажался всякий раз, когда искажалось учение о Святой Троице.

2. Божество Сына и Его равенство с Отцом

1. Христос как Сын Божий и Сын Человеческий соединил в Себе две совершенные природы: Божественную и человеческую. О Христе как Воплощенном Боге возвещает Евангелие, взятое в целом. Например, Апостол пишет, что в Воплощении Сына Божия открылась великая благочестия тайна: Бог явился во плоти (1 Тим. 3, 16). Именование Спасителя Богом уже само по себе свидетельствует о полноте Его Божества. С точки зрения логики, Бог не может быть «второй степени» или «низшего разряда», так как Божественная Природа не подлежит умалению или ограничению. Бог может быть только один и всесовершен. Так, Апостол учит, что во Христе обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9). Евангелист Иоанн также возвещает о Божественности Сына: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Истинность того, что Христос — сущий над всем Бог, благословенный вовеки (Рим. 9, 5), познает и святой Апостол Фома, когда восклицает Воскресшему: «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20, 28). По словам Апостола Павла, Христова Церковь — Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею (Деян. 20, 28), и т.д.

Господь Иисус Христос Сам неоднократно утверждал Свое Божественное достоинство[72]. На слова Симона Петра: «Ты Христос, Сын Бога Живого...» — Он ответил: «Блажен ты, Симон... потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на Небесах» (Мф. 16, 16—17). В Евангелии от Иоанна Христос говорит: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30). На вопрос первосвященников: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» — Он сказал: «Я» (Мк. 14, 61, 62).

2. Равенство первых Двух Ипостасей подтверждается равенством и единством

Их сил и действия в мире. Ибо кто познал ум Господень? (Рим. 11, 34) Никто из твари. Сын же дерзновенно учит о Своем всеведении: «Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (Ин. 10, 15); «никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27)[73].

Воля Сына едина с волей Отца, поэтому «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо что творит Он, то и Сын творит также» (Ин. 5, 19). Эта единая всемогущая воля Божия привела в бытие мир. Мы веруем в «Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли», и в Сына, «Имже вся быша», ибо Сыном создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... (Кол. 1, 16) После сотворения мира Равнобожественные Ипостаси промышляют о нем. «Отец Мой доныне делает, и Я делаю», — учит Христос (Ин. 5, 17).

Единородный Сын неразлучно пребывает со Отцом и имеет единство жизни с Родителем: как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (Ин. 5, 26). Святой евангелист Иоанн пишет о Сыне: «Возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1, 2). Сын — такой же Источник Жизни, как и Отец, ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет (Ин. 5, 21).

Сын равен Отцу. Он являет в Себе всего Отца, поэтому видевший Сына видел Отца (Ин. 14, 9). Все должны чтить Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его (Ин. 5, 23).

3. Наряду с изречениями, подтверждающими Божество Второй Ипостаси, в Писании встречаются тексты, говорящие о подчиненности Сына Отцу. Последние изречения издревле использовали еретики, особенно ариане, чтобы опровергнуть Божество Сына и Его равенство с Отцом. Для правильного понимания этих текстов Писания следует иметь в виду, во-первых, что Сын Божий после Воплощения есть не только Бог, но и Сын Человеческий и, во-вторых, что по Своей Божественной Природе Сын происходит от Отца, Отец является Ипостасным Началом Сына.

В согласии с вышесказанным, «уничижительные» высказывания Писания о Сыне можно разделить на две группы. Первые из них говорят о человечестве Спасителя и по Домостроительству принятой Им на Себя миссии, например: Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса (Деян. 2, 36); (Сын), Которого Отец освятил и послал в мир (Ин. 10, 36); (Христос) смирил Себя, быв послушным даже до смерти (Флп. 2, 8);

Сын страданиями навыв послушанию (Евр. 5, 8). Сюда же относятся тексты, в которых Сыну приписывается неведение времени кончины мира (Мк. 13, 32), покорность (1 Кор. 15, 28), молитва (Лк. 6, 12), вопрошение (Ин. 11, 34), преуспевание (Лк. 2, 52); достижение совершенства (Евр. 5, 9). О Христе говорится также, что Он спит (Мф. 8, 24), алчет (Мф. 4, 2), утруждается (Ин. 4, 6), плачет (Ин. 11, 35), находится в борении (Лк. 22, 44), укрывается (Ин. 8, 59).

Не нуждаясь в молитве как Бог, Он как Сын Человеческий от лица всего человечества приносил молитвы Отцу. Будучи неразлучен с Отцом, Он от лица человеческого рода, отпавшего от Бога через грехи, воззвал с Креста: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил» (Мк. 15, 34)[74].

В других текстах Священного Писания подразумевается, что Отец является Ипостасным Началом Сына и Источником всякого действия Святой Троицы, поэтому Христос учит: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28); «Господь имел Меня началом пути Своего» (Притч. 8, 22); «Отец... дал Мне» (Ин. 10, 29); «как заповедал Мне Отец, так и творю» (Ин. 14, 31); «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин. 5, 30, или говорить (Ин. 12, 49), или судить (Ин. 12, 47) и т.д.

Из других текстов, которые приводили еретики, можно указать следующие. Например, Спаситель говорит: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). Бог — Его Отец по Божественной Природе; Богом же соделался Ему Отец по Домостроительству, так как Сам Сын соделался человеком. (Нам же Бог — Отец по благодати и Бог по естеству)[75].

Апостол именует Сына рожденным прежде всякой твари (Кол. 1, 15) и первородным (Евр. 1, 6), конечно, не в том смысле, что Сын сотворен прежде всякого творения, как полагали ариане, а в том смысле, что рождение Его от Отца безначально.

В другом месте написано, что Сын предаст Царство Богу и Отцу (1 Кор. 15, 24) и Сам Сын покорится Покорившему все Ему (1 Кор. 15, 28). Здесь Апостол говорит о Христе как Главе всего спасенного человечества, от лица которого Сын и предаст все творение Отцу, да будет Бог все во всем (28).

Церковь с самого начала исповедовала Божество Сына. В древних символах веры Христос называется «Сыном Божиим Единородным», «Богом от Бога», «Богом Истинным»[76].

О том же свидетельствуют отлучения ранней Церковью еретиков, отвергавших Божество Сына Божия, и, наконец, показания некоторых язычников и иудеев. Плиний Младший, например, писал к императору Траяну, что христиане воспевают хвалебную песнь Христу как Богу[77]. Неоплатоники Цельс и Порфирий насмехались над верованием христиан в то, что Сам Бог воплотился, страдал и был распят. Иудей Трифон, вопреки христианскому учению, также считал невозможным, чтобы Бог сделался человеком[78].

3. Божество Святого Духа и Его равенство с Отцом и Сыном

1. Священное Писание именует Духа Святого так же, как Отца и Сына, Богом. Апостол Петр, обличая Ананию, говорил: «Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому? ...Ты солгал не человекам, а Богу» (Деян. 5, 3—4). Апостол называет верующих то храмом Божиим, то храмом Духа Святого и этим свидетельствует, что Дух Святой есть Бог. Разве не знаете, что

вы храм Божий и Дух Божий живет в вас? (1 Кор. 3, 16)[79] После Воскресения Сам Христос заповедал крестить уверовавших во имя Отца и Сына и Святого Духа. В приветствиях апостольских посланий имя Святого Духа возвещается рядом с именем Отца и Сына (1 Пет. 1, 2; 2 Кор. 13, 13), что, несомненно, подтверждает Божество Третьей Ипостаси.

2. Святой Дух именуется другим Утешителем, не меньшим Сына (Ин. 14, 16—17, 26). Он обладает всеми свойствами Божественной Природы: во-первых, — всеведением: ибо Дух все проникает, и глубины Божий (1 Кор. 2, 10). О том же свойстве Святого Духа возвещает Спаситель, когда говорит апостолам: «Дух Истины... наставит вас на всякую истину... и будущее возвестит вам» (Ин. 16, 13); во-вторых, — всемогуществом, которое открывается в полномочном раздаянии Святым Духом благодатных дарований верующим. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1 Кор. 12, 8—11).

Дух непосредственно участвовал в творении мира: Дух Божий носился над водой (первозданной Вселенной) (Быт. 1, 2); — и в творении человека: «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь», — восклицает праведный Иов (Иов 33, 4).

Со дня Пятидесятницы Дух Святой обитает в Церкви как Освятитель. Он поставляет на служение пастырей Церкви. Так, Апостол говорит: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святыч поставил вас блюстителями (по греч. епископами), пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20, 28). Он духовно возрождает человека в Таинстве Крещения и полагает начало спасения, поэтому если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3, 5). Святой Дух отпускает грехи, ибо по Воскресении Христос говорил Своим ученикам: «Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 22—23). Наконец, Дух Святой есть Дух Истины, потому упорное противление истине (как хула на Святого Духа) не простится... ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12, 31—32).

3. Духоборы указывали тексты Священного Писания, в которых, по их мнению, предполагается, что Святой Дух — существо тварное или во всяком случае низшее Отца и Сына. Например, в прологе Евангелия от Иоанна повествуется только о Первых Двух Ипостасях, об Отце и Сыне, через Которого все пришло в бытие (Ин. 1, 1—3). Если все стало быть через Сына, значит, и Дух сотворен Сыном, — рассуждали еретики. Но «у евангелиста не сказано просто «все», а «все, что стало быть», то есть все, что получило начало бытия. Не Сыном Отец, не Сыном и все, что не имело начала бытия», — пишет святитель Григорий

Богослов. Нельзя доказать, что Дух имел начало во времени, а поэтому нельзя разуметь Его под словом «все»[80].

В Божественной икономии Лица Святой Троицы действуют в полном единстве, но Дух Святой является третьим, ибо всякое действие Святой Троицы имеет начало в Отце и совершается через Сына в Духе Святом. Дух преемствует в Домостроительстве Сыну, поэтому Христос учит, что Дух Истины от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, — есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет (Ин. 16, 14—15). Всеведение, конечно, свойственно всем Трем Лицам (Мф. 11, 27; 1 Кор. 2, 11), но Святой Дух в Откровении действует после Сына, поэтому Христос сказал, что Утешитель не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит (Ин. 16, 13). По этой же причине Святой Дух поставляется обычно третьим при перечислении Божественных Лиц в Писании. Однако имеются исключения из этого правила. Например, в Первом послании к коринфянам Святой Дух поставлен на первом месте (12, 4—6), а в некоторых других текстах — на втором (Тит. 3, 4—6; Рим. 15, 30; Еф. 2, 18; 2 Пет. 1, 21).

По мысли святителя Афанасия Великого, Бог всегда был Троицей, в Которой нет ничего тварного или возникшего во времени, поэтому Дух Святой есть Лицо Божественное[81].

Изначальная вера Церкви в Божество Святого Духа нашла выражение в древних вероизложениях, например, в символе святителя Григория Чудотворца; в литургической практике; в церковных песнопениях и, наконец, в писаниях древних отцов и учителей Церкви.

IX. Божественные Ипостаси и их свойства

1. Личность Ипостасей[82]

Восточные отцы в своем богословии шли от Трех Лиц, о Которых возвещает крещальная заповедь (Мф. 28, 19), к учению об Их единстве. При этом они подчеркивали личность Каждой Ипостаси Святой Троицы.

Личное бытие, бесспорно, совершеннее стихийного и безличностного. Всякая разумная и свободная природа, конечно, личностна. Ошибкой было бы предполагать, что Триединый Бог, сотворивший разумные тварные личности (Ангелов и человека), Сам является неразумной силой или сплетением слепых сил. Божественное Откровение не оставляет сомнений в том, что Ипостаси Святой Троицы личностны.

Личность, будучи сама по себе непостижима, проявляет себя посредством сил, свойственных разумной природе: ума, воли и жизненной энергии. Например, о Первой Ипостаси в Откровении говорится, что Отец знает Сына (Мф. 11, 27); Он так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16); Отец повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных

и неправедных (Мф. 5, 45), видит тайное и воздает явно (Мф. 6, 6), прощает согрешения (Мф. 6, 14); питает птиц небесных (Мф. 6, 26) и дает блага просящим у Него (Мф. 7, 11). Вышеуказанные действия, безусловно, не могут быть приписаны какой-либо безличностной силе.

Сын Божий есть Ипостась, отличная от Отца и Святого Духа. Сын как особая Личность воплощается (Ин. 1, 14); Он знает и любит Отца (Ин. 10, 15; 14, 31), действует в мире (Ин. 5, 17) и совершает спасение человеческого рода. Евангелист Иоанн именует Сына Словом, Которое изначально было у Бога и было Богом (Ин. 1, 1). Святой Иоанн Дамаскин пишет, что если Бог «имеет Слово, то должен иметь слово небезыпостасное, начавшее быть и имевшее престать. Ибо не было времени, когда Бог (Отец) был без Слова (бессловесным). Напротив, Бог всегда имеет Слово Свое, Которое рождается от Него и Которое не таково, как наше слово — неипостасное и в воздухе разливающееся, но есть ипостасное, живое, совершенное, не вне Его (Отца), но в Нем пребывающее... Которое всегда есть, живет и имеет все, что имеет Родитель»[83].

Дух истины, Который от Отца исходит (Ин. 15, 26), также не является безличной силой или энергией Отца, но существует в Своей собственной Ипостаси как самостоятельная Личность. Христос говорит о Духе как об ином Утешителе (Ин. 14, 16), то есть другой Личности, не меньшей Сына. Перед разлучением с учениками Господь оставил им обетование о том, что Он умолит Отца ниспослать Святого Духа, Который наставит Апостолов на всякую истину и возвестит о будущем (Ин. 14, 16; 16, 8—15). В этих текстах Лица Святой Троицы предстают как различные Личности. Сын дает обетование умолить Отца; Отец благоволит послать в мир Утешителя, Которому, в свою очередь, надлежит обличить мир во грехе, возвестить о правде и суде и прославить Сына. В апостольских писаниях Святой Дух — это Лицо, Которое властно раздает различные духовные дарования (1 Кор. 12, 1—13), поставляет епископов (Деян. 20, 28), говорит устами пророков (2 Пет. 1, 21; Деян. 2, 17—18), то есть действует как Личность. Святой Иоанн Дамаскин пишет, что мы не почитаем Дух Божий «дыханием неипостасным, ибо таким образом мы унизили бы до ничтожества величие Божественного естества... но почитаем Его Силой, действительно существующей, созерцаемой в собственном Ее особенном Личном бытии, исходящей от Отца, почивающей в Слове и Его проявляющей, Которая не может отделяться ни от Бога (Отца), в Котором Она есть, ни от Слова, Которому сопутствует, и Которая не так обнаруживается, чтобы исчезнуть, но, подобно Слову, существует Лично, живет, имеет свободную волю, Сама Собой движется, деятельна, всегда хочет добра, во всяком изволении силой сопровождает хотение и не имеет ни начала, ни конца; ибо ни Отец никогда не был без Слова, ни Слово без Духа»[84].

2. Ипостасные свойства

В Боге мы созерцаем Три Личности, абсолютно тождественные по природе и силам, но различные по образу своего бытия. «Быть нерожденным, родиться и исходить дает именованья: первое — Отцу, второе — Сыну, третье — Святому Духу, так что неслитность Трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества», — пишет святитель Григорий Богослов[85]. Они равны и едины во всем, «кроме нерожденности, рождения и исхождения», — пишет святой Иоанн Дамаскин[86]. Нерожденность, рождение и исхождение — личные, или ипостасные, свойства Лиц Святой Троицы, которыми Они различаются Друг от Друга и благодаря которым мы познаем Их как особые Ипостаси.

А. НЕРОЖДЕННОСТЬ И ЕДИНОНАЧАЛИЕ ОТЦА

свойство Первой Ипостаси — нерожденность — состоит в том, что Отец не происходит ни от какого другого начала. По этому признаку, пишет святитель Василий Великий, Он познается как Личность [87]. Отец имеет, жизнь в Самом Себе (Ин. 5, 26). Таким образом, Отец есть некое средоточие Божественной жизни. Поэтому святитель Григорий Палама учит, что «Отец — Единственная Причина, и Корень, и Источник в Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества... (Он) больший Сына и Духа лишь как Причина (Их), в остальном же всем Он с Ними равночестен» [88]. Святой Иоанн Дамаскин пишет о том же: Отец «Сам от Себя имеет бытие и из того, что имеет, ничего не имеет от другого; напротив, Он Сам есть для всех начало — Итак, все, что имеет Сын, и Дух имеет от Отца, даже самое бытие (не по времени, а по происхождению)...» [89]

По выражению восточных отцов, «один Бог, потому что один Отец». Исповедовать единую природу (Божества) — для греческих отцов означает видеть в Отце Единый Источник Лиц, получающих от Него ту же природу (Божества)» [90]. «Когда мы рассматриваем в Боге Первопричину, единогоначалие (т.е. Отца)... мы видим Единицу. Но когда мы рассматриваем Тех, в Ком Божество, или, вернее, Тех, Которые Сами Божество, Лица, Которые происходят из Первопричины... то есть Ипостаси Сына и Духа, тогда мы поклоняемся Трем» [91]. Если Христос и Апостолы говорят о Боге, то обычно имеют в виду именно Отца, так как в Нем созерцается единое Начало Божества. Например: всякому мужу глава — Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог (1 Кор. 11, 3) — или: так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... (Ин. 3, 16; ср. 17, 3).

«По учению святого Максима Исповедника, — пишет В. Лосский, — именно Отец дает различия Ипостасям «в вечном движении любви». Он сообщает Свою единую природу равным образом и Сыну и Святому Духу, в Которых она пребывает единой и нераздельной, хотя и сообщается различным образом, ибо исхождение Святого Духа от Отца не тождественно рождению Сына от Того же

Отца»[92].

Греческие отцы подчеркивали, что свойство нерожденности или единоначалия Отца нисколько не умаляет Сына и Духа. Единоначалием не вводится неравенство, или субординация [93], в Троицу, так как Сын и Святой Дух обладают всем, что присуще по природе Отцу, кроме свойства нерожденности, которое характеризует не природу, а образ существования Первой Ипостаси. «Отец есть начало и причина Сына и Духа, — говорит святитель Василий Великий, — но природа Отца, Сына и Духа одна и та же и Божество едино» [94]. Им «обща неначинаемость (вечность) бытия и Божественность; но Сыну и Духу принадлежит иметь бытие от Отца», — пишет святитель Григорий Богослов [95]. Отец не был бы истинным Отцом, если бы не мог или не хотел в полноте сообщить Своей природы Сыну и Духу, «ибо нет славы Началу (Отцу) в унижении Тех, Которые от Него»[96]. Именно потому Он и Отец, что в полноте Своей любви целиком сообщает Свою природу Двум Другим [97]. Отец, Сын и Святой Дух суть три различных, но одинаково совершенных Личности. По словам святителя Григория Богослова, ни Один не больше и не меньше Другого, так же как ни Один не раньше и не позже Другого [98].

«Все, что имеет Отец, имеет и Сын (и Дух), кроме нерожденности, которая означает не различие по сущности или в достоинстве, а образ бытия — подобно тому, как Адам, который не рожден, Сиф, который рожден, и Ева, которая вышла из ребра Адама, ибо она не была рождена, различаются друг от друга не по природе, ибо (все) они — люди, но образом бытия (т.е. происхождения)... Итак, когда услышим, что Отец есть начало и больше Сына (Ин. 14, 28), то должны разуметь Отца как причину», — пишет святой Иоанн Дамаскин [99].

Вера в единоначалие Отца нашла подтверждение в Символе веры, начинающемся словами: «Верую во Единого Бога Отца». Она засвидетельствована древнейшими символами и евхаристическими молитвами Апостольских Церквей и нерушимо хранится Православной Церковью. Откровение о единоначалии Отца, с одной стороны, не позволяет мыслить в Боге существование некой безличной Сущности, так как именно Отец является Источником «в Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества» [100] ; а с другой стороны, утверждает единосущие Трех Ипостасей, так как Сын и Дух целиком владеют той же Сущностью, что и Отец. Таким образом, исповедание монархии [101] Отца позволяет сохранить в богословии совершенное равновесие между Природой и Личностями: в Боге нет ни безличной Сущности, ни Личностей бессущностных или неединосущных [102].

Б. РОЖДЕНИИ СЫНА И ИСХОЖДЕНИИ СВЯТОГО ДУХА

Рождение от безначального Отца является личным свойством Сына и определяет образ Его предвечного бытия. Исповедуя, что Сын рождается «прежде всех веков», мы, по словам святого Иоанна Дамаскина, показываем, что Его рождение

— безвременно и безначально, ибо не из не-сущего приведен в бытие Сын Божий (как учили ариане)... но Он был присно со Отцом и в Сыне, из Которого родился вечно и безначально. Ибо Отец никогда не существовал, когда не было Сына... Отец без Сына не назывался бы Отцом, если бы существовал когда-либо без Сына... и подвергся бы изменению в том, что, не быв Отцом, стал Им, а такая мысль ужаснее всякого богохульства» [103]. На предвечность рождения Сына указывают слова 109 псалма: из чрева прежде денницы [104] ... рождение Твое (3).

В Своем рождении Сын неразлучен с Родителем. Он всецело пребывает в недре Отчем (Ин. 1, 18). Отец — в Сыне, и Сын — в Отце (Ин. 10, 38). Природа Божия неделима, неизменна и бесстрастна, поэтому Единородный Сын рождается бесстрастно (вне сочетания или деления) «и непостижимое Его рождение не имеет ни начала, ни конца (и происходит) так, как ведает это один только Бог всяческих. Как вместе существуют и огонь, и свет, из него происходящий, — не прежде огонь, а потом уже свет, но вместе... так и Сын рождается из Отца, никак не отделяясь от Него, но всегда пребывая в Нем» [105].

Личное свойство Святого Духа состоит в том, что Он не рождается, а исходит от Отца. «Здесь другой образ бытия, так же непостижимый и неведомый, как и рождение Сына», — пишет святой Иоанн Дамаскин [106]. Как и рождение Второй Ипостаси, исхождение Святого Духа совершается предвечно, нескончаемо и бесстрастно, без отделения от Отца и Сына. Три Божественных Ипостаси нераздельны, как солнце и исходящие от него луч и сияние. Они одинаково вечны. На вопрос ариан, когда родился Сын, святой Григорий Богослов отвечал: «Прежде самого «когда». Если выразиться несколько смелее: тогда же, как и Отец. А когда Отец? Никогда не было, чтобы не был Отец. А также никогда не было, чтоб не был Сын и не был Дух Святой» [107]. «Они — от Отца, хотя не после Отца» [108].

Происхождение Сына и Духа не зависит от воли Отца. Святой Иоанн Дамаскин различает действие Божественной воли — сотворение — от действия Божественной природы — рождение Сына и изведение Святого Духа. «Впрочем, — замечает В. Лосский, — действие по природе не есть действие в собственном смысле этого слова, но оно есть само бытие Бога, ибо Бог по Своей природе есть Отец, Сын и Дух Святой» [109]. Не следует представлять происхождение Сына и Духа неким невольным исторжением из Божественной Сущности. В Боге нет ничего бессознательного и непроизвольного [110]. Святой Афанасий Великий говорит, что не все, что совершается не по воле, уже, тем самым, — Против воли. Например, Бог благ не по воле, не требовалось Его волеизволения, чтобы стать таковым. Но Он благ не против воли. Благодать — свойство Его Природы [111]. Подобным образом рождение Сына и исхождение Духа предшествует всякому волеизволению Бога.

Троичность Бога ничем не обусловлена, она есть первичная данность. В

частности, рождение Сына не связано с творением мира. Некогда мир не существовал, но Бог и тогда был Троицей. Для сотворения Вселенной Бог не нуждался в посреднике (которого выдумал Арий). Иначе, по остроумному замечанию святителя Афанасия Великого, для сотворения такого посредника потребовался бы другой посредник. Тогда Бог творил бы одних посредников и творение мира было бы невозможным [112].

«Что, конечно, различие между рождением и исхождением есть, это мы узнали, но какой образ различия, этого никак не постигаем», — пишет святой Иоанн Дамаскин [113]. Ипостасные свойства (нерожденность, рождение и исхождение) указывают лишь на особые образы бытия Лиц, но не раскрывают самой тайны бытия Ипостасей. Об этой тайне мы можем говорить только апофатически, через отрицание, утверждая вслед за святителем Григорием Богословом, что «Сын — не Отец, потому Отец — один, но то же, что Отец (по Природе). Дух — не Сын. хотя и от Бога, но то же, что Сын (по Природе)» [114]. Действительно, для нас непостижимо, что такое нерожденность Отца или в чем состоит различие между рождением Сына и исхождением Святого Духа. «Уже святитель Григорий Богослов, — пишет В. Лосский, — должен был отклонять попытки определить образ бытия Лиц Святой Троицы: «Ты спрашиваешь, — говорил он, — что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца, тогда, в свою очередь, я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождение Сына и исхождение Святого Духа. И мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии» [115]. «Ты слышишь о рождении, не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца, не любопытствуй знать, как исходит» [116].

Ипостасное свойство не может быть утрачено или стать принадлежностью другого Лица, «ибо свойство (личное) неизменяемо» [117]. Это, в частности, означает, что Сын не может быть Источником Ипостаси Святого Духа, так как одно Начало в Святой Троице — Ипостась Отца. Действительно, Писание ясно свидетельствует, что только Отец является Источником Святого Духа. Так, в последней Своей беседе с учениками Спаситель сказал: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15, 26). Глаголы пошлю и исходит в вышеприведенном тексте имеют, безусловно, различный смысл. Христос обещает в будущем послать Утешителя, Который всегда исходит от Отца. Только Отец является Началом Ипостаси Святого Духа, поэтому Спаситель говорит: «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» (Ин. 14, 16). Итак, следует различать вечное исхождение Святого Духа от Отца и послание Святого Духа в мир в день Пятидесятницы от Отца по ходатайству Сына. Римокатолическое учение о предвечном исхождении Святого Духа от Отца и Сына не имеет основания в Священном Писании и совершенно чуждо Преданию неразделенной Церкви. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «...О Святом Духе говорим, что Он от Отца, и называем Его Духом Отца, но не говорим, что Дух и

от Сына, и называем Его Духом Сына, как говорит божественный Апостол: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9), — и исповедуем, что Он и открылся нам, и преподается нам через Сына, ибо сказано: (Иисус) дунул и говорит им (ученикам Своим): «Примите Духа Святого» (Ин. 10, 22) [118].

Вместе с тем, у некоторых отцов Церкви можно встретить высказывания о том, что Святой Дух исходит От Отца через Сына. Тот же Дамаскин, вслед за Ареопагитом, пишет об Утешителе: «Он также и Дух Сына, но не потому, что из Него, но потому, что через Него из Отца исходит. Ибо один только Виновник (Сына и Духа) — Отец» [119]. Далее он дает следующее определение Третьей Ипостаси: «Бог — Дух Святой — среднее между нерожденным (Отцом) и рожденным (Сыном) и через Сына соединяется со Отцом» [120].

Утверждение, что Сын является как бы средой, через которую от Отца исходит Святой Дух, принимается Восточной Церковью на уровне богословского мнения. Радикальное отличие этой точки зрения на происхождение Третьего Лица от латинского *filioque* состоит в том, что здесь Сын не мыслится причиной бытия Святого Духа.

Х. Единосущие Лиц Святой Троицы

Мы именуем Святую Троицу единосущной и нераздельной. О единосущии Ипостасей Святой Троицы неоднократно говорит Священное Писание, хотя сам термин «единосущный» и отсутствует в нем. Так, мысль о единосущии Отца и Сына содержится в словах Спасителя: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30); «видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9); «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14, 10). Он есть Сын Отца не по благодати, а по Природе, «ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»? И еще: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном» (Евр. 1, 5) Та же мысль о Его подлинном сыновстве содержится и в других текстах Священного Писания, например: 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). Или еще: Бог Сына Своего (греч. "идиу" — собственного) не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим. 8, 32).

Евангелие именует Спасителя Единородным, а значит, и единосущным Сыном. «И Слово стало плотию... и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца», — пишет святой Апостол Иоанн Богослов (Ин. 1, 14). Там же говорится, что Слово — Единородный Сын, сущий в недрах Отца (Ин. 1, 18; 3, 16). Святой Иоанн Дамаскин поясняет, что Сын называется в Писании «единородным», «потому что Он один от одного Отца рожден единственным образом, ибо никакое другое рождение неподобно оождению Сына Божия и нет другого Сына Божия» [1]. Он — той же Сущности, что и Отец, ибо «рождение в том и состоит, что из сущности рождающего производится рождаемое... творение же и

созидание состоит в том, что творимое и создаваемое происходит извне, а не из сущности творящего...» — пишет святой Иоанн Дамаскин [2].

Что касается Святого Духа, то Сам Господь в крещальной заповеди возвещает единство Духа с Отцом, как необходимый и спасительный догмат (Мф. 28, 19).

«В Своем исхождении, — пишет святитель Григорий Палама, — Он не отделился ни от Отца, как вечно исходящий от Него, ни от Сына, в Котором почивает. Имея «единение неслитное» и «различение нераздельное» со Отцом и Сыном, Святой Дух есть Бог от Бога, не иной Бог — поскольку единосущен Двум Другим, но иной как самостоятельная Личность, как Дух Самоипостасный [3]. Происхождение Святого Духа от Отца (Ин. 15, 26) и владение тем, что сообща принадлежит Отцу и Сыну (Ин. 16, 15), безусловно, подтверждают Его единосущие первым Двум Ипостасям. Не случайно Дух Святой, от Отца исходящий и в Сыне почивающий, в Откровении именуется Духом Отчим (Мф. 10, 20) и Духом Христовым (Рим. 1, 9; Флп. 1, 19). Если Он проникает глубины Божий, которых никто не знает, и находится в не менее тесном общении, чем дух человеческий, с человеком (1 Кор. 2, 10—11), то не может не быть единосущным и равным Отцу и Сыну.

Святой Григорий Богослов поясняет тайну Божественного Триединства с помощью следующего образа: «Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света» [4]. В полноте общения Каждая из Божественных Ипостасей всецело отдает Себя, Свою природу и обладает всем, что присуще Божеству. Все Мое Твое, и Твое Мое (Ин. 17, 10).

«Святая Троица, — пишет святой Иоанн Дамаскин, — не складывается из трех несовершенных существ, как складывается дом из камня, дерева и железа. Ибо по отношению к дому камень, дерево и железо несовершенны, потому что взятые отдельно не есть дом [5]. В Троице же, напротив, Каждая Ипостась есть Бог и все вместе Они есть Тот же Самый Бог, потому что Сущность Трех Совершенных — едина».

Единосущие не приводит Ипостаси к растворению в безразличии единой Природы. «Неслитность Трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества... И Три — единое по Божеству, и Единое — Три по личным свойствам, так что нет ни единого в смысле Савеллиевом (нет слияния Лиц), ни трех в смысле нынешнего лукавого деления (т.е. арианства, рассекавшего Троицу)», — пишет святитель Григорий Богослов [6]. По словам святого Иоанна Дамаскина, Ипостаси Троицы «соединяются, не сливаясь, но совокупно друг с другом сопребывая и друг друга проникая без всякого смешения и слияния, и так, что не существуют один вне другого или не разделяются в сущности, согласно Ариеву разделению. Ибо, чтобы сказать кратко, Божество нераздельно в раздельном, подобно тому, как в трех солнцах, тесно друг к другу примыкающих и никаким расстоянием не разделяемых, —

одно и смешение света, и слияние» [7].

Обобщением ко всему сказанному святыми отцами о Единосущной Троице могут послужить следующие слова святителя Григория Богослова: «Единое Божество не возрастает и не умаляется через прибавления и убавления (от Ипостаси к Ипостаси), повсюду равно, повсюду то же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где Каждый, умозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын и Дух Святой с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, — также Бог: первое — по причине единосущия, последнее — по причине единоначалия (Отца)» [8].

XI. Образ откровения Святой Троицы

Совершенно единое по сущности, конечно, едино также по воле, силе и действию (энергии). «Три Ипостаси находятся Одна в Другой взаимно» [9], — учит святой Иоанн Дамаскин, — и по тождеству Сущности имеют «тождество воли, действия, силы и движения (энергии)» [10]. Святой Иоанн Дамаскин подчеркивает, что следует говорить не о подобии действий Лиц Святой Троицы, но о тождестве, потому что «одна сущность, одна благодать, одна сила, одно хотение, одно действие, одна власть... не три подобные, но одно и то же движение Трех Ипостасей, ибо Каждая из Них едина с Другой не менее, как с Самой Собою» [11]. Святитель Григорий Палама пишет, что для Отца, Сына и Святого Духа общи не только «Сверхсущая Сущность, всецело Безымянная, и Неявляемая, и Несообщаемая, но и благодать, и сила, и энергия, и светлость, и царство, и нетление, и, вообще, все то, посредством чего Бог приобщается и соединяется по благодати и со святыми Ангелами, и с людьми» [12].

Хотя воля, благодать, или энергия, есть нечто общее для Трех единосущных Ипостасей, но первоначальная Причина и Источник всякого волеизволения и действия Святой Троицы — Отец, Который действует через Сына в Духе Святом. Например, святитель Григорий Нисский пишет: «О Божеском естестве дознали мы не то, что Отец Сам по Себе творит что-либо, к чему не прикасается Сын, или Сын... производит что-либо особо без Духа, но что всякое действование, от Бога простирающееся на тварь... от Отца исходит, через Сына простирается и совершается Духом Святым» [13]. При этом никакого промежутка времени в движении Божественной воли от Отца через Сына к Духу, конечно, не существует. Божество превышает времени. Его деятельность едина по Источнику, участию в ней всех Трех Ипостасей и по результату. Так, все Три Лица Святой Троицы участвовали в создании человека, однако мы получили не три жизни, по одной от каждого Лица, но одну от Всех [14]. Святитель Кирилл Александрийский говорит: «Действие несозданной Сущности есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу... Итак, Отец действует, но через Сына в Духе. Сын действует так же, но как сила Отца, поскольку Он — от Него и в Нем

— по Собственной Своей Ипостаси. И Дух действует так же, ибо Он Дух Отца и Сына, Дух всемогущий и всесильный» [15].

Важно помнить, что образ внутрибожественной жизни несколько иной, чем образ Откровения Святой Троицы в мире. Если рождение Сына и исхождение Святого Духа от Отца совершаются «независимо» одно от другого, то в Божественной икономии (в Откровении) имеется своя вневременная последовательность: Началом или Источником воли и действия является Отец, совершителем — Сын, Который действует посредством Духа Святого. Если об этом забыть, то невозможно будет объяснить, например, такие слова Спасителя: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5, 19) — и другие подобные этому тексты Писания.

2. Отец все делает через Сына «не как через служебное орудие, но как через естественную и ипостасную Силу», — учит святой Иоанн Дамаскин [16]. Например, свет есть естественная сила огня. Их невозможно разделить. Одинаково верны утверждения: огонь освещает и свет огня освещает, подобным же образом, что Отец творит, то и Сын творит так же (Ин. 5, 19).

По мысли святого Максима Исповедника, среди Лиц Святой Троицы Логос, или Сын, является по преимуществу действующим и творческим Началом в отношении к миру: Отец благоволит. Сын действует, Дух усовершенствует тварь в добре и красоте. Логос — Творец мира, ибо все через Него начало быть (Ин. 1, 3), и Совершитель нашего спасения [17]. «Восхотела нашего спасения и промыслила, как должно сие совершиться, вся вообще Троица, — пишет святой Николай Кавасила, — а действует не вся вообще. Ибо совершитель есть не Отец и не Дух, а одно Слово, и один Единородный приобщился плоти и крови, и потерпел биения, и скорбел, и умер, и воскрес, чем оживлено естество (человеческое)» [18]. Само имя — Слово (Логос), прилагемое к Сыну, есть именование «икономическое», поскольку в Божественном Домостроительстве именно Сын являет Природу Отца [19], так же, как слово являет мысль. «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9), — говорит Христос. Святитель Василий Великий пишет: «Сын являет в Себе всего Отца, как воссиявший от всей Его славы» [20].

По мнению отцов Церкви, все ветхозаветные теофании [21]: Ангел, купина, облачный и огненный столпы, Сущий, беседовавший с Моисеем, (ср. Исх. 3, 14 и Ин. 8, 25) и т.д. — были различными явлениями Второй Ипостаси. Сын в Божественном Домостроительстве есть Бог Откровения, во исполнении времен воплотившийся и ставший Богочеловеком.

3. Подобно первым Двум Ипостасям, Святой Дух также является Творцом мира. Он парил над «водами» первозданной Вселенной. Он — Податель жизни

творению. Он вдохновлял пророков и в Домостроительстве нашего спасения содействовал Сыну. «Христос рождается — Дух предваряет. Христос крещается — Дух свидетельствует. Христос искушается — Дух возводит Его. Совершает силы Христос — Дух сопутствует. Христос возносится — Дух преемствует», — пишет святитель Григорий Богослов [22]. Утешитель завершает дело Сына на земле. По ходатайству Сына Он приходит в мир.

Божество совершенно неизменно и неподвижно, поэтому, по словам святителя Григория Паламы, Святой Дух посылается в том смысле, что являет Себя в светоносной благодати в день Пятидесятницы. А иначе как мог бы прийти Тот, Кто неотлучен от Отца и Сына? Тот, Кто вездесущ и все Собой наполняет? [23] Он является не по Сущности, ибо никто Естества Божия не видел и не изъяснил, но по благодати, силе и энергии которые общи Отцу, Сыну и Святому Духу [24]. Утешитель нисходит и навеки соединяется с Церковью в лице апостольской общины.

Дух приходит в «мир сей» не как подчиненная или безличностная сила. Будучи Самоипостасным и равночестным Первым Двум Ипостасям, посылаемый Ими, Он, по выражению святителя Григория Паламы, «Сам от Себя приходит» (т.е. по Своей воле) и становится видимым в огненных языках Пятидесятницы. Таким образом, явление Святого Духа в мир есть общее дело Святой Троицы [25].

Со дня Пятидесятницы Утешитель пребывает в Церкви. Прежде всего Он, а никто другой, соединяет нас со Святой Троицей посредством благодати. Он является Освятителем твари. В стяжании благодати Святого Духа состоит цель христианской жизни. Конечно, благодать свойственна Божественной Природе, а значит, всем Трем Лицам, но Дух Святой есть Тот, Кто сообщает благодать. Нет никакого дара, который нисходил бы на творение без Духа Святого, учит святитель Василий Великий [26].

Если всякое действие Святой Троицы, в том числе и призвание человека ко спасению, простирается от Отца через Сына в Духе Святом, почему Христос и говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6, 44), — то познание Бога человеком совершается в обратном порядке: Духом Святым мы познаем Сына, а через Сына познаем Отца, ибо никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор. 12, 3). И видевший Сына видел Отца (Ин. 14, 9).

Как было сказано выше, во всех действиях в мире Лица Святой Троицы проявляют Себя в полном единстве. Относя известное действие к какому-либо Лицу по преимуществу, мы не исключаем из этого действия других Лиц [27]. «Освящает, животворит, просвещает, утешает и все подобное производит одинаково Отец и Сын и Дух Святой. И никто да не приписывает власть освящения исключительно действию Духа, слыша, что Спаситель говорит Отцу об учениках: «Отче Святыи! Соблюди их во имя Твое» (Ин. 17, 11). А также и все прочее равно Отцом и Сыном и Духом Святым действует в

достойных: всякая благодать и сила, путеводство, жизнь, утешение, преложение в бессмертие, возведение в свободу и, ежели есть, другое какое благо, нисходящее из нас», — пишет святитель Василий Великий [28]. Каждое из Лиц действует совместно с Двумя Другими, хотя и особым образом: Сын воплощается, но как посланный Отцом и вочеловечивается с содействием Святого Духа. Дух Святой нисходит в мир, но от Отца, по ходатайству и во имя Сына. Так, по мысли митрополита Московского Филарета (Дроздова), любовь Троиединого Бога к человеку открылась в тайне Креста как «любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силой крестной» [29].

* * *

Энергии Святой Троицы суть вечное самооткровение Божества. Они не обусловлены миром. Бог от века есть Любовь, Истина и Жизнь. Писание возвещает об Отце, Который любит Сына (Ин. 5, 20), о Сыне, любящем Отца (Ин. 14, 31), и Святом Духе как Духе любви (Рим. 5, '5). Это помогает нам уяснить образ Божественного бытия до начала творения, в вечности.

Святитель Григорий Палама пишет, что после сотворения мира Бог возвращается «в Свою высоту», возвращается к Своему вечному, «безначальному делу». Это «безначальное дело» Бога «без упокоения» состоит не только в видении Богом всего сущего, не только в Его предвидении будущего, но и в вечном троическом природном «движении». Бог безначально движется в созерцании Самого Себя. Это «созерцание» и «возвращение Бога к Самому Себе» есть неизреченное общение в любви Трех Божественных Ипостасей, Их взаимопроникновение, существование Друг в Друге [30]. Вне догмата о Святой Троице невозможно было бы указать в вечности предмет Божественной любви.

Извечное сияние, сила и полнота жизни Трех Ипостасей, сверхъединству Которых нет именованья, открываются в мире как любовь. Поэтому, достигая любви, мы каждый в свою меру восходим к познанию образа превечного бытия Святой Троицы. Любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога (1 Ин. 4, 7).

Человек призван к участию в Божественной жизни. Эта вечная жизнь состоит в любви, поэтому любовь к Богу и ближним — единственный путь соединения со Святой Троицей. Так смыкаются высшее христианское ведение о Боге (тройческое богословие) и христианское нравоучение. Заповедь о любви получает силу в догмате о Святой Троице, а сам догмат уясняется по мере исполнения заповедей, по мере возрастания в любви, по мере богоуподобления. Как справедливо отмечает В. Лосский, для Православной Церкви Пресвятая Троица — непоколебимое основание христианской религиозной мысли, благочестия, духовной жизни и духовного опыта. «Именно Ее ищем мы, когда ищем Бога, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования» [31]. «Бог един по существу и троичен в Лицах, Которые единосущны и равны

между Собой: позаботимся же тройственный состав нашего существа (дух, душу и тело) и главных сил (разум, волю и чувство) привести к равенству, единству и согласию, в этом задача нашей жизни и наше блаженство», — призывает архимандрит Иустин [32].

Примечания

- [1] Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. Кн. I. Гл. VIII. С. 169.
- [2] Там же. С. 67.
- [3] Св. Григорий Палама. Исповедание веры.
- [4] Св. Григорий Богослов. Слово 31 // Творения. Ч. 3. С. 94.
- [5] Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. С. 172.
- [6] Св. Григорий Богослов. Слово 31 // Творения. Ч. 3. С. 90.
- [7] Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. Кн. I. Гл. VIII. С. 173—174.
- [8] Св. Григорий Богослов. Слово 40, на Святое Крещение // Творения. Ч. 3. С. 260.
- [9] Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. Кн. I. Гл. VIII. С. 172.
- [10] Там же.
- [11] Там же. С. 173.
- [12] Св. Григорий Палама. Исповедание веры.
- [13] Св. Григорий Нисский. Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 122.
- [14] Проф. И.В. Попов. Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916. С. 197.
- [15] В. Лосский. Мистическое богословие. С. 46.
- [16] Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. С. 171.
- [17] Проф. С.Л.Епифанович. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 45.
- [18] Св. Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский. Семь слов о жизни во Христе. Слово второе. М., 1874. С. 33; Ср.: Слово третье. С. 67.
- [19] Св. Григорий Богослов. Слово 30 // Творения. Ч. 3. С. 81.
- [20] Св. Василий Великий, Против Евномия. II, 17 // Творения. Ч. 3. С. 73.
- [21] — Богоявление. αἰνῶσις
- [22] Св. Григорий Богослов. Слово 31, о Святом Духе // Творения. Ч. 3. С. 165.
- [23] Св. Григорий Палама. Исповедание веры.
- [24] Там же.
- [25] Св. Григорий Палама. Исповедание веры.
- [26] Прот. Г. Флоровский. Восточные отцы IV века. С. 87—88.
- [27] Проф. А.А.Спасский. Цит. соч. С. 306—307.
- [28] Св. Василий Великий. Творения. Сергиев Посад, 1892. Ч. 7. С. 25.
- [29] Митр. Московский Филарет. Слова и речи. Т. I. С. 90.
- [30] Архим. Амфилохий (Радович). Цит. соч.
- [31] В. Лосский. Мистическое богословие. С. 38.
- [32] Архим. Иустин. Цит. соч. Ч. 1. С. 138.

Часть третья. Бог - творец и промыслитель мира

I. Творение

1. Философские теории происхождения мира

Один из основных вопросов, который человечество пыталось разрешить на протяжении всей своей истории, - вопрос о происхождении мира и человека. Среди нехристианских теорий по этой проблеме следует выделить следующие три:

- 1) материализм;**
- 2) дуализм;**
- 3) пантеизм.**

1. Материализм (от лат. слова *materialis* - вещественный). В противоположность идеализму, материализм считает, что материя первичнее духа, сознания, идеи. Признание первичности материи равносильно отрицанию Божественного начала, приведшего мир в бытие, поэтому характерной чертой материализма является атеизм. К числу универсальных свойств материи материалисты относят "ее несотворимость и неуничтожаемость, вечность существования во времени и бесконечность в пространстве, неисчерпаемость ее структуры. Материи всегда присущи движение и изменение, закономерное саморазвитие..."[1] Все явления в мире, согласно этому учению, представляют собой различные виды и проявления движущейся материи.

Это учение в настоящее время обнаруживает все более и более свою несостоятельность. Такие утверждения, как вечность, бесконечность материи и закономерность ее саморазвития, с точки зрения современной науки, являются сомнительными. Большинство ученых нашего времени считают, что мир имел начало и что он ограничен. Согласно научным наблюдениям, материя стремится отнюдь не к саморазвитию, не к усложнению своей структуры, а, наоборот, к распаду на более простые формы, к выравниванию всех возникших в ее структуре отклонений (в физике это явление называется "тепловой смертью").

2. Дуализм (от лат. слова *dualis* - двойственный) - это философское учение, которое признает, что в основе всего - равноправные, не сводимые друг к другу два начала: идеальное и материальное. Типичным представителем дуализма является древнегреческий философ Платон (VI-III вв. до н.э.). Согласно его учению, существует высший и неизменный мир божественных идей. Ниже мира идей находится Демиург (букв. с греч. *dhmiourgoj* - изготавливающий вещи для народа, т.е. ремесленник: от *dhmoj* - народ и *ourgoj* - работа).

Демиург - это творец и отец нашей Вселенной, создатель низших богов,

мировой души и бессмертной части человеческих душ. Он творит космос из совечной ему материи (некой бесформенной массы), наделенной вечным беспорядочным движением. Взирая на вечный первообраз, данный в божественных идеях. Демиург согласно этому образцу возделывает праматерию.

Демиург не является в собственном смысле творцом. Ни первообраз, ни праматерия от него не зависят. Более того, он не всемогущ: его стремлению устроить все "как можно лучше" противостоит сопротивление материи.

В процессе устройства бесформенная материя (которая сама по себе реально не существует, она есть только чистая возможность бытия) получает некоторое правдоподобие, становится слабым напоминанием мира идей. Таково же, с некоторыми незначительными различиями, учение Аристотеля. Филон Александрийский (I в. до н.э.) отождествил платоновского Демиурга с Логосом (греч. - мысль, идея, слово), которого считал высшим творением Бога. Посредством Логоса Бог творит мир духовный и вещественный.

Гностики (I-III вв. н.э.), полагавшие, что материя есть абсолютное зло, пришли к заключению, что Демиург - источник мирового зла. И в своем учении они "согнали" его с верхнего этажа божественной лестницы в разряд низших божественных существ, в "психическую" сферу. В учении гностика Валентина Демиург предстает как слепая сила. Он творит, но не постигает идей твари[2].

Гностик Маркион учил, что есть два Бога: злой Бог Ветхого Завета - Демиург и добрый Бог Нового Завета - Сын, и таким образом разрывал связь между Ветхим и Новым Заветами. Некоторые секты гностиков наряду с Божественным началом предполагали вечное существование мрака - материи или хаоса. Существующий мир, по их учению, является антиподом (полной противоположностью) Бога. Человек соединяет в себе эти два враждебных друг другу начала: духовное и материальное. Душа иноприродна этому миру и своему телу. Путем гнозиса (познания) человек должен преодолеть свою расщепленность, освободиться из "темницы" тела.

Дуализм был присущ и манихейству (III-XI вв.).

3. Пантеизм (от греч. *παν* - все и *θεο* - Бог) - это философское учение, отождествляющее Бога и мир. Пантеисты "растворяют" Бога в природе и, наоборот, мир в Боге. Мир возникает из самого Божества. Он является эманацией (истечением) Божественной природы.

Пантеистические идеи содержатся в древнеиндийских религиях (особенно в брахманизме, индуизме и веданте), в древнекитайской религии (даосизме) и у некоторых древнегреческих философов (в частности, у Гераклита Логос - основа всех вещей). Например, в древнеиндийской религии Брахман - это абсолютное, высшее, безличное, духовное начало. Из него возникает мир во всем его

многообразии. Вместе с тем, все, что есть в мире, разрушается, растворяясь в Брахмане. В этой религии различаются два образа бытия Брахмана. Безличное духовное начало - это Брахман невоплощенный и бессмертный. Мир и человек - Брахман воплощенный и смертный. Так индуисты говорят о тождестве Брахмана, мира и человеческого "Я": "Я есть Брахман"[3].

Пантеизм лежит в основе и неоплатонического учения о происхождении мира (III в. н.э.). Согласно этому учению, во главе бытия стоит сверхсущее Единое - Благо, не постижимое рассудком, невыразимое в слове, но постигаемое в сверхумном экстазе. Единое, от переизбытка своей мощи, как переполненная чаша, изливается и порождает нижестоящую иерархию: Ум, с идеями в нем, и Душу, обращенную к Уму и чувственному космосу, вечному в своем временном бытии. Душа порождает вещи этого мира, взирая на идеи, заключенные в Уме. Единое, ниспадая, все более умалется. Таким образом, мир, по учению неоплатоников, возникает в результате какой-то таинственной катастрофы, которую можно назвать падением Бога. Соответственно, материя, с точки зрения этого учения, - зло, отрицание Единого.

Неоплатонизм оказал мощное влияние на развитие средневековой философии[4].

2. Христианское учение о творении мира "из ничего"

Мы рассмотрели основные направления нехристианской мысли по вопросу о происхождении мира. Если материализм начисто отвергает творение мира, то дуализм и пантеизм, соответственно, полагают, что мир совечен Богу или как противостоящее Ему начало, или как единосущное порождение Божественной природы.

Все указанные теории далеки от богооткровенного учения, согласно которому мир сотворен Богом "из ничего" (лат. ex nihilo; греч. ex ouk onton слав. "из не-сущих"). Это означает, что вне Бога не существовало никакого "исходного материала" при творении мира. Бог Сам Собою, Своей собственной силой, создал мир, создал всецело и по форме, и по веществу. Святитель Василий Великий об этом пишет: "Бог, прежде чем существовало что-либо из видимого ныне, положил в уме и подвигся привести в бытие не-сущее, а вместе с тем Он помыслил и о том, каким должен быть мир, и произвел материю, соответствующую форме мира" [5].

Богооткровенное учение подчеркивает, что мир иноприроден Богу. Тварь произошла не из сущности Божией, поэтому святой Иоанн Дамаскин говорит, что "все (сотворенное) отстоит от Бога не местом, но природой"[6]. Это бесконечное расстояние между Божественной и тварной природами никогда не исчезает, оно только, по словам протоиерея Г.Флоровского, как бы перекрывается безмерной любовью Божией[7], ибо лучи Божественной благодати пронизывают весь мир.

Слияние Божественной и тварной природ исключено даже на вершинах обожения твари. "Даже когда я соединен с Тобой, - говорит преподобный Макарий Египетский, - даже когда мне .кажется, что я больше от Тебя не отличаюсь, я знаю, что Ты - Господин, а я - раб"[8]. В другом месте он пишет о душе: "Он - Бог, а она - не бог. Он - Господь, а она - раба; Он - Творец, а она - тварь, Он - Создатель, а она - создание, и нет ничего общего между Его и ее естеством"[9].

Утверждение, что мир сотворен "из ничего", означает еще и то, что для Бога в существовании мира не было никакой необходимости, ничто не довлело над Ним и не понуждало создавать мир. Творение - свободный акт Божественной воли, а не Божественной природы. Тварное бытие, по святителю Григорию Нисскому, есть осуществление Божественного желания. Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах (Пс. 134, 6). Своим существованием мир всецело обязан своему Творцу. Только в Божественном слове - "да будет!" - он получает вечное основание для своего бытия. "Творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества", - говорит митрополит Московский Филарет (Дроздов)[10]. Некогда мир не существовал, и можно предположить, что мира могло бы и не быть. Но однажды получив бытие, тварь будет существовать вечно. Слово Божие не следует уподоблять произносимому слову человеческому, которое, выйдя из уст, тотчас прекращается и в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: слово Его исходит, но не проходит. ...Слово Господне пребывает вовек (1 Пет. 1, 25). И не на время, но навсегда сотворил - Своим творческим глаголом привел тварь в бытие. Ибо утверди вселенную, яже не подвижится... (Пс. 92, 1)[11] Даже разрушение этого мира в огне Апокалипсиса не будет возвратом к небытию. Будут новое небо и новая земля (Откр. 21, 1). Божественная воля, вызвавшая мир к бытию, непреложна.

Святые отцы IV века в борьбе с арианством, которое относил Сына Божия к творениям, подчеркивали радикальное различие между рождением и творением. Святитель Кирилл Александрийский учит: "Творить - это принадлежит деятельности (энергии), а рождать - естеству. Естество же и деятельность - не одно и то же, следовательно, не одно и то же - рождать и творить". Сын Божий рождается из сущности Отца, потому и называется Единосущным Ему. Мир же создается не из Божественной сущности, он иноприроден Богу. Сотворению предшествуют хотение и изволение Творца, в то время как рождение Сына и исхождение Святого Духа не зависят от Божественной воли, ибо Бог не может не быть Троицей. Троица - вечна. Рождение и исхождение не есть действие Божественной природы в собственном смысле, но есть неизменный образ бытия Триединого Божества.

Следует подчеркнуть, что учение о творении Богом мира "из ничего", как открытое людям Самим Богом, принципиально отличается от всех

космогонических теорий, изобретенных человеческим разумом, ограниченным и помраченным. Мы уже имели возможность убедиться в том, что античная философия не знала "сотворения" в собственном смысле этого слова. Демиург Платона - не бог-творец, а скорее - устроитель Вселенной, художник, мастер космоса. Демиург только оформляет вечную, бесформенную материю, делая этот мир слабым образом мира божественного.

Творение не есть и саморазвертывание, бесконечное самораспространение Божества, как учит пантеизм. Согласно этому учению, Бог нуждается в творении мира, чтобы выразить Себя и достичь совершенства. Но Божественное Откровение учит, что сотворенный мир, во-первых, не имеет ничего общего с Божественной Сущностью и, во-вторых, не было никакой необходимости в Самой Божественной природе для сотворения мира.

Итак, Богооткровенное учение о творении мира не могло быть плодом человеческого рассудка. Переход твари от полного небытия к бытию не постижим для мысли. По словам В. Лосского, происхождение и бытие мира не менее таинственны, чем бытие Самой Божественной Троицы[12]. Чтобы приблизиться к созерцанию этой тайны Откровения, необходимо усилие веры, "Верую познаем, что веки устроены словом Божиим", - пишет святой Апостол Павел (Евр. 11, 3).

В Священном Писании Ветхого Завета богооткровенное учение о происхождении мира выражено прикровенно. Только в неканонических книгах есть одно место, где прямо сказано, что Бог сотворил мир "из ничего" (2 Мак. 7, 28). Мать, увещая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: "Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего" - букв. с греч. "из не-сущих"). В Новом Завете эта мысль $\nu\omicron\tau\nu\omicron\kappa\upsilon\omicron\ \xi\epsilon$ (восполняется указанием на участие в творении Второй Ипостаси Святой Троицы. Так, евангелист Иоанн пишет: "Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть" (Ин. 1, 3), то есть все, что существует, получило свое бытие всецело от Слова Божия, и, следовательно, не было никакой несотворенной или предвечной материи, которая могла бы послужить материалом при создании мира. Подобную мысль высказывает и святой Апостол Павел: "Тем создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая" (Кол. 1, 16).

3. Вечность божественного замысла о мире

Апостол Павел учит: "Верую познаем, что веки[13] устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое" (слав. "во еже от неявляемых видимым быти") (Евр. 11, 3). Вера возносит нас к уразумению тайны происхождения мира от неявляемых, то есть от вечных Божественных предначертаний, к действительному бытию мира. Мир возник отнюдь не случайно, но в соответствии с Божественным замыслом. Этот замысел вечен, ибо

нелепо допускать, что мысль о мире когда-то вдруг возникла у Бога. Бог - неизменяем и всеведущ. Ведомы Богу от вечности все дела Его (Деян. 15, 18). От вечности "Божия мысль, - пишет святитель Григорий Богослов, - созерцала вожденную светлость доброты Своей, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества... Мирородный Ум рассматривал также в великих своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами - и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такое разделение (настоящее, будущее, прошедшее) положено временем, а для Бога все сливается в одно (т.е. существует в единстве) и все держится в мышцах великого Божества"[14].

Вечные мысли Бога о мире святой Иоанн Дамаскин называет "предвечным и всегда неизменяемым Божиим Советом"[15]. "Ибо Бог, - говорит он, - созерцал все вещи прежде бытия их от вечности, представляя их в Уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с хотением, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план"[16]. В отличие от мыслей несовершенного человека Божественные идеи непременно осуществляются. "Бог творит мыслью, - пишет святой Иоанн Дамаскин, - и эта мысль... становится делом"[17].

Предвечный Совет Божий, то есть замысел и изволение Бога о мире, следует со всей строгостью отличать как от Сущности Самого Бога, так и от тварных сущностей.

По мысли греческих отцов, идеи, или изволения, Бога о мире находятся не в Сущности Божией, а в том, что ей последует, - в Божественных энергиях. Эти идеи являются прообразами, согласно которым Бог "и предопределил, и произвел все существующее"[18].

Вместе с тем, Вечные Божественные идеи остаются всегда вне тварного мира. Мир творится согласно этим идеям, но не сами идеи становятся тварными существами. Прообразы мира есть норма и задание для тварных существ. Это Божественный замысел о бытии твари и о той цели, которой она должна достигнуть. Можно сказать еще, что предвечные идеи определяют различные образы приобщения тварей к Божественным энергиям. Но расстояние между идеями и тварью никогда не исчезает. Если замысел о мире вечен, то сам мир только во времени получает бытие. "Вещи, пока они не стали, как бы не были, - говорит Блаженный Августин, - и были и не были, прежде чем стали; были в ведении Божиим и не были в их собственной природе"[19]. В творении Бог осуществляет, изводит к реальному бытию то, что от вечности находилось в Его мысли. И только в творении Бог создает субстрат, или состав, тварного. По словам святителя Василия Великого, Бог "не изобретатель только образов, но Живитель самого естества существ"[20].

4. Божественный Логос и логосы тварей

Учение о предвечных Божественных идеях, согласно которым творится мир, наиболее подробно разработано преподобным Максимом Исповедником. Он называет эти идеи "логосами", то есть "словами", имея в виду, что это те божественные силы и творческие слова, о которых возвещают нам 1 глава книги Бытия и Псалтирь. Небеса проповедуют славу Божию, о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их. Он поставил в них жилище солнцу... (Пс. 18:2-5).

В мире все логично; существование любого, самого ничтожного, предмета подчиняется непреложным законам, всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством, всякое явление имеет разумную причину, всякое действие - разумную цель. Сам термин "логос" у преподобного Максима многозначен[21] - это и идея, и принцип, и закон тварного бытия, и цель, к которой тварь устремлена.

Логосы отдельных вещей содержатся в более общих логосах, как виды - в роде. Все вместе они содержатся в ипостасном Логосе, то есть во Второй Ипостаси Святой Троицы, Который есть первоначало и конечная цель всего тварного[22]. В Логосе все бытие причастно Богу. Маленькие "логосы" - не что иное, как энергии ипостасного Логоса, на которые творчески как бы расчленяется единый Божественный Логос и посредством которых все в Нем объединяется, как соединяются радиусы в центре круга[23].

Ипостасный Логос определяет законы, по которым живет тварный мир, именно через Него мир получает начало своего бытия, Им осуществляется деятельность Божественного Промысла, Он как Судия определяет конечные судьбы твари. Соответственно, и Его энергии (логосы) делятся на три вида: логосы естества (т.е. законы природы), логосы промысла и логосы суда. Эти логосы охватывают собой все бытие твари на всем протяжении его существования. В логосах естества как бы заключен весь чувственный и духовный мир; в логосах промысла и суда - вся жизнь мироздания и все цели его движений, сводимые к одной высшей цели - обожению. В частности, в логосах промысла и суда предначертано и Воплощение Сына Божия и совершенное Им Искупление мира, то есть центр Промысла - осуществление идеи обожения человека. Логосами промысла и суда всецело определяется и прохождение каждым человеком пути спасения, то есть усвоение им плодов Искупления. В этих логосах, наконец, предначертана и будущая судьба мира.

Особое место в мире занимает человек; он - принцип творения, существо, ради которого создается мир. У него и свой, особый, состоящий из трех частей логос.

1. Логос бытия, согласно которому человек создается из души и тела и, таким образом, причастен как к миру ангельскому, так и к миру вещественному.

2. Логос благобытия, определяющий нормы деятельности человека и добрые задатки его души.

3. Логос вечнобытия, определяющий высшую цель Промысла, - обожение человека, соединение его с Богом в вечности.

Вся совокупность логосов образует собой идеальную надмирную основу бытия тварных существ; весь мир как бы висит на этих логосах.

Если логосы тварного бытия - это идеальные первообразы предметов и явлений созданного Богом мира, то сами предметы и явления служат обнаружением, образом, способом существования логосов и называются тропосами[24]. Преподобный Максим Исповедник пишет: "Идеи (логосы) сущего, прежде век предустановленные Богом, как знает Он Сам, - те, которые у божественных мужей обычно называются также благими хотениями (Божиими) - хотя и невидимы, однако созерцаются (нами), будучи "помышляемы" через рассматривание творений. Ибо все творения Божий, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами по естеству, возвещают нам сокровенно те идеи, по которым они получили бытие, и вместе с собой выявляют в каждом творении Божие намерение"[25].

Соответствие между образом и первообразом, то есть между тропосами и логосами, преподобный Максим объясняет на примере живописи. Между логосом и тропосом такая же связь, какая существует между человеком и изображением этого человека на портрете. "Хотя изображение сходно и совершенно подобно первообразу, но сущность - различна, потому что... тот - одушевленное существо, а это - дело живописца, из воска и красок".

Таким образом, по учению преподобного Максима Исповедника, весь мир представляет собой как бы огромную икону - реализацию предвечного творческого замысла Божественного Иконописца. В явлениях тварного мира Божественный Логос как бы играет с человеком, через Свои логосы Он влечет его к познанию в мире великой системы дел Божиих. Но, чтобы взойти к созерцанию этих основ бытия, нужны подвиг очищения от страстей и жизнь по заповедям Евангелия.

Прозреть всюду свет Слова Божия может только преображенный ум. Когда Солнце Правды воссиявает в очищенном уме, то все для него выглядит иначе, весь мир видится пронизанным Божественным Светом. Такого рода созерцание есть очень высокая ступень в духовном становлении, предпоследняя и неизбежная в лестнице духовного восхождения, бесконечным пределом которой является созерцание Самого Триипостасного Божества[26].

5. Творение - дело всей Святой Троицы

Когда мы говорим о близости к миру Сына как Творца и Промыслителя Вселенной, то ни в коем случае не исключаем из участия в творении и Промысле Двух Других Лиц Святой Троицы. Творение есть общее дело Божественных Ипостасей. Если Евангелие возвещает о Сыне: все произошло через Него (Ин. 1, 3), и мы повторяем это в Символе веры: "Имже вся быша", - то в Никейском Символе говорится, что небо и землю, все видимое и невидимое сотворил Отец, и Дух Святой назван "Животворящим". "Отец творит Словом в Духе Святом, - говорит святитель Афанасий, - ибо где Слово, там и Дух. И творимое Отцом - через Слово - от Духа имеет (получает) силу бытия. Ибо так написано в 32-м псалме: "Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их". Святитель Ириней Лионский уподобляет Сына и Духа, Которыми Бог Отец создает мир, двум рукам Божиим. Три Божественных Ипостаси одинаково являются Творцами, хотя участвуют Они в творении различным образом. На это различие указывает святитель Василий Великий, когда говорит о сотворении Ангелов: "В творении же их представляем первопричину сотворенного - Отца, и причину зиждительную - Сына, и причину совершительную - Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца (так как в Нем начало всякого изволения Лиц) у приводятся же в бытие действием Сына и совершаются (т.е. совершенствуются) в бытии присутствием Духа". Сын осуществляет волю Отца, которая едина для Трех Лиц, а Дух завершает творение в добре и красоте

6. Причина и цель сотворения мира

Бог - абсолютное совершенство, поэтому сотворенный мир ничего не может добавить к сверхбытию Того, Кто блажен и, не имея нужды ни в чем, Сам дает всему жизнь, и дыхание, и все (Деян. 17, 25). Никто не в состоянии воздать Ему чем-либо равным тому, что Он дарует Своим творениям, ибо все из Него, Им и к Нему (Рим. 11, 36).

Бог не нуждается в мире как некоем объекте, на который Ему требовалось бы излить Свою любовь. До творения мира Бог не страдал от недостатка взаимообщения. Он всегда был Троицей, в Которой Три Ипостаси пребывают в непрерывном общении любви и созерцания Друг Друга. Мира могло бы и не быть, но Божественная жизнь не стала бы от этого беднее. По-настоящему мы не можем указать истинной причины для сотворения мира. Ничто не предшествовало Богу, и ничто не понуждало Его сотворить мир. Однако, наблюдая всюду в творении следы Божественной Благости: Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его (Пс. 144, 9, ср. Пс. 135), - мы говорим, что Его Благость, или любовь, явилась причиной сотворения мира.

По мысли Григория Богослова, Благости свойственно распространяться и сообщать блага другим существам. Он пишет: "Поскольку для Благости недовольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало,

чтобы (Ее) благо, разливаясь, текло далее, умножая, сколько можно большее число благодетельствованных (так как это свойственно высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, Ангельские и Небесные Силы... (а затем) другой мир, вещественный и видимый"[27]. Святой Иоанн Дамаскин несколько уточняет мысль святителя Григория: "Так как Благий и Преплагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку Благости Своей благоволил, чтобы произошло нечто, пользуя-щееся Его благодеяниями и причастное Его Благости, то Он приводит из не-сущего в бытие и созидает все как видимое, так и невидимое... Он творит мыслью, и эта мысль, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом"[28].

Итак, святые отцы говорят, что Божественная Благость, или, точнее, избыток Благости, - причина создания мира.

Нельзя считать, что цель сотворения мира состояла в том, чтобы Бог был прославляем Своими творениями. Бог имел славу прежде мир не бысть (Ин. 17, 5). Эта слава - Его вечные природные энергии, благодать, или свет. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) пишет: "Бог имел высочайшую славу - от века... (Он) сияет существенной, непреходящей и неизменяемой славой. Бог Отец (по Писанию) есть Отец славы (Еф. 1, 17); Сын Божий есть сияние славы (Евр. 1, 3) и Сам имеет у Отца Своего славу прежде мир не бысть; равным образом Дух Божий есть Дух славы (1 Пет. 4, 14). В сей собственной внутренней славе живет Божественный Бог превыше всякой славы, так что не требует в ней никаких свидетелей... Но так как по бесконечной Благости и любви Своей Он желает иметь благодатных причастников славы Своей, то проявляет Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях. Его слава является Небесным Силам, отражается в человеке, облекается в благолепие видимого мира. Она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в этом, так сказать, круговращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие твари"[29]. Подобную мысль высказывает и Блаженный феодорит: "Господь Бог не имеет надобности в восхваляющих, но по единой Своей Благости даровал бытие Ангелам, Архангелам и всякому созданию... Бог ни в чем не нуждается, но Он, будучи бездна благости, благоволил не-сущим даровать бытие"[30].

Таким образом, цель, поставленная перед тварью, состоит в обожении, в приобщении всего творения к Божественной славе, к блаженству Божества. А путь или средство к обожению - в прославлении Бога благочестивой жизнью. К этому призывает Апостол: "Вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах и в душах ваших, которые суть Божий" (1 Кор. 6, 20). "Итак, едите ли, пьете ли или (иное) что делаете, все делайте в славу Божию" (1 Кор. 10, 31). В "Пространном православном катехизисе" митрополита Филарета (Дроздова) говорится, что мир сотворен Богом, чтобы тварные существа, прославляя Его, участвовали в Его Благости.

Если неодушевленные и неразумные творения постоянно, хотя и бессознательно, служат орудиями откровения беспредельного величия и Благости Божией, неумолкаемо провозглашая Божественную Славу (Пс. 18, 1-5; 49, 6; 96, 6), то разумные существа призваны славословить Бога свободно и сознательно и тем самым восходить к единению с Ним. Митрополит Филарет (Дроздов) говорит, что человек поставлен священником и пророком по отношению к твари, он призвав возглавить величественный хор земных существ, славословящих Творца, "дабы высшим языком духа разрешать ее чувственные вещания".

7. Время и вечность

Повествование о творении мира в Библии начинается словами: в начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1). "Начало", о котором здесь идет речь, есть первое мгновение, в которое возникает мир духовный и вещественный. Это мгновение полагает начало времени Вселенной, но само по себе мгновение неуловимо для мысли. Время предполагает некоторую длительность, или процесс, в котором можно выделить прошлое, настоящее и будущее. Но в мгновении нет временной длительности, оно неделимо, поэтому мгновение - вне времени. По мысли святителя Василия Великого, "как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время и даже не самомалейшая часть времени"[31]. Это - грань между вечностью и временем. Мгновение есть "прорыв в вечность", потому что настоящее без изменения, без длительности и являет собой присутствие вечности[32].

Таким образом, действие Божественной воли в творении мира было мгновенным и вневременным.

Первоначальное мгновение, о котором говорит 1-й стих книги Бытия, - это точка, в которой соприкасается вечная Божественная воля с тварным миром. Отныне мир возникает и изменяется, его изменение порождает время. "Время от создания неба и земли исчисляется", - говорит преподобный Максим Исповедник[33]. И без мира нет времени, так как в вечности длительности и последовательности. "Ибо что такое время, - спрашивает Блаженный Августин, - как не разные преемственные и последовательные перемены, которым с безусловной необходимостью подвергаемся все мы и весь мир?"[34] Если бы не было этих перемен, то есть если бы не было тварей, в которых они происходят, не было бы и самого времени. Времени до происхождения тварей, вообще, не было, явилось же оно только с тварями, поэтому правильнее говорить, что Бог сотворил мир не во времени, а вместе с временем. На вопрос, что делал Бог до творения мира, Блаженный Августин отвечал: "Не стану отвечать так, как отвечал... один хитрец, что Бог готовил вечные муки тем, кто дерзает испытывать глубины непостижимых тайн", - а затем продолжал: "Так как Бог - Творец и времени, то ошибочно допускать, что было какое-то время до творения. Прежде сотворения неба и земли не было времени, а в таком случае неразумно

ставить вопрос: что делал тогда (до творения) Бог? Без времени немислимо и "тогда"[35]. Времени предшествует не время, но "недлежащая высота присносущной вечности".

Время, в котором мы живем, имеет начало и конец. В жизни мира настанет мгновение, когда времени уже не будет (Откр. 10, 6). Святой Иоанн Дамаскин пишет, что "время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или, лучше сказать, тогда будет один невечерний день". После Второго Пришествия тварь приобщится к вечности, но сама тварность мира предполагает бесконечный, хотя и вневременный процесс совершенствования твари в восхождении ее к Богу. Поэтому вечность тварного мира после его преображения, по словам преподобного Максима Исповедника, есть вечность тварная, имевшая начало. Она есть как бы неподвижное время[36] или вечнодлежащее мгновение. Святитель Дионисий Ареопагит говорит, что один Бог может быть назван вечным, вечность же твари есть вечность, представляющая собой нечто среднее между временем и вечностью[37].

Вечность входит в условия нашего времени. Не случайно святые отцы избегают резко противопоставлять время и вечность. То и другое имело начало, поэтому время и вечность в определенном смысле соразмерны. Время можно рассматривать как последовательность мгновений, каждое из которых причастно вечности. Вечность - это остановившееся время, а время - это движущаяся вечность. По словам святителя Григория Богослова, когда мы сводим в единство начало и конец времени, то приходим к вечности[38].

Приобщение к вечности мы можем пережить в молитве. Когда, забыв все вещественное, человек предстоит в молитве Богу, то время для него как бы не существует.

Также, причащаясь Божественной Евхаристии, мы соединяемся с Христом Воскресшим, каждый в свою меру, приобщаемся к Царству Его славы и входим в вечность.

Если в Библии сказано, что для Бога тысяча лет - как день вчерашний (Пс. 89, 5), то отсюда отнюдь не следует, что две тысячи лет для Господа - два дня. Бог, как уже говорилось, выше условий пространства и времени. Он вечен и Его вечность превосходит и тварную вечность, и подвижное время Вселенной. Святитель Дионисий Ареопагит пишет, что Бог "начальствует предвечно, ибо предшествует вечности и ее превосходит, и Царство Его - Царство всех веков"[39].

8. Ангелы в Священном Писании

Слово *aggeloi* (греч.) означает "вестник", "посланник", что указывает не на природу Ангелов, а на исполняемое ими служение. Словом "ангел", в значении "вестник", в Священном Писании именуются не только бесплотные духи, но и другие посланники Божии. Например, ангелом именуется пророк Моисей (Числ.

20:16) и другие пророки (Ис. 33:7; Агг. 1:13); Предтеча Христов, как и Сам Христос, назван "Ангелом Завета" (Мал. 3:1). В Новом Завете "ангелами", кроме Предтечи (Мф. 11:10), в греческом тексте именуются его ученики (Лк. 7:24), Апостолы (Лк. 9:52), предстоятели Церквей (Откр. 1:20; 2:1), а в Ветхом Завете - даже различные стихии, когда они являются исполнителями воли Божией (Пс. 77:49).

Отсюда, конечно, не следует, что Писание ничего определенного не говорит о бытии бесплотных духов - Ангелов в собственном смысле слова. В Библии их существование никогда не ставилось под сомнение. Свидетельства о них весьма многочисленны в обоих Заветах.

Так, по изгнании из рая впадших в грех людей, Херувим с пламенным мечом был поставлен охранять двери рая (Быт. 3). Авраам, посылая своего слугу к Нахору, обнадеживал его, говоря, что Господь пошлет с ним Ангела Своего и благоустроит путь его (Быт. 24:7). Иаков видел Ангелов и во сне (в видении таинственной лестницы, на пути в Месопотамию. - Быт. 28) и наяву (на пути домой, к Исаву, когда он увидел "ополчение" Ангелов Божиих. - Быт. 32:1-2). В Псалтири много раз говорится об Ангелах (например, хвалите Его, все Ангелы Его - Пс. 148:2; Ангелам Своим заповедает о тебе - охранять тебя на всех путях твоих - Пс. 90:11). О них сказано в книге Иова и у пророков. Пророк Исаия видел Серафимов, окружающих престол Божий (Ис. 6); пророк Иезекииль видел Херувимов в видении Дома Божия (Иез. 10).

Новозаветное Откровение содержит очень много упоминаний об Ангелах. Ангел возвестил Захарии зачатие Предтечи; Ангел возвестил Пресвятой Деве Марии рождение Спасителя, и Ангел являлся во сне Иосифу; многочисленное воинство Ангелов славословило рождество Христово, Ангел благовествовал пастухам рождение Спасителя, Ангел удержал волхвов от возвращения к Ироду; Ангелы служили Иисусу Христу по искушению Его в пустыне; Ангел являлся для укрепления Его в саду Гефсиманском; Ангелы возвестили мироносицам о Воскресении Христовом, а Апостолам при Вознесении Христа на Небо о Втором Его Пришествии. Ангелы разрешили узы Петра и других Апостолов и одного Апостола Петра; Ангел возвестил Апостолу Павлу, что ему должно предстать пред кесаря. Видение Ангелов лежит в основе откровений, данных святому Иоанну Богослову.

Сам Господь Иисус Христос неоднократно возвещает об Ангелах. Говорю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред людьми, - и Сын Человеческий исповедает его пред ангелами Божиими. 9 А отвергнувший Меня пред людьми, будет отвергнут пред ангелами Божиими (Лк. 12:8-9). Ангелы - постоянные свидетели Божественных действий. Они постоянно видят лицо Отца Небесного, то есть созерцают Божество в Его энергиях. Они будут сопровождать Христа в Его славном Втором Пришествии.

После столь многочисленных свидетельств нельзя сомневаться в существовании

ангельского мира. Следует признать совершенно безосновательным мнение протестантской библейской критики о том, что учение об Ангелах почерпнуто евреями из персидской религии во время Вавилонского плена. Упоминание об Ангелах проходит через всю Библию, включая древнейшие ее книги, написание которых предшествовало переселению евреев в Вавилон. Кроме того, имеются существенные различия между персидским и богооткровенным учением о бесплотных духах.

1. Религия персов дуалистична, и, соответственно, добрые Ангелы происходят от доброго начала (Ормузда), а злые - от злого (Аримана). Библия же учит, что Единый Бог все сотворил "весьма хорошим", и только впоследствии часть Ангелов пала по своей воле.

2. Духи персов двуполые, как и люди. По библейскому же учению. Ангелы бесплотны и не разделяются по половому признаку.

3. Если персы поклонялись Ангелам так же, как Ормузду, то евреям всякое поклонение Ангелам было запрещено.

Столь же неприемлемо мнение рационалистов, что Христос и Апостолы, говоря об Ангелах, только приспособляются к народным верованиям. Это было бы несообразно со святостью Спасителя и высотой Его учения. В Его устах не было лжи. Христос - воплощенная Истина.

Вразумляя саддукеев, отвергавших Воскресение и бытие Ангелов, Господь говорит: "Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией. Ибо в Воскресении ни женятся, ни замуж выходят, но пребывают, как Ангелы Божий на небесах" (Мф. 22:29-30).

Если в Послании к колоссянам Апостол и предупреждает от чрезмерного или неправильного почитания Ангелов (Кол. 2:18), то в этом же Послании он перечисляет некоторые степени ангельской иерархии, созданной Сыном (Кол. 1:16), не оставляя сомнений в действительном бытии ангельского мира.

9. Происхождение Ангелов

В Символе веры мы исповедуем Бога Творцом мира видимого и невидимого. Апостол Павел также пишет, что Сыном Божиим создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли. Начальства ли. Власти ли - все Им и для Него создано (Кол. 1:16). Еще древние отцы Церкви, вопреки ложным гностическим теориям об Ангелах, как порождениях Божественной природы, совершенно ясно учили об их тварности.

Откровение не говорит определенно о времени сотворения бесплотных сил. Однако имеются косвенные указания, что они были сотворены прежде человека и прежде вещественного мира. Так, в образе змия праотцов искушал не кто иной, как падший ангел (Быт. 3). Таким образом, ко времени создания прародителей ангельский мир не только существовал, но в нем уже совершилось отпадение от Бога некоторых Ангелов. В книге Иова сказано, что когда еще только полагалось основание земли, то Ангелы Божии восклицали от радости, прославляя всемогущество Творца (Иов 38:6-7). И если земля поначалу была не устроена, безвидна и пуста, то духовное небо не нуждалось в устроении, ангельский мир сразу был создан упорядоченным.

Святые отцы также учат, что Ангелы были сотворены прежде вещественного мира. Святитель Григорий Богослов пишет, что "Бог измышляет прежде всего ангельские Небесные Силы; и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Поскольку же первые твари (Ангелы) были благоугодны, то измышляет другой мир - вещественный и видимый"⁴⁰. Святой Иоанн Дамаскин высказывает ту же мысль: "...Надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом - чувственную и после уже из той и другой сущности - человека"⁴¹.

10. Природа Ангелов

А. БЕСПЛОТНОСТЬ

В Писании Ангелы именуются духами (Евр. 1:14). Апостол Павел относит их к миру невидимому (Кол. 1:16), что также указывает на духовность их природы. О бесплотности Ангелов ясно учит Сам Христос. По Своем Воскресении Он явился ученикам, которые устрешили Его явления, приняв Его за духа. Но Он сказал: "Что смущаетесь... посмотрите на руки Мои и на ноги Мои... осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня" (Лк. 24:38-39). То есть духи не имеют не только грубого земного тела, но даже такого легкого, всепроникающего, прославленного тела, которое имел Воскресший Спаситель и которое будут иметь святые в Будущем Веке.

В Писании Ангелы всегда изображаются в каких-либо чувственных, чаще всего в человеческих, образах. Это, однако, не говорит об их телесности. Сам Бог неоднократно в Ветхом Завете являлся в подобных же чувственных образах (три странника, купина, облако, Ангел и т.д.), потому что Бог временно может принимать любые формы, чтобы стать видимым. То же самое святые отцы говорят об Ангелах. "Ангелы, являясь, по воле Божией, достойным людям, являются не такими, каковы (они) сами по себе, но преобразуясь сообразно тому, как смотрящие могут видеть их", - пишет святой Иоанн Дамаскин⁴².

Таким образом, ангельские языки, многоочитость и крылатость - это только символы свойств ангельской природы, их духовной проницательности и

стремительности. Тела, в которых они являлись людям, им не принадлежат, но принимаются ими временно по воле Божией. Святой Иоанн Дамаскин говорит, что тварная природа ангельского мира для нас не постижима: "Один только Творец знает вид и определение этой (ангельской) сущности"⁴³. Неизвестно, являются ли Ангелы единосущными друг другу. Возможно, что каждый из них - особое творение Божие, особый духовный мир.

Итак, Ангелы суть чистые, или бесплотные, духи. Но какова их природа по отношению к Богу? Допустимо ли считать их такими же абсолютными и совершенными духами, как Сам Бог? Конечно, нет. Духовность Ангелов, как тварных существ, безусловно, ограничена и конечна. Древние отцы и учителя Церкви почти все объединяются в мысли, что Ангелы имеют только сравнительно с человеком бесплотную и духовную природу. Одни из отцов и церковных писателей - святой Иустин Философ, Тертуллиан, Ориген, святитель Мефодий Патарский и святитель Василий Великий - говорили о телесности Ангелов на том основании, что все тварное не чуждо некоторой вещественности. Эту ангельскую телесность они понимали, однако, в особом, высшем, смысле. Они говорили, что Ангелы не имеют ничего общего с видимыми, чувственными телами, но обладают природой безвидной и эфирной. Другие святые отцы - Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин - считали, что Ангелы совершенно бестелесны. Однако и они все же допускали в Ангелах некоторую вещественность. Так, святой Иоанн Дамаскин пишет: "Бестелесным и вещественным называется Ангел только по сравнению с нами, ибо в сравнении с Богом единым, несравненным все оказывается грубым и вещественным; одно Божество всецело невещественно и бестелесно"⁴⁴. Отцы VII Вселенского Собора в подтверждение положения о допустимости изображать на иконах Ангелов указывали, что один только Бог бестелесен и невидим. "Что же касается разумных сил, то они не всецело изъяты от телесности и не безусловно невидимы, будучи одарены тонкими, воздухообразными или огненными телами, в которых, они неоднократно являлись и были видимы"⁴⁵. Отцы не уточнили, временно или постоянно носят Ангелы эти тонкие тела. Они засвидетельствовали только, что бесплотность Ангелов относительна, что Ангелы являлись людям, а потому они в определенном смысле изобразимы.

Будучи бесплотны, Ангелы свободны от телесных потребностей. Они не нуждаются в вещественной пище, хотя иногда Библия изображает их вкушающими ее. Святой Иустин Мученик учит, что Ангелы, подобно огню, могут уничтожать предложенные им яства. Так Ангел говорит Товиту: "Все дни я был видим вами, но я не ел и не пил - только взорам вашим представлялось это" (Тов. 12:19). Правда, Писание называет манну, посланную с небес для насыщения евреев в пустыне, "хлебом ангельским" (Пс. 77:25), но эти слова не следует понимать буквально. Манна служила для питания тела, а вместе с ней подавалась благодать для питания души⁴⁶. Эта же благодать поддерживает

жизнь ангельского мира.

Ангелы не рожают себе подобных. Христос говорит, что в Воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах (Мф. 22:29-30). Ангелы не "имеют нужды в браке, так как они не суть смертны", - пишет святой Иоанн Дамаскин⁴⁷. Так как они не могут размножаться, то были сотворены все сразу одновременно, и в таком множестве, что они превосходят, по мысли святителя Иоанна Златоуста, всякое число⁴⁸.

В некоторых апокрифах говорится о браке между Ангелами и женщинами. В книге Еноха текст из книги Бытия, где сказано о браках "сынов Божиих" с "дочерьми человеческими" (Быт. 6:4), толкуется как сообщение о нечестивом "смешении женской крови с ангельским огнем". Однако отцы Церкви отвергают подобное толкование и считают, что здесь речь идет о браках между сифитами и каинитами. Впрочем, отдельные христианские писатели, в частности, Тертуллиан, святой Иустин Философ, Климент Александрийский, считали возможным союз падших ангелов и женщин. Тертуллиан писал, что сила женской прелести такова, что может соблазнить не только демонов, но и Ангелов (видимо, в этом смысле он понимал слова Апостола Павла: "Жена должна иметь на голове знак власти над нею, для Ангелов" (1 Кор. 11, 10)).

Мнение о возможности брачных отношений человека с богами (то есть демонами) было очень распространено в язычестве. В культах Ваала, Диониса, Астарты и других встречается огромное количество богов-отцов и матерей, богов любви, которые вступают в брак между собой и людьми. Так называемая священная проституция, практиковавшаяся в языческих храмах, олицетворяла отношения божеств⁴⁹. Не случайно в Ветхом Завете Бог клеймит ритуалы язычников, называя идолопоклонство блудодейством (Исх. 34:15; Ис. 1:21). Когда Апостол Иуда в своем Послании сообщает об Ангелах, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище (1:6), то здесь не следует искать намека на какой-то демонический брак, но надо разуметь отпадение части Ангелов от Бога.

Б. ОТНОШЕНИЕ К ПРОСТРАНСТВУ И ВРЕМЕНИ

Ангелы бесплотны и, следовательно, не занимают места в пространстве. Они молниеносно передвигаются, и для них не существует препятствий. "Они не удерживаются ни стенами, ни дверями, ни запорами, ни печатями" и могут временно принимать различные пространственные образы. Святой Иоанн Дамаскин пишет, что, будучи небесными умами, они находятся в местах, "постигаемых только умом, не телесным образом будучи описуемы (ограничены), - ибо по природе не имеют вида, как тела, и троякого измерения, - но духовно присутствуют там, где им поведено, и не могут в одно время быть и действовать здесь и там... Когда они находятся на Небе, их нет на земле, и, когда Богом посылаются на землю, они не остаются на Небе". Иначе говоря, Ангелы

не вездесущи, то есть в известном смысле они все же ограничены в пространстве⁵⁰. Ибо они не содержат всего мира, но сами находятся в нем, будучи соответствующим образом ограничены сотворившим их Богом⁵¹.

Им принадлежит бессмертие. Писание учит, что они умирать не могут (Лк. 20:36). Однако Ангел, по мнению святого Иоанна Дамаскина, **"бессмертен не по природе, но по благодати** (по дару), ибо все, что имело начало по естеству, имеет и конец"⁵². Святитель Григорий Палама, напротив, считает Ангелов бессмертными по природе так же, как и человеческие души. Именно в силу их бессмертия возможны вечные муки. Вечность ангельского мира - вечность тварная, имевшая начало. Ангелы были сотворены в первое мгновение сотворения мира, "в начале", на грани между временем и вечностью. "Из этой мгновенной временности, - пишет В. Лосский, - они вышли для вечной хвалы и служения или же бунта и ненависти. В тварной вечности существует некий процесс, потому что ангельская природа может непрестанно возрастать в стяжании вечных благ, но это совершается вне временной последовательности"⁵³. "Все временные существа получили от Создателя чин бытия и начало, а для некоторых и конец предназначен, но добродетели конец беспределен... и Ангелы, эти бестелесные существа, не пребывают без преуспевания, но всегда приемлют славу к славе и разум к разуму"⁵⁴. Такого рода изменчивость ангельской природы связана с определенной, хотя и неизвестной нам временностью⁵⁵.

В. СОВЕРШЕНСТВО АНГЕЛЬСКОЙ ПРИРОДЫ

Ангелы сотворены по образу и подобию Божию. Святой Иоанн Дамаскин пишет: "Творец Ангелов, приведший их из не-сущих в бытие, создал их по образу Своему бестелесными, разумными и свободными"⁵⁶. Святитель Григорий Палама учит, что по подобию Божию мы значительно умалены, и в особенности теперь, от Ангелов⁵⁷. В отличие от нас, они всегда непосредственно причащаются Божественного Света, а уподобление Богу и происходит через озарение Его благодатью. По благодати и сиянию, по единению с Богом Ангелы превосходят людей. Потому они и называются - вторые сияния, служители Высшего Сияния, вторые светы, отблески Первого Света, умные силы и служебные духи. "Ангел есть некое истечение (струя) Первого Света и причастие Его. И божественные умы, круговращаясь, соединяются с безначальным и бесконечным осиянием красоты и блага. Сам Бог есть Свет... И то, чем солнце является для чувственных существ, то для умных сил есть Бог"⁵⁸. Называя святых Ангелов "струей Божества", не следует в пантеистическом смысле отождествлять их с некоей частью сущности или энергии Божией. Как и все существующее, Ангелы сотворены "из ничего" мановением Божественной воли. Сущность их тварна, но они обильно насыщаются Божественной благодатью и передают ее остальному творению, поэтому по причастию

благодати именуются в богословии "реками Божественной Благодати". Они созерцают Божество "насколько это для них возможно, и это служит им пищей", - пишет святой Иоанн Дамаскин⁵⁹. Он же дает определение Ангелу: "Ангел есть природа разумная, одаренная умом и свободной волей"⁶⁰. Вслед за святым Иоанном Дамаскиным, святитель Григорий Палама учит, что Ангелы как бесплотные органов чувств не имеют. "Добрые Ангелы, - пишет он, - имеют ведение чувств, но воспринимают это не чувственной и природной силой, а познают это боговидной силой (т.е. по благодати), и от этой силы ничто из настоящего, прошедшего или будущего укрыться не может"⁶¹.

Обладая разумом и свободной волей, Ангелы могут преуспевать в добре или уклоняться к злу. Впрочем, святые Ангелы, пишет Дамаскин, "неудобопреклонны к злу, хотя и не непреклонны, но теперь даже и непреклонны - не по природе, а по благодати и по привязанности к одному только благу"⁶². Они свободно избрали путь прославления Бога, служения Ему, что является средством совершенствования их природы.

Их мудрость представляется в Писании образцом для человека (2 Цар. 14:20). Они имеют ум более тонкий, гибкий и широкий, чем человек. Ангелам света чужды зависть и гордость. Они исполняются радости по случаю раскаяния каждого грешника (Лк. 15:10). Ангелы наделены могуществом и силой. По словам Апостола Петра, силой и крепостью они превосходят все земные начальства и власти (2 Пет. 2:11). По повелению Божию они могут совершать необычайные действия. Так, Ангел, сойдя с небес к гробу Воскресшего Спасителя, произвел великое землетрясение (Мф. 28:2). В одну ночь Ангел избил 185-тысячное ассирийское войско (4 Цар. 19:35).

Несмотря на свое совершенство, ангельская природа, будучи тварной, ограничена во всех отношениях. Ограниченность их разума не позволяет Ангелам познавать глубины Существа Божия (1 Кор. 2:11). Они не обладают всеведением, не знают будущего, если его не откроет им Сам Бог. Например, им неизвестен день и час Второго Пришествия (Мк. 13:32; Ис. 44:7). Для них не постижима до конца тайна Искупления, в которую они желали бы проникнуть (1 Пет. 1:12). Сокрыты от них, в известной мере, и помышления человеческих сердец (3 Цар. 8:39; Иер. 17:9). Иногда они предсказывают будущее, но не в силу собственного ведения, а по откровению свыше. Будучи бестелесны и свободны от телесных страстей, они "не бесстрастны", то есть не вполне свободны от духовных страстей, "ибо бесстрастно одно только Божество", - пишет святой Иоанн Дамаскин⁶³. В книге Иова сказано, что Бог не только в людях, но и в Ангелах Своих усматривает недостатки (Иов 4:18). Их воля и могущество ограничены их природой. Они не могут своей силой сотворить никакого чуда, если не получают повеления от Бога, Который один творит чудеса.

Лаодикийский Собор своим 35-м правилом осудил и отверг еретическое поклонение Ангелам как творцам и правителям мира и утвердил православное

их почитание как служителей Святой Троицы. Празднование 8 ноября (21 ноября по н.ст.) установлено не случайно. Ноябрь - девятый месяц⁶⁴, что символически указывает на девять чинов небесной иерархии. Восьмой день указывает на будущий Собор всех Небесных Сил в день Второго Славного Пришествия Христова. Когда окончится это время, исчисляемое седмицей, тогда придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним (Мф. 25:31)⁶⁵.

11. Число Ангелов

Ангельский мир представляется в Священном Писании необычайно великим. Так, патриарх Иаков, увидев Ангелов, сказал: "Это ополчение Божие" (Быт. 32:1-2). Пророк Даниил созерцал в откровении, как тысячи тысяч, то есть миллионы Ангелов служили Ветхому Деньми (Дан. 7:10). Многочисленное воинство Небесное славословило рождение Спасителя мира (Лк. 2:13) и т.д.

Мысль о бесчисленности Ангелов некоторые святые отцы поясняли с помощью евангельской притчи о потерянной овце. Если все падшее человечество, по словам святителя Кирилла Иерусалимского, - это только одна заблудшая овца, то 99 незаблудших овец - святые Ангелы. "Населяемая нами земля, - пишет он, - есть как бы некоторая точка, находящаяся в средоточии неба: посему окружающее ее небо столь же большое имеет число обитателей, насколько больше пространство; а небеса небес содержат их необъятное число. Если написано: тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли Ему (Дан. 7:10), - это не потому, чтобы такое было число Ангелов, но потому, что большего числа пророк изречь не мог"⁶⁵.

12. Ангельская иерархия

Бог сразу создал различные роды ангельских сил. Различие между ними в природе не было результатом разной степени "охлаждения" Ангелов в любви, как учил Ориген. Дионисий Ареопагит привел в систему церковное учение о девяти ангельских чинах. Он пишет, что Горний мир имеет иерархическое строение, так как не все ангельские чины в равной мере приемлют божественное просвещение. Низшие чины приемлют просвещение от высших. Ангельский мир есть единое целое и, вместе с тем, - лестница. Все Ангелы в известной мере причастны Божеству и сообщаемому от Него Свету⁶⁷, но степени их ведения и совершенства неодинаковы.

Ангельская иерархия состоит из трех триад

Первая, высшая, это - Серафимы, Херувимы и Престолы. Все они находятся в ближайшей и непосредственной близости к Богу, "как бы в преддвериях Божества", у самого Троического святилища. Им доступно прямое и непосредственное ведение Божественных тайн. Они живут в неизреченном озарении, созерцают Бога в ярком свете.

Шестокрылые Серафимы (евр. - пламенеющие, огненные), о которых говорится только у пророка Исайи (Ис. 6:2), пламенеют любовью к Богу и других побуждают к ней.

Херувимы (евр. - колесницы) - духовные существа, которых пророк Иезекииль видел в образах человека, вола, льва и орла (Иез. 1). Эти символы означают, что Херувимы сочетают в себе качества разумности, повиновения, силы и быстроты. Херувимы предстоят престолу Божию (Откр. 4:6-7). Они являются духовной колесницей Всевышнего (Иез. 1:10), поэтому Бог именуется сидящим на херувимах (1 Цар. 4:4).

Херувим охранял вход в рай (Быт. 3:24). Изображения двух Херувимов осеняли Ковчег завета, место непосредственного присутствия Божия (Исх. 25:18-20). Царь Тирский, символизирующий, по мнению святых отцов, сатану, назван херувимом осеняющим (Иез. 28:14), что указывает на первоначальную близость его к Богу.

Многоочитые Херувимы, по словам Дионисия Ареопагита, сияют светом богопознания. Они ниспосылают премудрость и просвещение для богопознания низшим чинам. Они суть "реки премудрости" и "места Божия успокоения";

отсюда некоторые из Херувимов именуются "**Престолами**", поскольку на них не чувственно, а духовно, особым обилием благодати почивает Сам Бог⁶⁸.

Среднюю иерархию составляют: Господства, Силы и Власти.

Господства (Кол. 1:16) владychествуют над последующими чинами Ангелов. Они наставляют поставленных от Бога земных властителей мудрому управлению. Они учат владеть чувствами, укрощать греховные вожделения, поработать плоть духу, побеждать искушения.

Силы (1 Пет. 3:22) творят чудеса и ниспосылают благодать чудотворения и прозорливости угодникам Божиим. Они помогают людям в несении трудов, укрепляют в терпении, даруют духовную крепость и мужество.

Власти (1 Пет. 3:22; Кол. 1:16) имеют власть укрощать силу диавола. Они отражают от нас бесовские искушения, оберегают подвижников, помогают им в борьбе со злыми помыслами. Им принадлежит также власть над силами природы, например, ветра и огня (Откр. 8:7).

В низшую иерархию входят: Начала, Архангелы и Ангелы

Начала (Кол. 1:16) начальствуют над низшими Ангелами, направляя их деятельность к исполнению Божественных повелений. Им поручено управлять Вселенной, охранять страны, народы и племена. Они учат земные начальства исполнять свои обязанности не ради выгод и личной славы, а во всем искать

славы Божией и пользы ближних.

Архангелы (1 Фес. 4:16) благовествуют о великом и преславном. Они открывают тайны веры, пророчества и волю Божию людям, то есть являются проводниками Откровения.

Ангелы (1 Пет. 3:22) наиболее близки к людям. Они возвещают намерения Божий, наставляют в добродетелях и святой жизни. Они охраняют верных, удерживают нас от падений, восставляют падших.

Святитель Дионисий Ареопагит сознает несовершенство такой систематизации. Он пишет: "Сколько чинов небесных существ, какие они и каким образом у них совершаются тайны священноначалия, в точности знает один Бог, Виновник их иерархии; знают также и они сами свои собственные силы, свой свет, священное их и премирное чинопочиние. А нам об этом можно сказать столько, сколько Бог открыл нам через них же самих, как знающих себя"⁶⁹.

Подобным образом рассуждает и Блаженный Августин: "Что есть Престолы, Господства, Начала и Власти в небесных обителях, непоколебимо верую и что они различаются между собой, содержу несомненно; но каковы они и в чем различаются между собой, не знаю".

Некоторые святые отцы считают, что перечисленные девять чинов далеко не охватывают все существующие ангельские чины, имеются и другие, которые откроются лишь в Будущем Веке (Еф. 1:21).

Известный православный богослов протоиерей Иоанн Мейендорф считает, что для христианской традиции иерархическая структура ангельского мира, предложенная Дионисием Ареопагитом, представляет большие неудобства. "Ветхозаветная ангелология сложна и никак не укладывается в иерархию Дионисия. Так, Серафим в книге пророка Исаии является непосредственным посланником Бога (в системе Дионисия Серафим должен был бы использовать нижележащую иерархию). Церковь чтит Архангела Михаила как главу Небесного воинства (в Послании Апостола Иуды он сражается с сатаной), однако в системе Дионисия архангельский чин - один из низших в небесной иерархии". Это было замечено святыми отцами, поэтому они принимали иерархию Дионисия с оговорками. Так, святитель Григорий Палама утверждает, что Воплощение Христа нарушило первоначальный порядок: в нарушение всех иерархических рангов Бог послал Архангела Гавриила, то есть одного из низших Ангелов, объявить Деве Марии благую весть о Воплощении. Отражая ту же мысль, песнопения праздников Вознесения и Успения провозглашают, что Ангелы удивились тому, что человеческая природа Христа и Богоматери "восходит от земли на небо" совершенно независимо от ангельской иерархии⁷⁰.

Итак, следует иметь в виду, что классификация Небесных Сил Дионисия Ареопагита достаточно условна и схематична, она неспособна удовлетворительно объяснить некоторые факты Откровения и явления духовной

жизни. Например, если строго следовать схеме Дионисия, то наше общение с Богом возможно только через Ангелов. Однако в Священном Писании сколько угодно примеров общения людей с Богом без посредства Ангелов.

АРХАНГЕЛЫ

В канонических книгах Библии упоминаются всего два имени Архангелов:

1) Михаил (с евр. - "кто как Бог"; Дан. 10:13; Иуд. 1:9) - Архистратиг бесплотных Сил.

2) Гавриил (с евр. - "муж Божий"; Дан. 8:16; Лк. 1:19) - служитель Божественной крепости и вестник тайн Божиих.

Четыре имени встречаются в неканонических книгах:

3) Рафаил (с евр. - "помощь Божия"; Тов. 3:16) - целитель недугов.

4) Уриил (с евр. - "огонь Божий"; 3 Езд. 4:1) - служитель Божественной любви, возжигающий в сердцах любовь к Богу и просвещающий светом Богопознания.

5) Селафиил (с евр. - "молитва к Богу") - служитель моления, научающий молитве.

6) Иеремиил (с евр. - "высота Божия"; 3 Езд. 4:36).

Кроме того, благочестивое предание говорит еще о двух Архангелах:

7) Иегудиил (с евр. - "хвала Божия") - помощник в трудах и ходатай наград труждающимся во славу Божию.

8) Варахиил (с евр. - "благословение Божие") - служитель Божиих благословений.

Существует мнение, что семь из них предстоят престолу Божию. В этом смысле трактуются следующие слова из Откровения Иоанна Богослова: "Благодать вам и мир от Того, Который есть, и был, и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его" (Откр. 1:4). Это, конечно, довольно условное толкование. Точный смысл этого текста от нас сокрыт.

Существуют молитвы с прошениями к каждому из Архангелов соответственно их служению.

1. Святый Архангеле Михаиле, победителю, победи страсти моя.

2. Святый Архангеле Гаврииле, вестниче Божий, возведи мне час смертный.

3. Святый Архангеле Рафаиле, целителю, исцели мя от болезни душевныя и телесныя.

4. Святый Архангеле Урииле, просветителю, просвети моя чувства душевныя и телесныя.

5. Святой Архангеле Иегудииле, прославителю, прослави мя добрыми делами.
6. Святой Архангеле Селафииле, молитвенниче, моли Бога о мне, грешнем.
7. Святой Архангеле Варахииле, благословителю, благослови мя, грешного, всю жизнь провождать в душевном спасении.
8. Святой Ангеле Божий, Хранителю мой, сохрани душу мою грешную.
9. О Пресвятая Владычице моя Богородице, вся Небесныя Силы святых Ангел и Архангел и вси святии, помилуйте мя, помозите мне в жизни сей, во исходе души моея и в Будущем Веце. Аминь

Примечания

- [1]Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 354.
- [2]Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 144.
- [3]Там же. С. 61.
- [4]Философский энциклопедический словарь. С. 427.
- [5]Св. Василий Великий. Шестоднев Гл 2, п. 3 // Творения. ТСЛ, 1900 Т. 1.
- [6]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 1. Гл. XIII. С. 183.
- [7]Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 7. Машинопись.
- [8]Цит. по: В. Лосский. Догматическое богословие С. 135.
- [9]В. Лосский. Мистическое Богословие. С. 8.
- [10]Митр. Московский Филарет. Слово в день обретения мощей свт. Алексия // Слова и речи. М., 1877. Т. 2. С. 436.
- [11]Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 5.
- [12]В. Лосский. Мистическое богословие. С. 50. [13]Следует иметь в виду, что "век" (олам) означает в еврейском языке не только время, но и мир.
- [14]Св. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 4-е, о мире // Творения. Ч. 4. С. 188. [15]Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слов против порицающих святые иконы или изображения // Творения. СПб, 1913. Т. 1. С. 351.
- [16]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение С. 176.
- [17]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С. 188.
- [18]Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича); прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 23.
- [19]Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 24.
- [20]Св. Василий Великий. Шестоднев // Творения. М., 1900. 4.1. С. 26.
- [21]Св. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию / Предисл. С.Л. Епифановича // Творения. М., 1993. Кн. 2.
- [22]В.Лосский. Мистическое богословие. С. 54.
- [23]С.Епифанович. Преп. Цит. соч. С. 49-50.
- [24] - греч. образ, способ, вид.σπορτ
- [25]Св. Максим Исповедник. Цит. соч. Вопр. 13. С. 47.

- [26]Прот. Г. Флоровский. Византийские отцы V-VIII вв. Париж, 1933. С. 205, 224.
- [27]Св. Григорий Богослов. Слово 43, п.5; Ср.: Ориген. О началах. Кн.2. Гл. 9, п. 6; (цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 3. С. 130).
- [28]Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. II. С. 188.
- [29]Митр. Московский Филарет. Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 36-37.
- [30]Цит. по: прот. М. Помазанский. Православное догматическое богословие. Переизд. Новосибирск; Рига, 1993. С. 64.
- [31]Цит. по: В. Лосский. Мистическое богословие... С. 56.
- [32]Там же. С. 150.
- [33]Цит. по: Г. Флоренский, прот. Тварь и тварность. С. 3.
- [34]Цит. по: Еп. Указ. соч. Т. 3.
- [35]Цит. по: Г. Флоренский Указ. соч. С. 4.
- [36]Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. шум. Геннадия (Эйкаловича). Гл. X. С. 132.
- [37]Цит. по: Л.А. Зандер. Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1. С. 236.
- [38]Св. Григорий Богослов. Слово 38 // Творения. Т. 3. С. 197.
- [39]Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Вж^ЩИ. Геннадия (Эйкаловича).

13. Творение видимого мира

Богооткровенное учение о происхождении видимого мира с наибольшей полнотой излагается в 1-й главе книги Бытия. В начале Бог сотворил небо и землю, земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною... (Быт.1:1-2).

Земля, упомянутая в первом стихе книги Бытия, это не наша планета, а весь будущий космос в первозданном состоянии. Эта та материальная основа, которая устрояется Божественными словами в последующие шесть дней и из которой возникает весь видимый мир. Безвидность и неустроенность «земли» указывает на неразделенность ее элементов. Она представляла собой бездонную, безжизненную, темную и мрачную бездну, что подтверждают и последующие слова Писания: ...и Дух Божий носился над водою (Быт.1:2). Праматерия пребывала в некоем текучем и вневременном состоянии. По замечанию святителя Василия Великого (и других отцов), под Духом Божиим нельзя понимать просто воздух или ветер, потому что в Писании никакой дух не именуется Божиим, кроме Святого, восполняющего Собой Божественную Троицу. Выражение носился над водою в сирском языке (родственном еврейскому) означает: «согревал и оживотворял водное естество», по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому яйцу некоторую живительную силу. Иначе говоря. Святой Дух приготавливал первовещество к последующим этапам творения⁴⁶⁰.

Если первовещество было сотворено «из ничего» (это так называемое

«первичное творение»), то впоследствии все сущее получает бытие из этой уже готовой материи и представляет собой «вторичное творение». Книга Премудрости Соломоновой говорит о всемогущей руке Божией, создавшей мир из неопредмеченного вещества (Прем.11:18), имея в виду вторичное творение.

Является ли шестоднев действительно историей или же это некая аллегория(иносказание)?

Божественное Откровение не ставит под сомнение историчность Моисеева повествования о миротворении. Прежде всего сам автор поместил шестоднев в исторической книге Бытия. Кроме того, заповедь о субботнем покое (Исх.20:8–11) основывается именно на том, что в шесть дней Господь сотворил небо и землю, море и все что в них, а в седьмой почил от дел Своих, поэтому благословил день седьмой (субботний) и освятил его (т.е. выделил из прочих дней) (Быт.2:3).

Подлинность истории творения подтверждают другие священные писатели. Так, Псалмопевец пишет, что словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их (Пс.32:6). В согласии с Моисеевым сказанием, в котором Бог в первый день рассеивает первозданную тьму словами: «Да будет свет!», – Апостол также пишет, что Бог повелел из тьмы воссиять свету (2 Кор.4:6).

Во второй день Бог отделил воду над твердью от воды под ней. Об этой воде, которая превыше небес, говорится в псалме 148 (ст. 4). Псалмопевец возвещает также, что Господь утвердил землю на водах и сотворил великие светила: солнце – для управления днем... луну и звезды – для управления ночью (Пс.135:8–9). Апостол Петр пишет, что в начале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою (2 Пет.3:5). У пророка Иеремии Господь говорит: «Я сотворил землю, человека и животных, которые на лице земли» (Иер.27:5). Наконец, Сам Спаситель подтверждает подлинность шестоднева, говоря о нерасторжимости брака как Божественного установления, о котором сообщается у Моисея в истории сотворения человека (Мк.10:6; ср. Быт.1:27).

Конечно, с естественнонаучной точки зрения, библейские сведения о происхождении мира далеко не полны и слишком кратки, однако не следует забывать, что цель бытописателя состояла не в том, чтобы изобразить космогонию или геогонию во всех подробностях, а в том, чтобы привести людей к вере в Бога, как истинного и единственного Творца Вселенной. Бог вдохновлял священных писателей, чтобы открыть истины сверхъестественного порядка, потому что последние превосходят силу нашего разума, а поэтому мы нуждаемся в том, чтобы Он Сам преподал их нам. Что касается явлений окружающего мира, то Он предоставил их нашему исследованию. За познанием физических явлений нужно обращаться не к Библии, а к самой природе. Как хорошо заметил Василий Великий, Моисей писал, чтобы сделать нас более религиозными, а не более учеными⁴⁶¹. С этой точки зрения, краткое повествование пророка вполне соответствует поставленной цели. Он не только

возвещает о единственном всемогущем Творце невидимого и видимого мира, но и последовательно описывает на своеобразном языке того времени основные этапы возникновения космоса в целом и _ различных уровней жизни на нашей планете: растений, животных и человека. Так что создается целостное представление о Вселенной и ясное понимание того, что ничто из существующего не стало существовать без воли Божией. Все разнообразие тварного бытия возникает постепенно, в соответствии с предначертанным Божественным планом.

Как воспринимали рассказ Моисея о поэтапном творении христианские писатели?

Ранние александрийские писатели, такие как Ориген и Климент Александрийский, следуя в этом Филону Александрийскому, основателю Александрийской эгзегетической школы, считали шестоднев чистой аллегорией. Так, Филон, современник Христа Спасителя, писал: «Сотворение света в первый день ничем не отличалось от покоя седьмого дня». Он допускал лишь мгновенное творение без всякого разделения на дни, или периоды. Он заявлял, что «было бы крайне наивно думать, что мир сотворен в шесть дней или даже, вообще, в некоторое время». Все было сотворено мгновенно. Моисей хотел лишь подчеркнуть совершенство мирового порядка, указав совершенное число «6» - 3×2 . Исходя из каббалистических представлений, Филон считал, что в этом числе сочетаются вместе мужское и женское начала. Аллегоризм Филона был воспринят последующими христианскими писателями той же школы; однако они категорически отвергли его учение о том, что материя не была сотворена.

Климент Александрийский (185–254 гг.) также считал, что Вселенная сотворена сразу⁴⁶². Ориген видит в истории творения иносказание. «Какой человек, одаренный здравым смыслом, будет думать, что мог быть первый, второй, третий день, вечер и утро – без солнца, без луны и звезд?» Для него творение мгновенно⁴⁶³. По его мнению, нелепо приписывать Богу последовательность в творении по дням. Он сказал, – и сделалось. Он повелел, – и явилось (Пс.32, 9), поэтому и сказано: «Вот история происхождения неба и земли, как они были сотворены в тот день, когда Бог сотворил небо и землю» (Быт.2:4). Ориген во всем шестодневе видел только иносказание. Твердь – это тело; два великих светила – Христос и Церковь; звезды – патриархи и пророки; рыбы и пресмыкающиеся – низкие и буйные мысли души; птицы – возвышенные мысли и проч. Нашему миру предшествовало и последует множество других миров. Земной рай в действительности никогда не существовал, а есть лишь возвышенное изображение Неба. Ориген впал в крайность, отрицая буквальный исторический смысл Писания.

После Оригена уже не было примеров такого безграничного аллегоризма в понимании истории творения, однако его влияние еще долго ощущалось. Святитель Афанасий Великий, хотя и не занимался толкованием книги Бытия,

пишет: «Все роды сотворены сразу, вместе, одним и тем же повелением»⁴⁶⁴. Святитель Кирилл уже не отрицал и смысла буквального. Он не допускал ни вечного ряда творений, ни творения внезапного. В основном он, как и святой Анастасий Синаит, толкует Библию аллегорически. Таким образом, последние александрийцы оставили теорию внезапности творения.

Сирийские отцы были противниками крайнего аллегоризма александрийцев. Святой Ефрем Сирии (ок. 320–379 гг.), глава сирийской школы, отвергал мгновенность творения. Он учил, что сначала Бог сотворил первовещество, а затем из него все прочее. О том же пишет святой Ипполит в толковании на книгу Бытия: «В первый день Бог сотворил, что творил, из несуществующего; в другие же дни – не из несуществующего, но из того, что было сотворено в первый день, – преобразовал, как было Ему угодно».

Каппадокийские отцы – Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – в данном вопросе примиряли мнения сирийцев и александрийцев. Они учили о мгновennom творении мира сначала в первоматерии, которая затем по ходу творческих дней производит все существующее. Так, святитель Василий Великий пишет: «...Мы должны знать, что мир сотворен весь сразу, без времени, волей Божией, ибо сказано: в начале Бог сотворил, то есть сотворил совместно, все сразу и в краткое время (мгновенно)»⁴⁶⁵. Под небом и землей, по мысли Василия Великого, следует понимать «сущность всей вселенной... Если существуют посредствующие вещества, они также, несомненно, заключаются в этих пределах», хотя о них и не сказано (например, огонь, воздух)⁴⁶⁶. Безусловно, он признавал достоверность шестоднева, так как говорит о сотворении по дням.

Еще ближе к александрийской точке зрения святитель Григорий Нисский: «Все было сотворено в один миг и без всякого промежутка во времени. Ибо слово «начало» не позволяет разуместь промежутка. Как точка есть начало линии, атом – начало материи, так момент есть начало времени, то есть бытия. Моисей называет поэтому началом или суммой всего существующего совместное произведение всех вещей неизреченным Всемогуществом Божиим... Когда Моисей говорит, что мир сотворен в начале, этим самым он указывает на сотворение всех причин, всех начал и всех сил сразу, в один момент. При первом движении воли Божией все уже существовало: сущность всех вещей, небо, эфир, звезды, огонь, воздух, море, животные, растения». Святой Григорий полагает, что все существовало сразу, хотя и в виде неразделенных еще стихий, семян и зародышей. Отдельные же творения сотворены уже в течение шести дней⁴⁶⁷.

Согласно мнению святителя Григория Богослова, Бог «создал сначала материи вещей, а потом облек их в свои формы, предоставляя им свое место и придавая им свой образ и свои размеры... Все, что сотворено, упорядочено и устроено непреходящими словами, (не) произведено, не все сразу...»⁴⁶⁸

«Все создано в начале, когда мир такой, каким он стал теперь, не существовал,

когда он не имел этого порядка и своей деятельной формы; тогда все было смешано и спутано, ожидая руки и устрояющего Всмогуущества»⁴⁶⁹.

Этого же мнения придерживались и западные отцы. Например, Блаженный Августин пишет: «Сначала создано вещество, смешанное и неустроенное, из которого произошло все, что являлось потом разделенным и устроенным. Сие-то вещество, думаю, греки называют хаосом, как и в другом месте ...не невозможно было бы для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из необразного вещества...(Прем.11:18)».

Итак, для святых отцов общим является утверждение, что мир сотворен в два этапа: вначале сотворена первоматерия, а затем она была устроена и оформлена в течение шести дней. Таким образом, святые отцы признавали историчность библейского рассказа о миротворении.

14. Продолжительность дней творения

Слово «день» (евр. – «йом») в Библии многозначно. Оно может означать день как противоположность ночи, сутки или же некоторый неопределенный период времени. Так, например, не только каждый отдельный этап творения (от вечера до утра) в книге Бытия именуется днем, но и весь цикл творения. В славянском переводе читаем: «Сия книга бытия Небесе и земли, егда бысть, в онъже день сотвори Господь Бог Небо и землю». (Быт. 2, 4) Русский текст дает более правильный перевод: в то время. Таким образом, какой период времени означает слово «день» в первых двух главах Бытия, остается неизвестным.

До четвертого дня еще не существовало нашей солнечной системы, поэтому нам неизвестно, как измерялось время. Святитель Василий Великий и преподобный Ефрем Сирин пишут, что в первые три дня смена дня и ночи происходила за счет пульсации первоизданного света⁴⁷⁰. Но время, безусловно, текло с самого начала, и Божественная Премудрость знает ему счет.

Большинство святых отцов склонны под днями творения понимать обычные земные сутки. Преподобный Ефрем Сирин пишет даже о том, что первоизданный свет был сотворен в середине первого дня, так что «темная» и «светлая» части первых суток насчитывали по 12– часов⁴⁷¹. Такого же буквального понимания длительности дней творения придерживается и литургическая традиция Православной Церкви. Согласно ей, дни творения – это обычные дни седмицы, причем первый приходится на воскресенье, а шестой – на пятницу. В литургических текстах постоянно подчеркивается параллель между творением и искуплением: в частности, грехопадение произошло в пятницу, около полудня (ср. слав. текст – Быт. 3, 8), и также в пятницу, около полудня. Спаситель был пригвожден к кресту (великопостный тропарь 6 часа).

Каков бы ни был период творения, или продолжительность дней, краткий или длительный, это ничего не меняет и нисколько не подрывает достоверность

библейского рассказа. Некоторые отцы Церкви, основываясь на словах псалма, что для Господа один день равен тысяче лет, полагали, что мир был сотворен в шесть тысяч лет. Но для верующего сознания не представляется невероятным, что Тот, Кто называет несуществующее как существующее (т.е. мгновенно исполняет Свою волю), мог все создать в шесть астрономических дней.

Утверждения ученых о том, что мир существует уже якобы миллиарды лет, нельзя считать вполне достоверными. У науки слишком мало данных, чтобы точно измерить возраст даже нашей планеты, большинство расчетов сделано на основе догадок и гипотез. Возможно, поэтому результаты содержат погрешности от нескольких десятков тысяч до 1–2 миллиардов лет. Многие ученые считают вполне возможным, что описанное в Библии шестидневное творение мира действительно происходило в краткие сроки и что «нет никаких оснований считать, что Земля намного старше человечества». Предполагаемые обычно гипотетические миллиарды лет необходимы, главным образом, эволюционистам. Для того, чтобы доказать, что эволюция, которую нельзя наблюдать в обозримом времени, все же имела место, они выстраивают события на грандиозном временном отрезке в миллиарды лет⁴⁷².

Научным методам определения возраста мироздания нельзя доверять еще и потому, что они основаны на предположении, что все процессы во Вселенной всегда протекали так, как это происходит теперь. Однако, по Библии, Бог Своим творческим словом мгновенно вызывает твари из небытия. Преподобный Ефрем Сирии отмечает, что растения, «во время сотворения своего, были порождения одного мгновения, но по виду казались порождениями месяцев и годов»⁴⁷³. Также и «животные, птицы и человек были вместе и стары и молоды, стары — по виду членов и составов их, молоды — по времени своего сотворения»⁴⁷⁴. Методы, основанные, в частности, на геологических данных, естественно, не могут учитывать, что при творении все процессы протекали гораздо быстрее, чем сейчас, и потому дают завышенные результаты при определении возраста Вселенной.

15. Шесть дней творения

А. День первый

В первый день Бог творит не только праматерию, но также свет. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет (Быт. 1, 3). Святитель Григорий Богослов говорит: «Когда Бог благоволил произвести этот мир, состоящий из вещей видимых и невидимых (мир, который является как бы провозвестником Его изумительного величия), Он не дает тому, что вечно (т.е. Ангелам), другого света, кроме Себя, потому что мог ли бы тот, кто наслаждается самым источником света, нуждаться в его отражениях? Только для низших существ и для того, что окружает нас, Он впервые произвел этот свет. Этому великому Свету благоугодно было начать дело сотворением света, чтобы разогнать тьму, смещение и беспорядок,

царствовавшие повсюду. «Но сначала Он не сотворил, по моему мнению, света органического и солнечного⁴⁷⁵; Он сотворил свет бестелесный (а не солнечный), который Он лишь позже дал солнцу».

Одни отцы (святители Василий Великий и Григорий Богослов) считали, что свет был сотворен как бы заново, например, святитель Василий Великий пишет, что «Творец всяческих, изрекши слово Свое (да будет свет!), мгновенно вложил в мир благодать света»⁴⁷⁶. Другие учили, что свет первого дня был изведен из самой первоматерии. Так, святитель Григорий Нисский пишет, что «когда по единому мановению воли Божией вдруг нераздельно составила Вселенная, и все стихии были еще одна с другой смешаны, тогда рассеянный повсюду огонь оставался потемненным (пребывая сокровенным в частицах вещества), омрачаемый преизбытком вещества. Но поскольку в нем есть некая всепроникающая и удободвижимая сила, то (повелением Бога) ... огонь проторгся из всякого тяжелого естества и вдруг озарил все светом»⁴⁷⁷. Первобытный свет – это «светоносная сущность, рассеянная во Вселенной»⁴⁷⁸. Кстати, если следовать научной гипотезе о «большом взрыве», то в начальный период после «взрыва» Вселенная представляла собой раскаленную плазму, то есть свет. И, вообще, как отмечают ученые-физики, в природе свет имеет особое значение. Скорость света – универсальная константа, которая связывает между собой массу и энергию (формула Эйнштейна $E = mc^2$). Квант света – фотон обладает свойствами как частицы, так и волны. Ее масса покоя равна нулю, то есть свет – это энергия «в чистом виде».

В. Лосский отмечает, что «свет... есть не столько физические колебания, то есть не столько нами видимый свет, сколько «свет разума»⁴⁷⁹, то есть начало порядка и гармонии в мироздании. ...И отделил Бог свет от тьмы (Быт. 1, 4). Эта тьма принадлежит к тварному бытию, и ее не следует смешивать с первоначальным «ничто», которое невещественно. Не нужно отождествлять первозданную тьму со злым началом, с падшим ангельским миром. Тьма, которой заканчивается первый день, является как бы необходимым инкубационным периодом перед началом последующих творческих актов. Тьма первого дня, которую Бог назвал ночью, представляет собой плодотворную реальность, подобную земле, которая дает рост зерну. Ночь первого дня «выражает собой утробную тайну плодородия, принцип тайны жизни, тайны, свойственной земле и чреву»⁴⁸⁰. «Тьма не есть какая-либо субстанция. Она есть лишение света», – пишет святой Иоанн Дамаскин⁴⁸¹.

В первые три дня, по мнению Василия Великого и Иоанна Дамаскина, «день и ночь следовали друг за другом не в силу движения солнца (т.к. оно еще не было сотворено), а вследствие пульсации света в установленной Богом мере»⁴⁸². Преподобный Ефрем Сирин пишет, что первозданный свет на ночь погружался в первозданные воды⁴⁸³. Святитель Григорий Нисский делает предположение о вращении первичного света вокруг земли, в результате чего чередовались день и ночь (в первые три дня)⁴⁸⁴. Свет является первым и необходимым условием для

многих химических реакций и для развития органической жизни.

Б. День второй

И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. ...И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом... (Быт. 1, 6–8). В этот день происходит устроение пространственной структуры мироздания. Создается твердь (по-гречески *sterewma* – опора, основа) – некое основание, фундамент космоса (ср. основавший землю на тверди ее – Пс. 103, 5). Однако, как изъясняет святитель Василий Великий, не следует думать, что твердь – это нечто твердое и жесткое в физическом смысле слова. «Напротив того, поскольку все, лежащее выше (то есть ангельские миры), по природе своей тонко... и для чувства неуловимо, то в сравнении с этим тончайшим и неуловимым для чувства она названа твердью»⁴⁸⁵. Твердь – это оболочка, в которую заключен видимый мир. В. Лосский пишет: «Во второй день Бог окончательно отделяет воды низшие от высших, то есть земной космос, ограниченной «твердью небесной», от ангельских эонов, о которых в дальнейшем книга Бытия ничего не говорит»⁴⁸⁶. Здесь он следует мнению святителя Григория Нисского о том, что «твердь, которая названа небом, есть предел чувственной твари и за этим пределом следует некая умопредставляемая тварь, в которой нет ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры притяжения, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо иного, усматриваемого под небом»⁴⁸⁷. Соответственно, «воды над твердью» находятся вне нашего космоса. Они, по толкованию преподобного Ефрема Сирина, «пребывают там росой благословений и блюдутся для излияния гнева»⁴⁸⁸. Они таинственным образом (по Библии – через «окна небесные», Быт. 7, 11) излились на землю при потопе⁴⁸⁹и, надо думать, были той благодатной росой, которая выпадала на землю вместе с манной (Исх. 16, 14). Воды под твердью – это те обычные земные воды, которые в третий день были собраны в моря.

В. День третий

И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так (Быт. 1, 9) – здесь уже речь о нашей планете. В третий день она получила свое завершение.

Святитель Василий Великий отмечает, что именно в третий день творения повелением Божиим вода получила способность стекать вниз: «теперь она везде растекается, непостоянна, по природе стремится в покатые и вогнутые места; но какую силу имела она, прежде чем, вследствие этого повеления, произошло в ней такое стремление к движению, этого сам ты не знаешь и не мог слышать от какого-либо очевидца»⁴⁹⁰. По толкованию преподобного Ефрема Сирина, в этот

день изменился и рельеф земли. «Самое вместилище морей сделалось углубленным в то именно время, когда сказано: да соберется вода в собрание едино, – то есть или дно морей стало ниже прочей земли и вместе с водами, бывшими над ним, приняло в себя воды, бывшие над всей землей, или воды поглотили друг друга, чтобы достало для них места, или дно моря расселось и произошло великое углубление, так что воды во мгновение ока устремились по склону дна»491.

Воды, послушные гласу Творца, отделяются от земли, собираются в собрание едино, и этим как бы «снимаются завесы, чтобы открылась земля, дотоле невидимая»492. До сих пор «земляная качественность была еще смешана с естеством влажным». Теперь же она до того «сгущается собственными ее качествами, что, по приведении всех ее частей в однородное, при сжатом и сгнетенном ее состоянии, выжата из нее заключающаяся влажность, вода же отделена от земляной примеси и собралась вокруг себя самой, заключенная в земляных впадинах»493. Собравшись в земляных впадинах и образовав огромные водяные бассейны или моря, вода приобретает соленость, дабы, от совокупления в одно место, не подвергнуться гниению. «Воды, покрывавшие землю в первый день, были несоленые. Хотя над землей была бездна вод, но не было еще морей. Воды сделались солеными в морях, до собрания же их в моря не были солонны. Когда воды разлиты были по лицу земли для ее орошения, тогда были они сладки. Когда же в третий день собраны в моря, тогда сделались солеными, чтобы, от совокупления в одно место, не подверглись гниению и чтобы, принимая в себя вливающиеся в них реки, не переполнялись. Чтобы не иссохло море от солнечного зноя, вливаются в него реки; а чтобы не возрастало море, не выходило из пределов и не потопляло землю, принимая в себя воды рек, воды их (испаряясь) поглощаются соленостью»494.

И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя... дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод (Быт. 1, 11). Это первое повеление Бога явиться жизни на земле, в ее простейшей растительной форме. Дотоле безжизненная планета зазеленела и зашумела могучей растительностью. Но это был еще мертвый лес: без животных, птиц и насекомых.

Растения не имеют души и наделены лишь способностью питаться и расти⁴⁹⁵.

«После того, как земля, сложив с себя бремя воды, успокоилась, ей дано повеление произращать сперва траву, потом дерева, что, как видим, совершается еще и ныне. Ибо тогдашний глагол и первое повеление сделались как бы неким естественным законом и остались в земле и на последующие времена, сообщая ей силу рождать и приносить плоды»496. Отцы Церкви в целях борьбы с языческим поклонением солнцу, как источнику плодородия, использовали тот факт, что растения, согласно Библии, появились на земле раньше солнца. Святитель Василий Великий пишет: «Поскольку некоторые думают, что причина произрастающего из земли в солнце, которое притяжением теплоты извлекает на

поверхность земли таящуюся в глубине силу, то земля украшается прежде солнца, чтобы заблуждающие перестали поклоняться солнцу и признавать, будто оно дает причину жизни. Посему если убедятся, что вся земля украшена до сотворения солнца⁴⁹⁷, то уменьшат безмерное к нему удивление, рассудив, что оно, по бытию, позднее травы и зелени». По той же причине и самая суша явилась прежде солнца, «дабы причину осушения земли не приписали мы солнцу»⁴⁹⁸. Реликтовые растения, как известно, не имеют годовых колец на срезе. Это говорит о том, что они существовали еще тогда, когда не было смены времен года, солнечные лучи еще не достигали земли.

Г. День четвёртый

В четвертый день Богом были созданы светила небесные: солнце, луна и звезды (Быт. 1, 14–19). Святой Иоанн Дамаскин вслед за каппадокийцами⁴⁹⁹ считает, что «в светила Творец вложил первозданный свет (свет очутился в светилах), ибо светило – не самый свет, но вместилище света»⁵⁰⁰. «Тогда (т.е. в 1-й день), – пишет святитель Василий Великий, – произведено само естество света, а теперь приготавливаясь это солнечное тело, чтобы оно служило колесницей], тому первобытному ясному и невещественному свету» то есть светила»⁵⁰¹. Святитель Григорий Нисский пишет что солнце, луна и звезды заимствовали свое бытие от первозданного света, но состав каждого светила приведен в совершенство в три дня⁵⁰². Язычники, как известно, солнце, луну и звезды почитали за божества и служили им. По Библии, наоборот, планеты и звезды служат Творцу, исполняют Его волю. Хотя в библейских текстах встречается олицетворение светил (Быт. 2, 1 – они называются «воинством небесным»; Суд. 5, 20 – они «сражаются»), мы должны понимать подобные тексты как аллегории. В период духовного упадка у некоторых евреев бытовали астральные культы (Иштар-Венера – Иер. 7, 18).

Светила с их равномерным вращением определяют ритмичную смену дня и ночи, необходимую для живых существ, а также смену времен года. Они освещают землю, являются ориентирами ночью. Одни из звезд видны в одно время года, другие – в другое. В разные годы звезды различным образом выстраиваются, поэтому могут служить для определения «времен, и дней, и годов». Светила являются чудесными знаменами, напоминающими о Всемогушестве Творца, что во все времена вдохновляло поэтов.

Деление первоначального света на светила было вызвано, по мысли отцов, Промыслом Божиим о тварях, «ибо животные имеют глаза и не вынесли бы преизбытка света; свет же, разделенный на малые и большие светила, издает сияние, соразмерное зрению животных»⁵⁰³. Святой феофил Антиохийский указывает, что «...солнце есть образ Бога, а луна – человека. Если первое пребывает как бы неизменным и всегда совершенным, то луна каждый месяц умалется и как бы умирает, а потом вновь нарождается, символизирует будущее Воскресение. Светила светлые и блестящие – образы пророков, менее

светлые – праведников, блуждающие и падающие – образ нечестивых и богоотступников»504. Возможно, этот мотив нашел свое преломление в тропаре святым отцам: «Благословен еси Христе Боже наш, светила на земли, отцы наши основавший...»

Д. День пятый

В пятый день Бог создал рыб и птиц. «В первый раз создается животное одушевленное и одаренное чувством», – пишет святитель Василий Великий505. Многочисленность и разнообразие обитателей вод служат наглядным доказательством могущества и неизреченного человеколюбия Господа: «могущества – в том, что Он словом и повелением произвел таких животных, а человеколюбия – в том, что... назначил им свое место в неизмеримом море, чтобы они никому не вредили, но жили бы в водах и видом своим возвещали о высочайшем могуществе Творца»506.

Вода получает повеление произвести, на первый взгляд, совершенно различных животных: рыб и птиц. Слово Божие, по замечанию В. Лосского, устанавливает «любопытное сближение между существами плавающими и летающими (внешние формы которых действительно не лишены сходства), между водой и воздухом, обладающими общими свойствами текучести и влажности. Здесь мы ясно ощущаем, что перед нами не космогония в современном смысле этого термина, но некое иное видение бытия и его иерархичности, видение, для которого решающее значение имеет тайна формы, «вторичные качества» чувственного мира (столь пренебрегаемые наукой), обращающие нас к умозрительным глубинам, к «логосам» творения; это видение стало очень трудным для нашей падшей природы, но мы можем вновь обрести его в «новой твари» (т.е. достигнув обожения), в Церкви, как в литургико-сакраментальном космосе, так и в опыте созерцания твари подвижниками»507.

Е. День шестой

В шестой день уже земле повелевается извести из себя всякого рода животных и гадов. Святитель Василий Великий вопрошает: «Для чего (именно) земля изводит душу живу? – (Для того), чтобы ты знал различие между душой скота и душой человека... (Т.к.) душа всякого животного кровь его есть (Лев. 17, 11), а сгустившаяся кровь обыкновенно обращается в плоть и истлевшая плоть разлагается в землю, то, по всей справедливости, душа скотов есть нечто земное»508.

К концу шестого дня земля покрылась роскошной растительностью, воды наполнились рыбами и морскими чудовищами, воздух – птицами, леса и поля – зверями. Земля стала как бы одним громадным и чудным чертогом, который ожидал входа своего царя – человека, Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Когда

все уже (Бог) устроил и всему видимому дал надлежащий порядок и красоту, когда приготовил роскошную трапезу, полную разных яств и показывающую во всем изобилие и богатство; когда, так сказать, царский чертог блистательно украсил от верха до низу; тогда-то, наконец, созидает того, кто имеет наслаждаться всем этим, дает ему власть над всем видимым и показывает, во сколько крат это, имеющее быть созданным животное, превосходнее всего сотворенного, когда Он повелевает всем тварям быть под его властью и управлением»⁵⁰⁹.

16. Творение человека

Преподобный Исаак Сирий замечает, что Бог действует различным образом при создании мира ангельского, вещественного и человека. Если ангельский мир Бог сотворил в молчании, вещественный мир создается творческим повелением «да будет», а перед сотворением человека Бог как бы останавливается. Он не приказывает земле произвести человека, а говорит в Своем Предвечном Совете: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26).

Это совещание Божественных Лиц имеет глубокий смысл. Если все чувственные твари – это отдельные части нашего видимого мира, то человек не является простой частью мира. Он – личность и в силу этого соединяет в себе все: мир видимый и невидимый⁵¹⁰.

Святитель Григорий Нисский пишет: «К одному только устроению человека Творец Вселенной приступает как бы с осмотрительностью, чтобы вещество предуготовить для его состава, и образ его уподобить первозданной некоей красоте, и предназначить цель, для которой он будет существовать»⁵¹¹. В сотворении человека как бы является полнота Божественной Премудрости. Святитель Григорий Богослов говорит: «После того, как Бог сотворил мир ангельский и мир вещественный, Он решил сотворить человека, потому что еще не было смешения ума и чувства, сочетания противоположностей – этого опыта высшей Премудрости – и еще не все богатство Благодати Божией было обнаружено».

Творение человека – это создание живого существа, которым приведены в единство видимое и невидимое. Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (душу)... творит как бы второй мир, в малом великий. Поставляет на земле иного ангела, из разных пород составленного поклонника (Богу), зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцательной, царя над тем, что на земле, подчиненного Горнему Царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцательного; ангела, который занимает середину между величием и низостью. Один и тот же дух и плоть. Дух – ради благодати, плоть – ради превозношения (в предупреждение гордости – Иоанн Дамаскин). Дух – чтобы пребывать и благословлять Благодетеля, плоть – чтобы страдать и, страдая,

припомянуть и поучаться, сколько ущедрен он величием. Творит живое существо, здесь приготавливаемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения»⁵¹².

Человек представляет собой малый мир. В нем соединяются все сферы тварной Вселенной. Как пишет преподобный Иоанн Дамаскин, «человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен к жизни неразумной и обладает мышлением разумным (ангельским). С неодушевленными человек имеет сходство в том, что обладает телом и состоит из четырех стихий. С растениями – в том же самом и, кроме того, в том, что имеет способность питаться, расти, производить семя и рождать, а с неразумными вдобавок в том, что имеет влечение, то есть доступен гневу и хотению, что наделен чувством и способностью движения по внутренним побуждениям. С существами бестелесными и духовными человек соприкасается посредством разума. Рассуждая, составляя понятия о каждой вещи, стремясь к добродетели и любя то, что составляет вершину всех добродетелей, – благочестие. Потому человек и есть малый мир»⁵¹³. Говоря о величии человека, преподобный Максим Исповедник пишет: «В него (в человека), как в горнило, стекается все созданное Богом и в нем из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию»⁵¹⁴.

В 1-й главе книги Бытия упоминается, что Бог сотворил мужчину и женщину, то есть две человеческие ипостаси, обладающие единой природой (Быт. 1, 27). Во 2-й главе книги Бытия эта мысль раскрывается подробнее. Бог привел к Адаму животных, чтобы он нарекал им имена, но среди них не нашлось помощника, достойного Адама, не нашлось того, с кем он мог бы общаться, как с равным. Поэтому Бог сотворил для Адама помощника, соответственного ему (Быт. 2, 18). Он изводит жену из ребра Адама, то есть из части тела, близкой к жизненно важным центрам, прежде всего – к сердцу. Первая человеческая чета получает благословение на размножение и владычество над всей землей (Быт. 1, 28). В рождении детей диада (двоица) преодолевается триадой (троицей). В этом сходство человека с Триипостасным Божеством. Адам не рожден, подобно Богу Отцу. Ева не рождается, а как бы исходит из ребра Адама, подобно тому, как Святой Дух не рождается, а исходит от Отца, а Авель рождается, подобно Второй Ипостаси Святой Троицы⁵¹⁵. Различный образ происхождения первых людей при этом не нарушает их единосущия, подобно тому, как различный образ бытия Ипостасей Святой Троицы не нарушает их природного единства. Но, конечно, это только аналогия, так как Авель рождается после грехопадения, когда способ размножения изменился.

17. Природа человека

Библия подчеркивает центральное положение человека во Вселенной, так как после сотворения человек был поставлен господином над чувственным миром и,

что важнее, впоследствии Сам Сын Божий воспринял именно человеческую природу, стал Сыном Человеческим. Соответственно, и Земля является духовным центром мироздания, потому что она создана для человека. Как принцип творения человек объединяет в себе духовный и вещественный миры. Его тело составлено из земли, а душа принадлежит иному миру – духовному. «Душа человека – бессмертная струя дыхания Божества», как говорит святитель Григорий Богослов.

Святые отцы разделялись во мнениях о составе человеческой природы. Одни из них учили о двухчастности человеческого естества, то есть о том, что человек состоит из души и тела. Другие выделяют в нем три части: дух, душу и тело. Однако между этими двумя мнениями нет противоречия. История святоотеческой мысли не знает никакого спора между диохотомистами и трихотомистами. Те, кто учил о трехсоставности человеческого естества, на самом деле выделяли в душе человека ее высшую часть и называли ее духом, или умом. Следует подчеркнуть, что человек – это единство души и тела. Тело без души мертво, но и душа без тела не может считаться полноценной.

А. ТЕЛО И ПЛОТЬ

Тело человека роднит его со всем видимым миром, и в особенности – с животным царством. По определению святителя Василия Великого, «человек – это животное, получившее повеление стать богом».

Апостол Павел, говоря о нашей вещественной оболочке, пользуется двумя словами: тело и плоть. У самого Апостола эти понятия часто являются синонимами, но, в принципе, между ними имеется существенная разница. Плоть – земное начало в человеке, материя, а тело – его форма. Если можно употребить слово «тело» вместо – «плоть», то, напротив, слово «плоть» никогда не употребляется вместо слова «тело». Хотя плоть – это материя, но она является живой материей, она немыслима без души. Плоть без души – это уже не плоть.

Еще одно различие состоит в том, что плоть нередко противопоставляется духу. Это нечто низменное, испорченная природа человека. В этом смысле плоть – седалище греха. Под делами плоти Апостол Павел понимает грехи не только чисто плотские, но и душевные: зависть, распри, чародейство и т.д. (Гал. 5, 19–21),

Человеческое тело сотворено Богом хотя и из праха земного, но с особым вниманием и заботой. Оно, как «приличное виталище для души», устроено с великой премудростью по законам красоты и соразмерности (Климент Александрийский).

Весь человек получил благословение Божие, поэтому в его телесной природе нет ничего дурного или греховного. Библия нигде не говорит, что тело или плоть –

злое начало в человеке, как думали манихеи и гностики. Христиане ведут борьбу не с телесным началом, а с греховными страстями, укоренившимися в человеческой плоти.

По своей природе тело есть нечто текучее и изменяемое, стремящееся к распаду. Вследствие грехопадения человека, по словам святителя Василия Великого, этот мир стал «жилищем для умирающих». После смерти человека его тело распадается в прах, но с телесной смертью не навсегда расторгается союз души и тела. Душа помнит элементы своего тела и вновь соберет их во Второе Пришествие Христова⁵¹⁶. Как душе, так и телу принадлежат добродетели и пороки, поскольку тело служит потребностям души. Вслед за душой и тело способно к освящению, способно стать храмом Святого Духа.

Б. ДУША ЧЕЛОВЕКА

Природа души совершенно отлична от природы тела. Для создания души Бог не взял ничего от земли, Он создает душу Своим творческим дуновением. О высоком достоинстве человеческой души говорит Спаситель в Евангелии: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою» (Мф. 16,26). Душа дороже целого мира, и не следует бояться гибели тела, если вопрос стоит о спасении души (Мф. 10,28). Очень возвышенно говорит о достоинстве души святитель Григорий Богослов: «Душа есть Божие дыхание, и, будучи небесной, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый. Рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества».

Нельзя понимать эти слова святителя в смысле божественности природы человеческой души. Душа сотворена, и, следовательно, она – не от Сущности Божией. Душа имеет тварную природу. Образное выражение Писания «вдунул дыхание жизни» означает, что Бог вкоренил в человека при его сотворении Свою благодать. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в лицо его дыхание жизни, то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования⁵¹⁷.

Преподобный Серафим Саровский и святитель Кирилл Александрийский особым образом толкуют стих 7-й из 2-й главы Бытия. По их мнению, вначале из праха земного Бог создал живого человека, состоящего из духа, души и тела, а затем вдунул в него Божественную благодать, дыхание жизни. Земной человек превосходил всех животных земли, как венец творения, но не имел еще Духа Святого, возводящего его в богоподобное достоинство.

Христианство отвергает мысль о переселении или предсуществовании душ. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Душа человека была создана вместе с

телом, а не так, как пустословил Ориген, будто сначала была создана душа, а потом тело»⁵¹⁸. Ориген считал, что сначала Бог сотворил чистых духов, некоторые из которых остыли в любви к Богу, а поэтому, в зависимости от степени отступления от Бога, одни из них ниспали в низшую иерархию, другие для покаяния приобрели телесность и стали людьми, а третьи – демонами. Это учение осуждено Церковью.

Преподобный Иоанн Дамаскин дает следующее определение душе: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, невидимая по своей природе телесными очами, бессмертная, одаренная разумом и умом, не имеющая определенной фигуры (формы). Она действует при помощи органического тела и сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения. Ум, или дух, принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее самой, но как чистейшая часть ее. Что глаз в теле, то и ум в душе. Душа есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действия. Она доступна изменению со стороны воли»⁵¹⁹.

Будучи тварной, душа, как и Ангелы, есть определенная субстанция, однако бестелесная и невещественная. Преподобный Максим Исповедник опровергает мнение о телесности души следующим образом. «Если душа есть живое тело, то его что-то должно двигать изнутри. Тогда придется предположить, что в душе есть душа. Если же скажут, что нас движет Бог, то должны будут признать Божество причиной и тех неуместных и срамных движений, которых у нас, как известно, очень много. Если всякое сложение и разложение уместно только в телах, то душа – не тело, так как непричастна ничему такому. Как образ мысленного, мы называем ее мысленной, а как образ бессмертного, и нетленного, и невидимого, мы и в ней признаем эти качества. Как образ нетелесного – и нетленной, то есть чуждой всякой вещественности».

В. СИЛЫ ДУШИ

Силы души бывают разумные и неразумные.

Разумные делятся на познавательные и жизненные.

Познавательные: ум, чувственное восприятие, рассудок, воображение. **Жизненные (или волевые)** – хотение и свободный выбор.

Неразумные делятся на те, которые не подчиняются разуму, и те, которые послушны разуму. Неподчиняющиеся разуму – это кровообращение, сила роста (питания), сила рождения. Послушные разуму – это сила гнева и сила хотения.

Такое разделение сил души приводит святой Иоанн Дамаскин. Это деление не единственное. У человека имеются две области деятельности:

- 1) познание Бога;
- 2) жизненная деятельность.

Таким образом, в душе имеется область, тесно связанная с животной жизнью, и есть область, обращенная к уму, она роднит человека с Ангелами.

Человеческая душа, в отличие от животных, и разумна и бессмертна. Для каждого человека душа является и жизнью одушевленного ею тела.

Душа способна жить сама по себе, без тела. И, даже будучи соединена с телом, душа имеет свою разумную, духовную жизнь, которую можно четко отличить от жизни тела. Поэтому душа при распадении тела не распадается вместе с ним, но остается бессмертной.

По словам святителя Григория Паламы, душа, созданная вместе с телом, находится в теле повсюду, а не в одном только определенном месте тела, как содержащая и превосходящая тело. Подобная мысль есть у святого Иоанна Дамаскина: «Душа соединяется с телом вся со всем, а не часть с частью, и не содержится им, а его содержит, как огонь железо, и, пребывая в нем, производит свойственные ей действия».

В отличие от человеческой, душа неразумных живых существ есть жизнь тела, ею одушевленного. Эта душа ничего другого не может воспринимать, кроме действия тела, и поэтому при разложении тела вместе с ним распадается и душа. Другими словами, душа животных не менее смертна, чем тело.

Если ум является высшей созерцательной способностью человеческой души, то сердце, согласно библейской и святоотеческой традиции, – это центр всех сил души. Именно из сердца исходят помышления добрые и злые. Однако жизнь человека нельзя сводить к одному лишь интеллектуальному существованию. Душа тесно связана с телом.

В силу этой глубокой связи души и тела, сердце, как центр духовной жизни человека, определенным образом связано с сердцем как органом тела. Физическое сердце – центр телесной жизни человека, ибо, согласно Библии, жизнь тела тесно связана с кровообращением. Душа всякого тела – кровь его (Лев. 17, 11). Конечно, эту связь не следует понимать слишком буквально, но она, несомненно, существует. Именно на этом основании святитель Григорий Палама и другие отцы-исихасты создали учение об умно-сердечной молитве. Соединяя ум с сердцем в молитве, подвижники собирают в сердце, духовном центре, силы души и тела в предстоянии Богу.

Важно помнить, что человек – это единство души и тела, иначе нельзя правильно понять и смысл Воплощения Сына Божия. Христос дарует нам Свое Тело и Кровь, чтобы обновить как душу, так и тело человека, весь наш состав, «истлевший страстями».

18. Происхождение душ

Существует три теории по вопросу о происхождении душ.

Первой по времени является теория предсуществования душ, известная еще в язычестве, развитая Платоном и в христианстве усвоенная Оригеном.

Ориген (греч. Ὠριγένης) (ок. 185-254), знаменитый христианский богослов и философ. Родился в Александрии около 185 г. в греческой или эллинизированной египетской семье, принявшей христианство; получил хорошее образование от своего отца ритора Леонида, который во время гонения при Септимии Севере за доказательство христианства был казнен, а имущество его конфисковано. Окончательно Ориген был осуждён в VI веке в правление Юстиниана при горячем личном участии императора, написавшего целый трактат, где доказывалось, что Ориген почти всем еретикам проложил дорогу и что даже его православные воззрения злокозненно предназначались для обмана простецов. Антиохийский Собор 542 года издал послание с осуждением "Начал" Оригена. Второй анафематизм V Вселенского Собора 553 года поразил память Оригена; VI и VII Вселенские Соборы повторили это осуждение.

По его представлению, все души созданы Богом одновременно при самом начале творения, и с тех пор существовали в невидимом мире как чистые духи. Злоупотребление свободной волей (падение) сделало необходимым для них очищение: для этого они посылаются на землю, соединяются с телами, в зависимости от своего нравственного состояния обрекаются на неодинаковую участь в условиях земной жизни. Мнение Оригена разделялось многими из его последователей, встречается оно и в протестантском богословии. Древние учителя Церкви называли мнение Оригена «нелепым, нецерковным, баснословным и еретическим», а Церковь осудила это мнение на V Вселенском Соборе. Церковное учение о происхождении душ в соборных актах выражено так: «Церковь, наученная божественными Писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена».

Вторая теория – творение душ Богом

По этой теории душа творится Богом из ничего в то самое время, когда образуется тело. Защитниками этого мнения были такие отцы Церкви, как Ириней, Златоуст, Кирилл Александрийский, Блаженный Феодорит, Блаженный Иероним и другие. В пользу этого мнения приводили слова Екклесиаста: «И возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его» (12, 7), также слова пророка Захарии о том, что Бог есть созидающий дух человека в нем (12, 1) и Апостола Павла, который называет Бога Отцом духов в противоположность плотским родителям. В пользу этой теории говорит и то, что она легко объясняет качественное разнообразие душ,

неодинаковость душевных талантов у разных людей, рождение в разные времена людей с выдающимися дарованиями. Такие души творятся Богом по Его премудрым целям. Кроме того, сообразнее с высоким достоинством души казалось бы приемлемым признать ее непосредственным творением Божиим. Однако к принятию этого мнения существуют значительные затруднения. Прежде всего, мысль о новом творении душ из ничего противоречит свидетельству бытописателя о том, что после шести дней творения в день седьмой Бог почил от всех дел Своих. Далее этим мнением творческая воля Божия ставится в зависимость от действия человеческих страстей (плотской похоти) и даже является в некоторых случаях как будто потворствующей этим страстям (случаи рождения детей от преступных связей). Необъясним при этой гипотезе и переход греховной порчи (первородного греха) от родителей к детям. В самом деле, если каждая душа есть новое творение Бога, то откуда же в ней зло? Несмотря на эти недостатки, мнение о непосредственном творении человеческих душ Богом нашло себе сторонников у римо-католиков и явилось здесь основой для догмата о непорочном Зачатии Божией Матери, а вместе с этим и само получило значение догмата.

Третье мнение – о рождении душ

Согласно этому мнению, души переходят преемственно от родителей к детям, когда образуется принадлежащее той или другой душе тело. Как от рождающих тел отделяется семя для образования тела младенца, так и от душ родителей отделяется некое душевное семя для образования новой души. Первым источником, или материей, человеческих душ была, таким образом, душа первого человека – Адама. Высказанное впервые Тертуллианом это мнение приняли многие как на Востоке, так и на Западе. Можно думать, что это мнение более других согласуется со Священным Писанием и жизненным опытом. Так, Моисей о рождении Адамом Сифа говорит: «И роди сына по виду своему и по образу своему». Эти слова можно понимать так, что Сиф есть сын Адама и по телу, и по душе. Спаситель говорит, что рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от духа дух есть. Под плотью – греч. *σαρξ* – должно разуместь всего человека, каким он рождается от подобного ему. Отсюда можно выводиться, что человек рождается от родителей и по телу, и по душе. Это мнение находится также в полном согласии с церковным учением о наследовании прародительского греха. Опыт подтверждает это мнение сходством детей с родителями и в совершенствах, и в недостатках. В качестве возражений используют следующие доводы:

- 1) бывают случаи поразительного несходства детей и родителей;
- 2) в душе отсутствует сознание способности производить из себя другую душу.

Выдвигают также вопросы:

- 1) почему передается только первородный грех, в то время как грехи личные, свободно нажитые, тоже вроде бы должны переходить от родителей к детям?
- 2) от чьей души происходит душа ребенка – от души мужа, или жены, или обоих вместе, и как это согласовать с односоставностью души?

Итак, какое же мнение наиболее достоверно? В Православной Церкви после V Вселенского Собора преобладающее значение получила теория творения душ Богом, но она должна быть восполнена теорией происхождения душ от душ родителей. Естественнее представить себе дело так, что душу, в смысле жизненного начала, одушевляющего тело, – духовную природу – мы получаем от родителей в момент зачатия тела, но личность и индивидуальность, в смысле качественного сочетания духовных сил и способностей, мы получаем от Бога. Таким образом, души по своей природе не творятся в каждом отдельном случае Богом, а происходят от душ родителей. Сила продолжения рода, данная людям благословением Божиим: раститесь и множитесь, – дарована им для воспроизведения подобных себе не только по телу, но и по душе. Однако каждая душа не есть только простое повторение или сложение предшествующих личностей. Она есть новая, неповторимая личность, новая форма образа Божия. Отсюда величайшая ценность каждой души. Каждая душа, пришедшая в мир сей, получает особое благословение Божие. Духовная природа у всех людей одинакова, но качественные сочетания духовных сил и способностей, которые характеризуют личность, различны, и это последнее есть дар Божий.

19. Образ Божий в человеке

Человек, как высшее творение Божие, включает в свою природу все низестоящие формы бытия: неорганическую, растительную и животную. Своим умом человек охватывает всю Вселенную. Именно поэтому древние греки учили о человеке как о микрокосме, то есть как о малом мире. Однако святые отцы отмечали, что не в этом единстве с миром подлинное величие и слава человека. Святитель Григорий Нисский отмечает, что античные философы «говорили: человек – микрокосм... и не замечали, что человек одновременно оказывается наделенным качествами мошек и мышей». Подлинное величие человека не в том, что его объединяет с тварью, а в том, что его роднит с Богом. Как сказано в Библии, подлинное величие, слава и честь человека состоят в том, что он создан по образу и подобию Божию.

Откровение не уточняет, в чем именно заключается наша сообразность Богу. Если обратиться к святым отцам, то у них можно найти множество различных утверждений, которые хотя и не противоречат друг другу, но не могут быть отнесены к какой-то одной части человека. Некоторые отцы считают, что образ Божий – в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над

чувственным космосом. Другие полагают, что образ Божий – в духовности природы человека, в наличии у него бессмертной души. Некоторые святые отцы учат, что образ Божий состоит в том, что человек имеет высшие способности, которых нет у животных: ум или дух, разум или интеллект, свободу самоопределения. Иногда образ Божий отождествляют со способностью души познавать Бога, приобщаться Божественной жизни и исполняться Святым Духом. Наконец, некоторые отцы (свв. Ириней Лионский, Григорий Нисский, Григорий Палама) считают, что не только в душе, но и в теле человека заключен образ Божий.

Иногда даже у одного святого отца в различных сочинениях образ Божий понимается по-разному. Так, Климент Александрийский в трактате «Увещание к эллинам» (гл. 10) выражение «образ Божий» прилагает к уму человека» в то время как в сочинении «Педагог» (2, 10) он ассоциирует его со способностью к творчеству.

При таком разнообразии формулировок, наверно, лучше всего последовать мнению святителя Епифания Кипрского, который пишет: «Нет никакой нужды определять или фиксировать, в какой части нашей природы запечатлен образ Божий. Но мы должны в простоте веровать, что этот образ есть в человеке... Ибо то, что говорит Бог, – истина, даже если это ускользает от нашего понимания в некоторых отношениях»⁵²⁰.

Обобщая разные мнения святых отцов об образе Божиим в человеке, святитель Григорий Нисский пишет: «Бог по природе сама Благодать... Он и создает человека не по иному какому побуждению, а только потому, что благ. ...Совершенство благодати проявляется в нем тем, что Он вызывает человека из небытия к бытию и в изобилии сообщает ему всякое благо. Список же этих благ столь длинен, что перечислить их невозможно, и все они содержатся вкратце в одном выражении: человек создан по образу Божию... Образ в том и имеет сходство с Первообразом, что исполнен всякого блага»⁵²¹.

А. УЧЕНИЕ ОБ ОБРАЗЕ БОЖИЕМ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

Многостороннее и динамичное учение об «образе» можно найти в сочинениях Григория Паламы. Он почти всегда проводит различие между образом Божиим и тем, что – «по образу Божию»... Образ Божий есть только Сын Божий, в то время как человек сотворен по образу Божию, то есть он есть отличный от Бога образ, тогда как Сын есть идентичный образ. Он видит «образ» в уме человека, который является высшей частью его природы. Подобно тому различию, которое существует в Боге между Сущностью и энергиями, между умом и его энергией также имеется различие. Энергия ума есть мысль и интуиция, которые не должны смешиваться с умом, из которого происходят, хотя и не могут рассматриваться как совершенно различные от разума, ибо они есть обнаружение ума. Палама идет дальше в определении «образа». Как Бог –

Троица в Единице, то есть Ум, Логос и Дух (в единстве Существа), так и человек, сотворенный по образу Божию, получил в наследство триединство ума, слова и духа. Из человеческого ума происходят слово и дух. Бог содержит и сообщает жизнь миру через Свой Дух, так и человеческий разум через свой дух содержит и оживляет тело. Это, по мысли Паламы, является важным фактором, который подтверждает, что в человеке образ Божий более совершенный, чем в Ангелах. Ангелы, как и человек, имеют ум, слово и дух, но их дух не имеет творческой силы, так как не соединен с материальным телом.

Человеческая душа не является пленником в теле, которая ожидает освобождения, как учили платоники. В действительности верно обратное: душа так гармонично слита с телом, что она никогда бы не хотела оставить его и не делает этого, пока болезнь или внешняя сила не принудят ее. По причине этой привязанности души к телу, образ Божий динамично охватывает всего человека. Здесь Палама следует традиции святителя Ириния Лионского, видевшего «образ» как в душе, так и в теле человека. Только человек наделен способностью ко всем видам познания: интеллектуальному, рассудочному и чувственному. Творческая способность также является преимуществом только человека. Ангелы – это служебные духи, выполняющие служение не только Богу, но и человеку, как учит Писание. Наконец, свободная воля (которую Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин и другие отцы считают важнейшей чертой образа Божия) является величайшим даром Божиим человеку. Она имела исключительную важность до падения, и даже теперь, после пришествия Христа, выполнение Божьего плана человеком продолжает зависеть от его свободной воли.

Б. ПОДОБИЕ БОЖИЕ В ЧЕЛОВЕКЕ. СВЯЗЬ МЕЖДУ ОБРАЗОМ И ПОДОБИЕМ

Согласно книге Бытия, когда Бог решил создать человека, то сказал: «Создадим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (1, 26), – а сотворил только «по образу». Слова «по подобию», как сказано в Септуагинте, выражают нечто динамичное и еще не реализованное, в то время как «образ» уже реализован и является первой ступенью на пути к подобию.

Большинство современных комментаторов не настаивает на различении терминов «образ» и «подобие» (которые в еврейском языке – синонимы), однако святоотеческая традиция отмечает, что «образ» – это общее достояние людей, а «подобие» мы имеем только в потенции. Достижение богоподобия – цель человеческой жизни. Выполнение этой задачи зависит от свободной воли человека. Подчиняясь свободно воле Божией, человек может развивать свою природу и совершенствовать «образ». С другой стороны, человек имеет власть не считаться с волей Бога и не исполнять свое назначение, но в таком случае его существование лишается смысла.

По замыслу Создателя человек при самом его сотворении был причастен всякому благу. Именно в этом причастии, согласно святителю Григорию Нисскому, и состоит образ Божий. Но первоначально человек не обладал полнотой этих благ, он мог достичь этой полноты лишь со временем, в движении к своему Первообразу, к Богу. Это движение человека от «образа» к Первообразу и выражается у отцов словами «достигать уподобления Богу».

Святой Иоанн Дамаскин, отмечая разницу между образом и подобием, пишет: «Выражение «по образу» указывает на способность ума и свободу, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека»⁵²².

В этом определении святой Иоанн Дамаскин выделяет те черты образа, которые преимущественно совершенствуются в человеке по мере богоуподобления. Действительно, добродетельная жизнь – это прежде всего совершенствование ума и укрепление воли в добре. У достигших богоподобия эти черты образа проявляются особенно отчетливо, не случайно преподобный Максим Исповедник отмечает, что «по образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же – одни добрые и мудрые»⁵²³.

Другими словами, в процессе богоуподобления человек совершенствуется как личность. Личность больше природы, она содержит природу и в определенном смысле свободна по отношению к ней. Избирая добродетель, личность тем самым совершенствует свою природу. Вместе с тем, добродетельная жизнь – это послушание Богу, это отказ от своеволия, от собственной власти над собственной природой. И в этом отказе от своей самости, от желания самоутверждения человек обретает подлинную духовную свободу. «Если пребудете в слове Моем, – говорит Христос, – то... познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 31–32). Жертвуя своей природой ради любви к Богу и ближним, человек духовно обогащается. Кто потеряет душу свою ради Христа и Евангелия, тот обретет ее в Вечной Жизни, в полноте обожения (Мф. 16, 25; Ин. 12, 25). Напротив, если человек руководствуется природными инстинктами, он деградирует как личность. Несоответствие между образом и подобием, искажение в себе образа Божия станет источником вечных мучений.

20. Состояние первозданного мира и человека. Назначение человека

После сотворения мира Бог дает ему оценку: «хорошо весьма» (Быт. 1, 31). (Слав, «добро зело»). Мир был устроен разумно, гармонично и целесообразно. Каждая тварь получила от Бога необходимые жизненные силы и условия для благополучного существования. Божественные Премудрость и Благость и теперь еще видны в устройении и бытии живых существ. «Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его» (Пс. 144, 9).

Человек не имел каких-либо изъянов в своей природе. Его душевные силы были

здоровы и крепки. Он был наделен проницательным и ясным умом, способным к глубокому и быстрому пониманию явлений окружающего мира. Об этом свидетельствует то, что Адам дал названия животным, для чего нужен был светлый разум, могущий познавать вещи и их отличительные свойства. Воля человека в согласии с чистотой природы устремлялась только к добру. Она не знала никакой внутренней борьбы между добром и злом. Чувства первых людей не волновались беспорядочными пожеланиями и страстями. Бытописатель пишет, что были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились (2, 25), что, по мысли святого Иоанна Дамаскина, составляет «верх благочестия». Святитель Григорий Палама дополняет мысль Дамаскина. Он говорит, что прародители не стыдились своей наготы, потому что были одеты в Божественный свет, который окружал их и был лучше царской порфиры.

Тело человека отличалось крепостью и силой (Сир. 18:3). Оно не было подвержено усталости, болезням и страданиям. Однако ни мир, ни человек не представляли собой окончательное совершенство или полное единство. В новосозданном мире преподобный Максим Исповедник различает следующие сферы бытия: мир божественный и тварный. В тварном мире: мир умозрительный (мир духов) и мир чувственный, в чувственном мире небо отделено от земли. Из всей поверхности земли выделен Рай – место, где обитал человек. (Святитель Григорий Нисский пишет, что «ни одно неразумное животное не обитало в Раю⁵²⁴). И, наконец, человек разделяется на мужской пол и женский⁵²⁵.

В задачу человека входило привести мир к еще большей гармонии, слаженности и единству. По мысли св. Максима, человек призван был последовательно преодолеть в себе разделенность мира. Свой ум и чувства он должен был устремлять к Богу, и таким образом, достигая обожения, сообщать потоки благодати ниже его лежащей твари, и, таким образом, вести мир к большему совершенству. «Ему нужно было прежде всего преодолеть разделенность в своей природе на два пола, путем бесстрастной жизни, следуя в этом Первообразу Божественному. Затем он должен был соединить рай со всей землей, то есть,нося всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю. После этого ему предстояло уничтожить пространственные условия не только для своего духа, но также и для тела, соединить землю и небо, – то есть весь чувственный мир. Перейдя границы чувственного, он должен был затем путем познания, равного познанию духов ангельских, проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе самом мир сверхчувственный и чувственный. Наконец, не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю Вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, то есть по благодати, имел бы все то, что Бог имеет по природе. Таким образом свершилось бы обожение человека и всего тварного мира. Так

как эту миссию, данную человеку, не выполнил Адам, то мы можем проразумевать ее в деле Христа – Нового Адама»526.

«Человек – не такое существо, – пишет В. Лососий, – которое было бы отделено от остальной твари; по самой своей природе он связан со всем миром, и Апостол Павел свидетельствует о том, что вся тварь с надеждой ожидает будущей славы, которая должна открыться в сынах Божиих (Рим. 8, 18–22). Ощущение «космического» никогда не было чуждо духовному аспекту Восточной Церкви. Оно выражается как в богословии, так и в литургической поэзии, в иконографии, а может быть, главным образом, в аскетических творениях учителей духовной жизни: «Что такое сердце милующее? – спрашивает себя святой Исаак Сирин и отвечает: – Возгорание сердца у человека об этом творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится, с великой жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в этом Богу»527. «На пути своего сосоединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преображен благодатью»528.

Человек был создан совершенным. Это не означает, что его перводанное состояние совпадало с конечной целью. До грехопадения Адам не был ни «чистой» безблагодатной природой, ни человеком обоженным. В задачу человека входило стяжание благодати. Святой Иоанн Дамаскин отмечает тот факт, что человек был сотворен «обоживающимся», тяготеющим к соединению с Богом529. Совершенство перводанной природы выражалось прежде всего в этой способности приобщаться к Богу, все более и более прилепляться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу. Святитель Григорий Богослов подразумевал именно эту высшую способность человеческого духа, когда говорил о Боге, вдувающим в человека вместе со Своим дыханием «частицу Своего Божества» – благодать, которая с самого начала в душе присутствовала, давая ей способность воспринимать и усваивать эту обоживающую ее энергию. Ибо человеческая личность была призвана, по учению преподобного Максима Исповедника, «соединить в себе любовью природу тварную с природой нетварной». Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать «тварным богом», «богом по благодати», в отличие от Христа – личности Божественной, воспринявшей природу человеческую. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны – обоживающая Божественная

воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой – человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем приятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения⁵³⁰.

21. Попечение Божие о человеке до грехопадения

Совершенство первозданного человека не было окончательным. Он имел все необходимые задатки для духовного возрастания. По словам святителя Григория Богослова, человек сотворен был обоживающимся, способным к принятию все большей благодати. Но поначалу в духовном отношении прародители были еще младенцами. Силы их природы должны были постепенно развиваться и раскрыться, а для этого человек с самого начала нуждался в Божественном попечении. Прежде всего Бог позаботился о необходимом для жизни человека.

По изображению бытописателя, Бог, создав человека, поместил его в раю, который Сам насадил, произрастив всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи (Быт. 2, 8–9). Райское окружение производит на дух человека самое живительное, благотворное действие, невольно пробуждая в нем высокое чувство прекрасного и заставляя его мыслями благоговейно подниматься к Всесовершенному Художнику мира. Тем более подобное же влияние должна была производить на первого, еще полного совершенно здоровых духовных сил, человека прекрасная и притом исключительно прекрасная местность, какую представлял собой особеннейшей про-мыслительной силой Божией устроенный эдемский сад. Вмененное же в обязанность человеку возделывание эдемского сада должно было способствовать пробуждению и развитию как физических, так и его духовных сил.

Силы и способности первозданного человека должны были развиваться постепенно. Его разум хотя и был способен к быстрому и легкому постижению сокровенных вещей, однако не обладал всеведением. Он нуждался в Божественном руководстве для достижения более полного знания о сотворенных вещах и о Самом Боге.

Как повествует бытописатель, Бог привел всех животных к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей (Быт. 2, 19). В этом опять нельзя не видеть самого живого и отечески воспитательного воздействия Бога на человека в его духовном саморазвитии, а именно: в развитии его самосознания, мысли и дара слова. Ясно, что Бог приводил к человеку всех животных с той целью, чтобы через представившийся случай фактически утвердить в человеке сознание его царственного преимущества перед всеми земными существами, а также для того, чтобы заставить его обнаружить и испытать мыслительные способности, так же как и неотделимый от мысли дар слова, причем нужно заметить: Бог не оставлял его без Своего собственного содействия, присутствовал здесь же, наблюдал, как

он нарекал имена, что не могло не сопровождаться животворным влиянием на человеческое сознание.

Для укрепления воли человека и для его нравственного развития Бог дал ему заповедь о невкушении плодов от одного из райских деревьев – дерева познания добра и зла (Быт. 2, 17). Выполнение этой заповеди должно было утвердить человека в сознательном повиновении воле Божией, без чего невозможно было его дальнейшее совершенствование.

Но Бог дозволил человеку вкушать от всякого другого райского дерева (Быт. 2, 16), и это было весьма важно не только для физического, но и для духовно-нравственного преуспевания человека. Потому что плоды райских деревьев, в особенности же от стоящего среди рая дерева жизни (Быт. 2, 9), должны были постоянно обновлять и укреплять его силы души и тела, предохранять от всяких болезненных состояний.

Кроме того, на основании указания бытописателя о том, что Адам и Ева тотчас после своего падения слышали голос Господа Бога, ходящего в раю (Быт. 3, 8), нужно думать, что Господь и до их падения неоднократно являлся им и с ними беседовал, наставляя их при этом во всем том, что необходимо было для их умственного и нравственного развития и совершенствования.

Благодаря цельности и неповрежденности их природы, а также особенному содействию Божию, было возможно быстрое и гармоничное развитие и возрастание всех их сил, и притом развития, направленного к главной, высшей, цели их бытия, к нравственному уподоблению Богу и теснейшему единению с Ним. В этом гармоничном развитии человека главное принадлежало промышлявшему о нем Богу, но не совершенно безучастной здесь была и личная свободная воля, хотя с детской простотой, но все же беспрекословно подчинявшаяся воле Божией, что не могло не быть благоугодно Богу. Так, его разум хотя и мог, по словам премудрого, пуститься во многие помыслы (Еккл. 7, 29), то есть помыслы, рассеивающиеся по многим вещам, что вне Бога, но пока удерживался от этого, сосредоточиваясь на одном, самом для себя важном, то есть на мысли о Боге. Его сердце хотя и не чуждо было того, чтобы допускать чувственные беспорядочные влечения, но пока еще сохраняло чистоту и невинность, почему и не было в первых людях причины для стыда, несмотря на то, что они были наги (Быт. 2, 25). Наконец, и воля первого человека хотя не чужда была возможности уклониться от воли Божией, но пока с детской покорностью повиновалась всем божественным внушениям и наставлениям, являясь правой в отношении к Богу (Еккл. 7, 29). Пребывая в таком состоянии, первый человек, понятно, был только в начале пути к своей цели. От него требовалось не кратковременное, а постоянное и неуклонное стремление к Богу, стремление до духовно-нравственного уподобления Ему чрез утверждение себя в добре, или приобретение святости, что могло и должно было быть достигнуто не иначе, как путем испытания и подвига, а повод к нему представлен

был Самим Богом в данной человеку заповеди.

22. Был ли Адам в райском состоянии истинно бессмертен?

«Бог не создавал смерти», – говорит книга Премудрости. В древнем богословии, например, в понимании святителя Иринея, Адам не был ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным; его восприимчивая природа могла непрестанно питаться благодатью и настолько преображаться ею, чтобы оказаться в состоянии преодолеть все опасности старости и смерти. От человека зависело сделать смерть невозможной.

Учение Церкви решительно говорит о том, что смерть не естественна для человека, она – лишь результат греха. Согласно определению Карфагенского Собора, «аще кто речет, что Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что хотя бы и не согрешил, умер бы телом, не в наказание за что-либо, а по необходимости естества, да будет анафема» (Правило 109). Эту же самую мысль святой Феофил Антиохийский выражал так: «Бог сотворил человека ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным и к тому и к другому»⁵³¹.

23. Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?

Святитель Иоанн Златоуст говорит, что никто не вправе утверждать, будто до падения прародители не различали добра и зла. Они обладали силой ума, намного превосходящей наши способности. Адаму были известны сокровенные тайны природы, ему был дан дар пророчества.

Чтобы правильно понять смысл Божественного запрета вкушать плоды от древа познания добра и зла, полезно углубиться в филологию. В древнееврейском тексте Библии глагол «познавать» – «jada» – означает не чисто внешнее знание, а познание на собственном жизненном опыте. То есть Адам обязан был различать добро и зло, но он не должен был на своем опыте познавать зло, не должен был приобщаться к злу через нарушение Божественной воли. Ему следовало познавать только жизнь, истину, добро, источником которых является Бог. Это познание означало единение с Богом.

Есть и несколько иная точка зрения, согласно которой знание как таковое не является злом, но различение добра и зла предполагает более низкий уровень существования. Пока прародители пребывали в Боге, они устремляли к Нему ум и чувства, желание же познать нечто вне Бога, стремление познать зло означало бы удаление человека от созерцания Бога, отпадение от Него. Святитель Григорий Нисский говорит, что одно стремление познать зло было уже грехом.

24. Что собой представляло древо познания добра и зла?

Древо познания должно было служить некоторым испытанием и искушением для человека и упражнением его послушания и непослушания. Поэтому оно и было названо деревом познания добра и зла. Впрочем, это название, возможно, было дано ему потому, что оно сообщало вкушающим способность познавать свою собственную природу. Это было хорошо для совершенных, но худо для не достигших совершенства и одержимых сладострастными влечениями, подобно тому, как твердая пища вредна для младенцев, имеющих нужду в молоке.

В самом деле для человека не было полезно, чтобы он, будучи еще не испытанным, получил нетление, дабы он не впал в гордость и не подвергся осуждению, одинаковому с диаволом, который после своего произвольного падения нераскаянно и неизменно утвердился в зле. Соответственно этому и Ангелы, произвольно избрав добродетель, приобрели, при содействии благодати, незыблемую твердость в добре.

Поэтому нужно было, чтобы человек предварительно подвергся испытанию, ибо муж неиспытанный и неискушенный не имеет никакой цены. Нужно было, чтобы, достигнув совершенства через испытание, состоявшее в исполнении заповеди, он таким образом получил бессмертие как награду за добродетель. В самом деле, будучи по своей природе чем-то средним между Богом и животным, человек, если бы он отрешился от всякого естественного пристрастия к сотворенному бытию и соединился любовью с Богом, должен был бы через соблюдение заповеди непоколебимо утвердиться в добре. Но когда он, вследствие преступления, стал более тяготеть в сторону тела и когда его ум отвратился от Виновника своего, то есть Бога, то ему стало свойственно тление, из бесстрастного он сделался подверженным страстям, из бессмертного – смертным, возымел нужду в супружестве и плотском рождении, привязался к удовольствиям как к чему-то необходимому для жизни, а тех, которые пытались лишить его этих удовольствий, стал упорно ненавидеть. Его любовь вместо Бога избрала для себя нечто вещественное, а его гнев вместо подлинного врага своего спасения – подобных себе людей.

Святитель Иоанн Златоуст, Блаженные Августин и Феодорит считают, что плоды запрещенного древа вовсе не заключали в себе никакого знания. По Августину, запрещенное дерево названо деревом познания добра и зла не потому, будто оно имело силу сообщить прародителям познание о добре и зле, которого они прежде не имели, а потому, что чрез вкушение от него они имели опытно познать то великое различие, какое существовало между добром, от которого отпали, и адом, в которое впали. Феодорит же еще определеннее выражает мысль о буквально историческом значении древа познания добра и зла. «Божественное Писание утверждает, – говорит он, – что и древо жизни, и древо познания добра и зла выросли из земли, следовательно, по природе своей они сходны с прочими растениями. Подобно тому как древо крестное есть

обыкновенное дерево, но оно же, через веру в Распятого на нем, называется спасительным, так и эти древа суть обыкновенные растения, выросшие из земли, но по божественному определению одно из них названо деревом жизни, а другое, так как послужило орудием к познанию греха, деревом познания добра и зла»532.

5. Что такое зло?

Бог не является творцом зла. Весь сотворенный Им мир был весьма хорош. Это означает, что зло не существует как самостоятельная природа, но есть определенное состояние разумной природы, точнее, извращенное состояние воли разумных существ.

С конца III в. вплоть до Блаженного Августина отцы ревностно боролись против манихейства, которое учило о бытии в мире двух равных начал – Бога и «анти-Бога». Отвергая такого рода дуализм, отцы учили что зло есть недостаток, порок, болезнь природы. Как отдельная природа зло не существует. Этот ответ, по заключению В. Лосского, был достаточным для опровержения манихеев, но в нем не учитывается активность зла, реальность его разрушительного присутствия в мире. Когда в последнем прошении молитвы Господней мы взываем: «Избави нас от лукавого», – то этот лукавый не есть просто больная природа, но демоническая личность, активная в своей злобе.

Итак, зло – это не только «недостаточность» природы, в нем есть активность, одержимость воли. Конечно, зло всегда паразитирует, существует за счет какой-либо доброй по своей сути природы. Даже бесы по своей природе не имеют ничего дурного, но состояние их воли – исступленная злоба. Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится не к сущностям, а к личностям, хотя зло, безусловно, повреждает природу, которой овладевает. «Мир во зле лежит», – говорит Иоанн Богослов. Зло – это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога. «Зло не есть, – пишет Диадок Фотикийский, имея в виду, что оно не существует как самостоятельная природа, – или, вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают»533.

* * *

390

Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 354.

391

Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 144.

392

Там же. С. 61.

393

Философский энциклопедический словарь. С. 427.

394

Св. Василий Великий. Шестоднев Гл 2, п. 3 // Творения. ТСЛ, 1900 Т. 1.

395

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 1. Гл. XIII. С. 183.

396

Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 7. Машинопись.

397

Цит. по: В. Лосский. Догматическое богословие С. 135.

398

В. Лосский. Мистическое Богословие. С. 8.

399

Митр. Московский Филарет. Слово в день обретения мощей свт. Алексия // Слова и речи. М., 1877. Т. 2. С. 436.

400

Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 5.

401

В. Лосский. Мистическое богословие. С. 50.

402

Следует иметь в виду, что «век» (олам) означает в еврейском языке не только время, но и мир.

403

Св. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 4-е, о мире // Творения. Ч. 4. С. 188.

404

Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слов против порицающих святыне иконы или изображения // Творения. СПб, 1913. Т. 1. С. 351.

405

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение С. 176.

406

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С. 188.

407

Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича); прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 23.

408

Прот. Г. Флоровский. Тварь и тварность. С. 24.

409

Св. Василий Великий. Шестоднев // Творения. М., 1900. 4.1. С. 26.

410

Св. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию / Предисл. С.Л. Епифановича // Творения. М., 1993. Кн. 2.

411

В.Лосский. Мистическое богословие. С. 54.

412

С.Епифанович. Преп. Цит. соч. С. 49–50.

413

Τροφὴ – греч. образ, способ, вид.

414

Св. Максим Исповедник. Цит. соч. Вопр. 13. С. 47.

415

Прот. Г. Флоровский. Византийские отцы V-VIII вв. Париж, 1933. С. 205, 224.

416

Св. Григорий Богослов. Слово 43, п.5; Ср.: Ориген. О началах. Кн.2. Гл. 9, п. 6; (цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 3. С. 130).

417

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. II. С. 188.

418

Митр. Московский Филарет. Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 36–37.

419

Цит. по: прот. М. Помазанский. Православное догматическое богословие. Переизд. Новосибирск; Рига, 1993. С. 64.

420

Цит. по: В. Лосский. Мистическое богословие... С. 56.

421

Там же. С. 150.

422

Цит. по: Г. Флоренский, прот. Тварь и тварность. С. 3.

423

Цит. по: Еп. Указ. соч. Т. 3.

424

Цит. по: Г. Флоренский Указ. соч. С. 4.

425

Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. шум. Геннадия (Эйкаловича). Гл. X. С. 132.

426

Цит. по: Л.А. Зандер. Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1. С. 236.

427

Св. Григорий Богослов. Слово 38 // Творения. Т. 3. С. 197.

428

Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / ВжЩИ. Геннадия (Эйкаловича).

429

Св. Григорий Богослов. Слово 38 // Творения. Т. 3.

430

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III С. 191.

431

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2, Гл. III. С. 190.

432

Там же. С 189.

433

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III.

434

Еп. Сильвестр. Цит. соч. Т. 3. С. 168.

435

Св. Афанасий Великий. Беседы на псалмы //Творения. Т. 4. С. 265.

436

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III. С. 190.

437

Настольная книга священнослужителя. М., 1986. Т. 5. С. 263.

438

Словарь библейского богословия. Стб. 1145.

439

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III С. 190.

440

Архим. Киприан (Керн). Цит. соч. С. 357.

441

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С. 189.

442

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 151.

443

Преп. Иоанн, игум. Синайской горы. Лестница. Слово 26, п. 152. С. 203.

444

Еп. Сильвестр. Цит. соч. Т. 3. С. 172.

445

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III. С. 188–189.

446

Цит. по: архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 358.

447

Там же. С. 357–358.

448

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III. С. 190.

449

Там же. С. 189.

450

Цит. по: архим. Киприан (Керн). Указ соч.

451

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С. 190.

452

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. III. С. 191.

453

В момент установления праздника церковный год начинался 1 марта.

454

Настольная книга священнослужителя. М., 1978. Т. 2. С. 254.

455

Св. Кирилл Иерусалимский. Огласительные слова. Беседа 15. П. 24.

456

Флоровский Г., прот. Византийские отцы V-VIII вв. С. 112.

457

Дионий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 7, § 1,2 М,1845.С.25–29

458

Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 6, § 1. С. 24.

459

Прот. И.Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 291–292.

460

Еп. Сильвестр. Цит. соч. Т. 3. С. 95.

461

Цит. по: А. Павлович. Библейская космогония // Странник. 1898 № 4. С. 618.

462

Климент Александрийский. Строматы. Цит. по: А. Пам-ич. Ум-г соч. С. 16.

463

Ориген. О началах. Цит. по: А. Павлович. Указ. соч. С. 16.

464

Св. Афанасий Великий. Против ариан // Творения. Т. 2. 2. С. 60.

465

Цит. по: А.Павлович. Указ. соч. С. 441.

466

Цит. по: А. Павлович. Указ. соч. С. 441.

467

Там же. С. 447–448.

468

Св. Григорий Богослов. О мире. Цит. по: А.Павлович. Указ. соч. С. 438.

469

Там же. С. 439.

470

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. Т. 1. С. 35; Преп. Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия // Творения. Т. 8. С. 263.

471

Преп. Ефрем Сирин. Цит. соч. С. 254.

472

См.: Г. Моррис. Сотворение мира: научный подход. Изд. Ин-та креационных исследований. Калифорния, 1981.

473

Преп. Ефрем Сирин. Цит. соч. С. 264.

474

Там же. С. 266.

475

Цит. по: А. Павлович. Указ. соч. С. 438.

476

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. ТСЛ, 1900. Т. 1. С. 33.

477

Св. Григорий Нисский. Творения. М., 1861. Т. 1. С. 14.

478

Там же. С. 18.

479

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 152.

480

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 152.

481

Св. Иоанн Дамаскин. Точное наложение... Кн. 2. Гл. VII. С. 196.

482

Цит. по: А. Павлович. Указ. соч. С. 444.

483

Там же. С. 263.

484

Там же. С. 20.

485

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. Т. I. С. 48.

486

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 152.

487

Св. Григорий Нисский. О Шестодневе // ТворММ святых отцов в русском переводе. Т. 16. М., 1864. С. 25; Т.4.

488

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 259.

489

Преп. Ефрем Сирии. Цит. соч. С. 257.

490

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. С. 58.

491

Преп. Ефрем Сирии. Цит. соч. С. 258.

492

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 4 // Творения. Т. 1. С. 63. То же см: св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседа 5 // Творения. Ч. 1. С. 71.

493

Св. Григорий Нисский. О Шестодневе. // Творения. Т. 1. С. 32.

494

Преп. Ефрем Сирий. Цит. соч. С. 357.

495

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Бесед // Творения. Т. 1. С. 75.

496

Там же. См. также: Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседа 5 //

Творения. Ч. 1. С. 72–73.

497

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседы 5–6 // Творения. Т. 1. С. 76, 98. См. также: Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседы 5–6 // Творения. Ч. 1. С. 73, 88–89; Св. Феофил Антиохийский. К Автолику. II, п. 15 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 481.

498

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 4 // Творения. Ч. 1.

499

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 6 // Творения. Ч. 1. С. 99–100; св. Григорий Нисский. О Шестодневе.

500

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. VII. С. 197.

501

Св. Василий Великий. Цит. соч. Беседа 5 // Творения. Ч. 1. С. 75; Св. Иоанн Златоуст. Беседы на кн. Бытия. Беседа 5 // Творения. Ч. 1. С. 72–73.

502

Св. Василий Великий. Цит. соч. // Творения. Т. 1. С. 63–65.

503

Блаж. Феодорит. Толкование на книгу Бытия. Вопр. 15-й // Творения. Т. 1. С. 20–22.

504

Св. Феофил Антиохийский. К Автолику, II, п. 15 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 482.; см. также: Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 6 // Творения. Ч. 1. С. 116–117.

505

Св. Василий Великий. Цит. соч. Беседа 7 // Творения. Ч. 1. С. 122.

506

Св. Иоанн Златоуст. Беседы на кн. Бытия. Гл. VII // Творения. Ч. 1. С. 106.

507

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 153.

508

Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 8 // Творения. Ч. 1. С. 139.

509

Св. Иоанн Златоуст. Беседы на кн. Бытия // Творения. Ч. 1. С. 110.

510

В. Лососий. Мистическое богословие. С. 58–59.

511

Св. Григорий Нисский. Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 87.

512

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XII.

513

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XII. С. 214.

514

В. Лососий. Мистическое богословие. С. 59.

515

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 1. Гл. VIII. С. 169.

516

В. Лосский. Мистическое богословие. С. 57.

517

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 154.

518

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XII. С. 212.

519

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XII. С. 213.

520

Св. Епифаний Кипрский. Против ересей. Гл. 70, 2.

521

Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 16 // Творения. М., 1861. Кн. 1.

522

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XII

523

Св. Максим Исповедник. О любви. III, 25. Спб., 1991

524

Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 2; см. также св. Иоанн

Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XI.

525

В.Лосский. Мистическое богословие. С 59.

526

В. Лосский. Мистическое богословие. С. 59–60.

527

Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Слово 48. С. 205– 206

528

В. Лосский. Мистическое богословие. С.60.

529

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн.2. Гл.XII.

530

В. Лосский. Мистическое богословие. С.68.

531

Св. Феофил Антиохийский. К Автолику, II, п. 24 // Раннехристианские отцы Церкви. С. 488.

532

Феодорит Кирский. Толкование на книгу Бытия. Ч. 1. С. 27.

533

В. Лососий. Мистическое богословие. С. 161.

Часть четвертая. Грехопадение

1. Грехопадение прародителей

О грехопадении прародителей книга Бытия повествует так: змий же бе мудрейший всех зверей сущих на земли, ихже сотвори Господь Бог. И рече змий жене: что яко рече Бог: да не ясте от всякаго древа райского. И рече жена змию: от всякаго древа райского ясти будем; от плода же древа, еже есть посреде рая, рече Бог, да не ясте от него, ниже прикоснетесь ему, да не умрете. И рече змий жене: не смертию умрете. Ведяще бо Бог, яко в оньже аще день снесте от него, отверзутся очи ваши, и будете, яко бози, ведяще доброе и лукавое. И виде жена, яко добро древо в снесь, и яко угодно очима видети, и красно есть, еже разумети и взявши от плода его, яде; и даде мужу своему с собою, и ядоста (3, 1–6).

Прежде всего возникает вопрос, как смотреть на это повествование: как на

действительную историю и понимать буквально или воспринимать как миф, аллереорию, иносказание? Сам бытописатель, несомненно, смотрел на это сказание как на подлинную историю, поместив его в начале своей исторической книги. За подлинную историю принимали повествование о грехопадении прародителей и священные писатели других книг, как канонических, так и неканонических. Так, в книге Премудрости Соломона говорится: Бог созда человека в неистление, и во образ подобия Своего сотвори его; завистию же диаволею смерть вниде в мир (2, 23–24). «От жены начало греха, и тоу умираем вси», – говорит Иисус, сын Сирахов (Сир.26–27). Пророк Иезекииль пользуется общими чертами библейского повествования о райской жизни и падении прародителей, чтобы изобразить величие и падение царя Тира: одно историческое событие освещается другим (Иез. 28). Пророк Осия говорит о евреях: «Они... подобно Адаму, нарушили завет и... изменили Богу Израилеву» (6, 7). В Новом Завете библейскому повествованию о падении также придается значение исторической достоверности. Апостол Павел говорит, что змий хитростью своею прельстил Еву (2 Кор. 11, 3); или еще: прежде создан Адам, потом Ева, и не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление (1 Тим. 2, 13–14). Кроме библейского, существует внебиблейское, весьма древнее, предание языческих народов в пользу историчности Моисеева сказания о грехопадении. Особенно интересен в этом отношении весьма древний памятник, так называемый «халдейский цилиндр». Посредине этого цилиндра изображено дерево с семью ветвями и двумя плодами. По сторонам дерева сидят две фигуры с протянутыми руками, судя по головным уборам, – мужчина и женщина. Сзади женщины изображен поднявшийся змий. Нетрудно понять, что это наглядное изображение библейского сказания о грехопадении. Если прибавить еще, что и у многих других языческих народов имеются сходные с библейским сказания о начале зла в мире, то ясно, что в основе их лежит воспоминание о действительных событиях, совершившихся на заре человеческой истории и описанных в Библии.

Таким образом, повествование книги Бытия о грехопадении прародителей – не миф, не аллегория, а действительное событие, подтверждаемое, можно сказать, общечеловеческим преданием, полное глубокой, психологической правды. По смыслу этого повествования, грех проник в человеческую природу под влиянием змия-искусителя, который прельстил Еву к преступлению заповеди. Судя по тому, что змий говорит, рассуждает, клеветает на Бога, старается увлечь Еву к злу, можно сказать, что это не обыкновенный змий, но особое существо, разумное. При этом зло только пользовалось змием-животным как орудием искушения. Таким существом был отпавший от Бога ангел – диавол. Не напрасно Христос называл его человекоубийцей искони и отцом лжи (Ин. 8, 44), а Апостол Иоанн в Откровении прямо говорит, что змий великий, змий древний есть диавол и сатана, лстяй Вселенную всю (12, 9; 20, 2). Апостол Павел, говоря, что змий Еву прельстил лукавством своим, под хитростью змия разумел

хитрость сатаны, говорившего посредством этого животного (2 Кор. 11, 3). В книге Премудрости читаем: завистию же диаволею смерть вниде в мир (2, 24).

Однако змий-диавол был только внешней причиной падения первых людей. Действуя хитростью, советом, внушением, он обольщал, склоняя Еву ко греху, но не принуждал к преступлению заповеди Божией. Поэтому внутренняя и главная причина происхождения греха заключалась в самих прародителях. Склонившись на обольщение диавола, они злоупотребили своей свободной волей, но сделали это не по необходимости и не по принуждению, а единственно по своему собственному решению, почему и понесли ответственность за свою вину.

2. Психологическая достоверность библейского повествования о грехопадении

Достоверность библейского рассказа подтверждается его внутренней правдивостью. Прежде всего диавол приступает не к мужу, а к жене, которая больше живет чувствами, чем умом, а поэтому легче прельщается. Он овладевает ее вниманием посредством, казалось бы, безобидного, но таившего в себе ложь вопроса: действительно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? Тем самым диавол пытается зародить в ней, точнее, передать ей чувство недоверия и неприязни к Богу. В ответе Евы слышится нота недовольства строгостью заповеди, потому что к запрету вкушать плоды древа познания она еще добавляет то, что Бог не запрещал: «И не прикасайтесь к нему, чтобы вам не умереть». Таким образом, Ева допускает ложь и вступает на путь падения.

Услышав сочувствие своей злобе в словах праматери, диавол действует уже наглее и прямо клеветает на Бога, представляя Его лживым и завистливым. Он обещает: «Нет, не умрете, но будете, как боги, знающие добро и зло».

Человек действительно призван к богоподобию. Но это состояние достижимо только путем единения с Богом, путем взаимодействия свободной человеческой воли и Божественной благодати. Сатана подсказывает более простой способ: он внушает, что плод обладает волшебной силой, делающей человека равным Богу.

Приняв внушение искушителя, жена смотрит на древо как бы другими глазами. И увидела жена, что древо хорошо для пищи (похоть плоти), и что оно приятно для глаз (похоть очей) и вожделенно, потому что дает знание (равное всеведению Бога – гордость).

Таким образом, вместо прежних святых мыслей о Боге, наполнявших душу жены, все ее существо прониклось одними чувственными помыслами и пожеланиями, обращенными на запретный плод. Грех богоотступничества уже совершен в душе. Осталось только исполнить свой злой умысел на деле. ...И взяла (она) плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел (Быт. 3, 6). Адам разделил с женой все греховные помыслы и чувства.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) так объясняет причину грехопадения прародителей: «Удивительно, с какой легкостью совершилось падение праотцов! Не было ли оно предуготовлено их внутренним расположением? Не оставили ли они в раю созерцание Творца, не предались ли созерцанию твари и своего собственного изящества? Прекрасно созерцание себя и твари, но в Боге и из Бога; с устранением Бога оно губительно, ведет к превозношению и самомнению»⁵³⁴. И отсюда печальный результат: «праотцы, оказав преслушание Богу и склонившись в послушание диаволу, сами себя сделали чуждыми Бога, сами себя сделали рабами диавола»⁵³⁵.

3. Различные аспекты грехопадения

Грех, по Апостолу, есть нарушение закона Божия (1 Ин. 3, 4). Внешне он выразился во вкушении запретных плодов, а момент нравственный, личный аспект греха, состоял в противлении воле Божией, в нарушении Божественного порядка. Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, он ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только с Богом, чтобы устремляться только к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения, – путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный: отделившись от Бога, она подчинилась власти диавола. Святитель Григорий Нисский и преподобный Максим Исповедник обращают особое внимание на целевую направленность греха: вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному.

Простая и легкая заповедь, данная человеку, содержала в себе вкратце весь Закон: богопочитание, послушание воле Божией, воздержание. Поэтому преступление прародителями данной им заповеди было грехом диавольской гордыни, внушившей им разорвать свой союз с Богом, чтобы жить своей независимой жизнью⁵³⁶, грехом возмутительного неповиновения и противления воле Божией, выраженной в заповеди⁵³⁷, а также грехом глубокого принижения своей собственной природы через подавление в душе высших духовных ее стремлений и вовлечение ее в стремления плотские и грубочувственные⁵³⁸. Человек добровольно подчинился всем страстям, которые, по Апостолу, действуют в мире, – похоти плоти, похоти очес и гордости житейской (1 Ин. 2, 16). По Тертуллиану, в преступлении прародителей заключался грех против всех заповедей десятизакония. «Здесь были, по словам Блаженного Августина, и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией, и поругание святыни, потому что не поверил Богу, и

человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти, и любоддеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена обольщением змия, и татьба, потому что воспользовался запрещенным деревом, и любостяжание, потому что возжелал большего, чем скольким должен был довольствоваться»⁵³⁹.

4. Следствия грехопадения

А. ПРИЗНАКИ ДУХОВНОЙ СМЕРТИ

Нарушив заповедь, человек должен был испытать на себе действие Божественного приговора: в тот же день смертью умрете (Быт. 2,17). Телесная смерть – разлучение души и тела – для Адама последовала через 930 лет, но духовная смерть – разлучение души с Богом – осуществилась немедленно. Человек лишился благодати, и первое, что он увидел, – это то, что он наг, а первое, что ощутил, – стыд. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания (Быт. 3, 7). Конечно, до этого они не были слепы, но Божественная благодать, озарявшая их тела, скрывала от их очей наготу, поэтому никакие плотские помыслы не оскверняли ум прародителей. Теперь же человеческий ум, по словам святителя Григория Нисского, как опрокинутое зеркало, вместо того, чтобы отражать Бога, принимает образ бесформенной материи. Страсти потрясают первоначальное иерархическое строение человеческого существа.

Омрачение ума прародителей проявилось в том, что они пытались скрыться от Лица Божия среди деревьев рая, забыв и о Божественной любви, и о вездесущии Бога, а потом и о Его всеведении: пытались оправдаться. Кроме того, человека охватили греховные помышления.

Воля человека ожесточается во грехе: вместо покаяния прародители избирают лукавое самооправдание и обнаруживают враждебность по отношению к Богу. Их воля утратила святость, приобрела удобопреклонность ко злу, так как в ней утвердился закон греха.

Омрачение чувств сказалось в том, что вместо сыновней любви к Богу они испытали перед Ним рабский страх. Вместо взаимной любви они ощутили сначала похоть, то есть увидели друг в друге предмет эгоистического удовольствия, испытали стыд, а затем вражду друг к другу – Адам во всем обвиняет Еву и Бога. Так грех разделяет не только человека и Бога, но и людей между собой.

Помрачение ума, воли и чувств прародителей – это были признаки духовной смерти, которой человек подвергся в результате грехопадения. Духовная смерть не была актом мести со стороны Творца, но она стала естественным следствием отделения человека от Бога. Дьявол первый отверг Бога, и потому первый испытал такую смерть. По его коварному совету и человек впал в непослушание

и сделался участником в утрате жизни. «Чем дальше человек уходит от жизни, – говорит святитель Василий Великий, – тем ближе он к смерти». Но жизнь – это Сам Бог, и отвержение жизни – смерть. Бог не создавал смерти ни для души, ни для тела. Он не сказал: «Умри в тот день, когда вкусишь от древа познания добра и зла!», но – «Ты умрешь в тот день, когда вкусишь от него». Не сказал Он также: «Возвратись в прах!», но – «Ты вернешься в землю». Он предсказывал и предупреждал, но не запрещал того, что должно было произойти.

Смерть, таким образом, – плод греха и существует в мире вопреки воле Божией. Грех является жалом смерти, и через смерть он царствует в мире.

Духовная смерть привела к расстройству природы человека. Все силы души его получили неподобающее направление, наклонились к злу, к страстям. Ум (*νοῦς*) забыл свое истинное питание, ведение духовное и прилепился к чувствам, вместе с чем подпал духовной слепоте, страсти неведения Бога и вещей божественных, утратил способность созерцать божественное, видеть духовную истину, таинственно воспарять к Богу. Разум («логос») потерял силу нравственного руководства над неразумными силами души – чувственным желанием и раздражительностью – и подчинился их беспорядочным движениям, побуждавшим человека стремиться только к удовольствию и избегать страданий. Выйдя из-под контроля разума, неразумные силы души превратились в «неестественные» страсти⁵⁴⁰. Сила хотения стала страстью плотоугодия, а сила раздражительности – страстью насильничества, побуждающей к борьбе за мирские блага, средства услаждения и выражающейся в ненависти ко всему, что препятствует удовольствию и причиняет страдание.

Таким образом, человек впал во власть плотского самолюбия. Заблуждение в истине и привязанность к чувствам, страстная любовь или ненависть к чему-либо чувственному наполнили его жизнь и составили в нем закон плоти, закон животной жизни, подчиненной плотскому мудрованию.

Таким образом, душа человека в основном подчинилась телу и его потребностям. Неразумная плоть стала управлять разумом, а разум стал жить пожеланиями плоти. Человек из духовного сделался плотским. Таким образом, вся прежняя иерархия перевернулась в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшем ее в мир. Если дух человека должен был жить Богом, душа – духом, тело – душой, то теперь дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями небожественными, подобными той чарующей доброте и красоте, которые змий открыл жене, когда привлек ее внимание к древу. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела – поднимает страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть⁵⁴¹.

Б. ФИЗИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ГРЕХОПАДЕНИЯ

Отторгнув себя от Источника Жизни, человек добровольно поставил себя в состояние, которое должно было привести к распаду, тлению человеческого существа. Он подверг себя страданиям, болезням и смерти. Эти так называемые естественные (или физические) следствия грехопадения вполне оправданны в нравственном аспекте. Грех подлежит наказанию. Бог наказывает прародителей за грех, чтобы уврачевать их сластолюбие и гордость.

Жене, как соблазнившей мужа, выносится приговор: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою (3, 16). С этих пор чадородие в человеческом роде всегда соединено не только с сильнейшими страданиями для рожающей, но часто с угрозой для ее жизни.

Адаму сказано: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3, 17–19).

Чтобы зло и грех в человеке не стали вечны, Бог лишает праотцов возможности вкушать плоды древа жизни и изгоняет их из рая. Вход в рай человеку преграждает херувим с пламенным мечом. По мнению святителя Игнатия Брянчанинова, падший херувим – это сатана, низлагающий посредством страстей человека, стремящегося к Богу

Благодаря падению, грех как повреждение природы проникает во все сферы жизни земли – проклята земля за тебя. «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне, – пишет Апостол, – ...тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее» (Рим. 8, 20–22). По воле человека зло становится силой, заражающей тварь. Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать. В определенном смысле через грех Адама сатана как бы похищает у Бога мир, получает власть над миром и становится князем мира сего. В целях Промысла Бог попускает диаволу проявить свою злобу в мире, вредить Вселенной.

Если вначале человек царствовал над миром, то теперь природа стала враждебна по отношению к человеку. Земля утратила прежнюю силу плодородия и стала произращать терния и сорные травы. Если раньше труд на земле не утомлял человека, то теперь он должен был трудиться в поте лица, чтобы добыть себе пропитание. В природе начали действовать губительные стихии, наносящие ущерб, иногда сводящие на нет тяжелый человеческий труд, вложенный в обработку земли. Человек стал страдать от перемен климата, от жары и холода.

Животные перестали узнавать в человеке своего владыку. Среди них появились хищники, опасные для человека. И сам человек огрубел, он вынужден был убивать животных, чтобы получить необходимый материал для одежды и своего

жилища. Отношения человека и окружающего мира меняются. Человек становится уже не хозяином, а в основном потребителем, тираном природы. Наконец, смерть в страстях и страданиях завершает постепенное тление человека. Избравший прах вместо Бога возвращается в прах.

Так зло потрясает весь космос, и этот процесс развивается, идет необратимо. Для восстановления прежней гармонии мир нуждается в огненном очищении. Существующие ныне стихии неба и земли сгорят в очистительном огне Второго Пришествия, после чего будет новое небо и новая земля, на которых обитает правда (2 Пет. 3, 10–13).

В. СОХРАНИЛСЯ ЛИ ОБРАЗ БОЖИЙ В ЧЕЛОВЕКЕ?

Как ни тяжело было падение прародителей (повредившее весь состав человеческого существа: разум, волю, чувства и тело), они все же не вполне утратили запечатленный в них образ Божий. Образ Божий повредился, но не был уничтожен грехом в человеке. Падший человек, сказано в Послании Восточных Патриархов, «помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился природы и силы, которые получил от Преподобного Бога, (иначе) он сделался бы неразумным и, следовательно, не человеком, но он сохранил ту природу, с которой сотворен был, и природную силу, свободную, живую и деятельную, так что по природе мог избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла»⁵⁴². Хотя воля человека преклонилась более к злу, нежели к добру, однако она осталась неповрежденной по отношению к желанию добра и зла⁵⁴³. То есть в своем уме человек может свободно избирать добро или зло, хотя на практике чаще склоняется к злу. Как монета с царской печатью, если будет отнята от нее некая часть, становится ущербной и не имеет уже цены, так и человек утратил благодать и омрачился, но естественное добро отчасти осталось в его природе. Он может чувствовать доброе и желать добра. Он по-прежнему имеет некоторую способность творить добро и раскаиваться в зле. Например, после грехопадения прародители почувствовали стыд, тотчас услышали голос Господа и узнали Его, поняли, что сделали злое дело, – все это свидетельствует о том, что в них сохранились остатки образа Божия: разум, совесть и способность в будущем к покаянию. Разум человека даже и в падшем состоянии не утратил способности к познанию истины, поэтому Апостол называет безответными язычников, не познавших то, что можно было знать о Боге из окружающего мира.

5. Смертность и смерть

А. «КОЖАНЫЕ РИЗЫ»

Согласно Библии, после падения первых людей, Бог из сострадания к ним одел их ... в одежды кожаные (Быт. 3, 21).

Что же понимают отцы под «кожаными ризами»? Если говорить в общем, то – смертность, которую после падения воспринял человек как вторую свою природу. Мефодий Олимпийский, например, говорит: «Бог сделал кожаные одежды для этой цели, как бы одевая человека в смертность». В элементы («стихии») тела человека введено было противоборство, и в силу того оно стало грубым и тленным, подверженным страданиям и смерти.

Такое изменение природы человека было праведным возмездием за грех. Первозданный человек оставил божественную пищу, которая соответствовала его природе, и для того, чтобы достичь независимости от Бога, избрал в качестве пищи плод запретного дерева, несмотря на то, что он хорошо знал, что это был плод смерти, то есть плод постоянного изменения, текучести. Тем самым, в соответствии с плодом, который он избрал, он такой же соделал свою жизнь – подверженной разложению; можно сказать, что Адам предал всю нашу природу в пищу смерти. И смерть живет постоянно, делая нас своей пищей, вследствие этого мы никогда по-настоящему не живем, а постоянно пожираемся смертью через тление.

Таким образом, после грехопадения «жизнь» переродилась в «выживание»; подлинной реальностью бытия стала смерть, а жизнь продолжалась лишь постольку, поскольку откладывалась смерть. Эта смертность, то есть «жизнь в смерти», ощущаемая как непрочность, текучесть и, более того, как бессмысленность существования, и является преимущественным признаком «кожаных риз».

Облечение в «кожаные ризы» – это утрата человеком богоподобного достоинства своей природы. При сотворении человеческое тело было открыто для ангельских сил и для Бога, легко вступало в общение с ними. В то время, пишет святитель Григорий Нисский, единый хор разумной природы, ангельской и человеческой, «созерцал единого Главу хора и пел в гармонии с Главой». Но грех «разрушил эту вдохновенную гармонию хора»; увлекшись обольщением змия, человек пал и смешался с грязью. Облеченный теперь в грубую плоть человек не мог уже свободно общаться с Богом и Ангелами; «кожаные ризы» стали завесой, отделяющей его от мира невидимого. Напротив, новая реальность для человека – это жизнь чисто биологическая, жизнь неразумных существ. Как пишет святитель Григорий Нисский, теплокровные животные руководствуются своими чувствами, умножаются размножением в результате их привязанности (стремления) к удовольствию. Трусость спасает слабых, свирепость – тех, которые сильнее других. Эти черты и другие подобные им «через скотоподобный образ рождения вошли в состав человеческого естества», свойства неразумной природы соединились с человеком.

Святитель Григорий Нисский такими словами характеризует новое, «нижеестественное» состояние человеческой природы. «Это то, что человек воспринял в дополнение с неразумной кожей: половой союз, зачатие, рождение,

осквернение, питание грудью, а затем пищей и выбрасывание ее из тела, постепенное возрастание, взрослую жизнь, старость, болезнь и смерть».

Преподобный Максим Исповедник обращает внимание еще на один признак «кожаных риз». Биологическое, скотоподобное существование человека сопряжено для него со страданием. Голод, жажда, усталость, действие стихий, болезни – все эти «естественные страсти» стали составлять как бы новый природный закон для человека. Этот закон установлен Божественной справедливостью и действует в полном согласии с ней: страдание является расплатой за удовольствие, доставляемое грехом. Чем больше ищет человек удовольствия, тем сильнее испытывает страдание. Впрочем, в условиях падшего мира страдание скрыто под приманкой удовольствия, так что по причине грубости плоти человек легко ловится на эту приманку. Думая избежать страданий и получить удовольствие, он лишь увеличивает свои страдания. Преподобный Максим говорит о «лукавых узах естества», которые накрепко связывают человека приманками удовольствий. Эта обольстительность греха, его неприметность и кажущаяся безобидность и составляют еще один признак «кожаных риз».

Следует подчеркнуть, что понятие «кожаные ризы» относится не только к телу, но и к душе человека. Сами по себе немощи естества не являются грехом, это «неукоризненные страсти», которые по Праведному Суду Божию служат лишь наказанием за грех. Однако в условиях грубости и тленности плоти «естественные страсти» служат источником «неестественных», то есть греховных страстей. Так, забота о здоровье и благосостоянии тела побуждает к чревоугодию и сребролюбию, невосприятие духовного мира неизбежно приводит к забвению о Боге, к тщеславию и т.п. Получается, что «кожаные ризы» – это не только огрубевшее тело, но и душа, подверженная страстям. Как Библия, так и святые отцы отмечают, что после грехопадения весь человек, и душой, и телом, стал «плотским». Святитель Иоанн Златоуст, комментируя текст Апостола Павла: живущие по плоти, угодить Богу не могут (Рим. 8, 8), – пишет: «Он говорит «плоть», а не «тело» или состав тела, (имея в виду) жизнь плотскую, или мирскую, полную самооправдания и распутства, которая делает всего человека плотью».

Святитель Григорий Нисский отмечает, что не только тело, но и душевные страсти образуют «покрывало сердца... плотское покрывало ветхого человека». Когда он говорит «плоть», он определяет тем самым ветхого человека, которого Апостол повелевает совлечься и отложить прочь (1 Кор. 2, 14; 3, 3; Еф. 4, 22), то есть человека, которого Апостол именуется «плотским» или «естественным» в противоположность «духовному». По краткой формулировке святителя Григория, «кожаные одежды» есть «плотская воля».

Б. «КОЖАНЫЕ РИЗЫ» – ПОПЕЧЕНИЕ БОЖИЕ О ПАДШЕМ ЧЕЛОВЕКЕ

Облечение в «кожаные ризы», то есть в смертную, подверженную разложению природу, – закономерный результат грехопадения. Однако в книге Бытия говорится, что Сам Бог облакает человека в эти одежды. Из этого, конечно, не следует, что Бог создает смерть и тление. Бог не является Творцом зла. Напротив, Он – единственный, Кто может обращать зло в добро. И Он всегда действует по любви. Как пишет преподобный Максим Исповедник, «Бог действует по любви даже по отношению к тем, кто стал злым, совершая дело нашего исправления». И Он использует сложившуюся ситуацию на пользу согрешившему человеку. Это как бы вторая сторона «кожаных риз» – в ней прослеживается действие не только правосудия, но и любви и попечения Божия о падших прародителях.

Позволяя существовать смерти, Бог обращает ее против тления, приводящего к смерти, и устанавливает предел как для тления, так и для греха. Так Бог ограничивает зло и делает падение небезнадежным. Его первоначальный план о вечной и блаженной жизни человека остается неизменным. Комментируя эту тайну беспредельного Божественного сострадания, святитель Григорий Богослов говорит, что Бог попускает существовать смерти, «чтобы зло не стало бессмертным».

Облечение в грубую плоть, как уже сказано, лишило человека возможности общаться с духовным миром, сильно ослабило в нем способность к духовному ведению. Однако в этом была немалая польза, ибо, по причине греховного направления своей воли, человек мог общаться только с демонами, но никак не с Ангелами и тем более с Богом. И грубая плоть, как завеса, скрывает его от непосредственного влияния духов злобы.

Облечение в биологическую жизнь имело большое педагогическое значение. Человек согрешил по беспечности, не цenia своего богоподобного достоинства, и теперь «кожаные ризы» немощной, подверженной страданиям плоти должны были воспитать в нем смирение. «Ты будешь переносить тяжкий труд и заботу, – говорит Златоуст от лица Бога, – и в печали проводить всю жизнь, чтобы это было для тебя уздой, чтобы ты не мечтал о себе выше своего достоинства, но постоянно помнил бы о своей природе и впредь никогда не допустил себя до подобного обольщения»⁵⁴⁴.

«Новый естественный закон», по которому за греховным удовольствием непременно следовало страдание, должен был положить предел греховному направлению воли человека. Как непослушного ребенка приучают к послушанию с помощью телесных наказаний, так и падшего человека только страх испытать страдание мог отвлечь от греховного стремления к удовольствиям.

В. БРАК

Отцы Церкви ясно и единодушно учат, что до грехопадения брака не было в том виде, как мы понимаем его теперь. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Будучи сотворен, Адам пребывал в раю, и там не было речи о браке. Он нуждался в помощнике, и он был ему дан. Но тогда даже и не было нужды в браке... Желание полового общения, зачатие, муки чадородия и любая форма тления были чужды их душам». Этот текст почти дословно совпадает с учением святителя Григория Нисского о том, что половой союз, зачатие, рождение и т.д. – это аспекты «кожаных риз», которые даны были человеку после падения. Что в точности означали слова Адама: Прилепятся к жене своей, и будут одна плоть (Быт. 2, 24) – применительно к состоянию до падения, к какой форме союза это вело, мы не знаем, так как мы не знаем в точности, каково было тело человека до падения.

Тело существовало, муж и жена существовали отдельно, каждый со своими психофизиологическими особенностями. Однако святители Иоанн Златоуст и Григорий Нисский не сомневаются в том, что они не были подчинены телесным нуждам; «они жили, как ангелы, не сгорая от пожеланий (плоти) и не тревожились другими страстями». По этой причине мы не знаем, как должны были плодиться и размножаться (Быт. 1, 28) люди до грехопадения. Преподобный Максим Исповедник говорит очень обще о «духовном размножении» человеческого рода.

Итак, брак в том виде, в каком мы его знаем теперь, появился лишь после грехопадения. Страстное рождение от семени по образу животных стало неотъемлемой частью той биологической, скотоподобной жизни, на которую был осужден человек. Сила этого осуждения была в особенности велика. Вместе с зачатием, соединенным с чувственным удовольствием, передавался и грех произволения, и немощь естества. Рождение⁵⁴⁵ стало каналом, который приобщал человека с самого начала его бытия к потоку греховной жизни. Поэтому оно является синонимом первородного греха.

Состояние падшего человека было, таким образом, весьма печальным и тем более ужасным, что было совершенно безысходным. Жизнь человека начиналась несправедливым удовольствием зачатия, этим зачатком развития страстей, и кончалась заслуженной смертью. Однако и эту, казалось бы, безнадежную реальность, созданную грехом, Бог использовал в целях Своего Всеблагого Промысла. Благодаря браку, человек не только сохранил способность к биологическому выживанию, он не только получил утешение иметь потомство, которое само по себе преодолевает болезни чадородия (Ин. 16, 21), но, самое главное, – падшему человеку сразу по грехопадении было обещано, что из его потомства произойдет Спаситель, Который разорвет этот порочный круг греховной жизни (Быт. 3, 15).

6. Единство человеческого рода

Адам и Ева были прародителями человеческого рода, предназначенными Богом к тому, чтобы от них, как от корня, произошли все люди, предопределенные Богом для обладания землей.

Кроме Адама и Евы, не было других таких же родоначальников, созданных Богом до них или вместе с ними. Так Бог дает благословение на умножение людей только одной-единственной чете. Никаких адамитов (предшественников Адама) никогда не существовало. Во 2-й главе сказано, что до Адама еще не было человека для возделывания земли (Быт. 2, 5). И после наречения имен животным для человека не нашлось помощника, подобного ему (Быт. 2, 20). Ева была первой женщиной на земле. Она названа Евой (по-еврейски «жизнь»), потому что она стала матерью всех живущих (Быт. 3, 20), то есть праматерью. Доказательств того, что Адам является праотцом человеческого рода, существует множество. Так, ветхозаветные родословные таблицы ведутся от Адама (Быт. 5, 1; 1 Пар. 1). Товит в молитве к Богу восклицает: «Ты сотворил Адама и дал ему помощницу Еву, подпорою – жену его. От них произошел род человеческий» (Тов. 8, 6).

В Новом Завете евангелист Лука родословную Иисуса Христа по восходящей линии заканчивает Адамом, которого называет Божиим, как происшедшего не от людей, а созданного Самим Богом (Лк. 3, 38). Апостол в Деяниях говорит, что Бог сотворил от одной крови весь человеческий род, чтобы он жил по всему лицу земному (Деян. 17, 26). Таким образом, все люди происходят от одной крови, или общего корня, образуя собой внутреннее и органически нераздельное единство. Всеобщая греховность людей связана также с тем, что человечество было поражено грехом в своих прародителях. Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков (Рим. 5, 12). Как Христос – второй Адам – является родоначальником духовно возрожденного человечества, так первый Адам – генетический родоначальник для всех людей. Современная генетика подтверждает идею единства человеческого рода. Об этом же говорят общность и одинаковость для всех рас и племен анатомического строения тела, способность мужчин и женщин различных рас через брак производить потомство, способное к воспроизведению, (чего не бывает при скрещивании даже близких видов животных, например, лошади и осла: мул и лошак бесплодны); общность законов так называемой животной экономии, касающихся рождения, условий существования, возрастов и смерти, наконец, замечательная общность древних преданий о первых людях, об их блаженном состоянии, о падении и потопе.

7. Первородный грех

Православная Восточная Церковь под первородным грехом всегда понимала то «семя тли», ту наследственную порчу природы и склонность ко греху, которую

все люди получают от Адама посредством рождения. Зачатие и рождение – канал, по которому передается прародительская порча. «Се бо в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя» (Пс. 50, 7), – восклицает Давид, а Апостол Павел прямо связывает греховную порчу человеческой природы с грехом прародителей: «Единем человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и так смерть во вся человека вниде, в немже еси согрешиша» (Рим. 5, 12).

Православию чуждо представление о том, что потомки Адама несут личную ответственность за грех прародителей, как за свой собственный грех. Так, в постановлении Карфагенского Собора 252 года сказано, что «не должно возбранять крещение младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, а только, происшедши по плоти от Адама, восприял заразу древней смерти через самое рождение», и что при крещении ему отпускаются не собственные, а чужие грехи⁵⁴⁶.

Юридическое понимание «первородного греха» как преступления, за которое все люди несут ответственность, как за свои личные грехи, впервые введено в богословие Блаженным Августином в его полемике с пелагианами, отрицавшими порчу человеческой природы в результате грехопадения Адама. Основатель этой ереси Пелагий учил, что грех Адама не произвел никаких повреждений даже в его собственной природе и тем более не мог произвести никаких вредных последствий в природе потомков. По учению Пелагия, все люди рождаются такими же невинными и непорочными, каким был и Адам при его сотворении, и находятся в таком состоянии до тех пор, пока не разовьются в них сознание и свобода, при которых только и возможен грех. Прародительский грех, по мнению Пелагия, для потомков Адама имеет лишь силу дурного примера, грешат же все люди в силу личной свободы, которая в них настолько сильна, что если бы человек твердо и искренно решился не грешить, то он мог бы стать абсолютно безгрешным. Впрочем, даже безгрешный человек не мог бы избавиться от смерти, ибо, по учению пелагиан, все люди смертны по природе, а не в силу грехопадения Адама.

В полемике с пелагианами Блаженный Августин допускал некоторые крайности. Так, он считал, что повреждение человеческой природы настолько глубоко, что в человеке не осталось никакого расположения к добру, и только Божественная благодать совершает наше спасение. Однако главное Августин подметил правильно: греховная порча человеческой природы является наследственной и склонность к греху проявляется в раннем возрасте. Именно эта идея была развита святыми отцами Православного Востока, которые, впрочем, нигде не употребляли термина «первородный грех».

Так, святитель Григорий Палама, объясняя, почему Христос воплотился от Девы, а не через брак, отмечает, что Спаситель «был единственным, не зачатым в беззакониях, не во грехах чревоносим... Потому что плотское вожделение, будучи независимым от воли и явно враждебным закону духа, – хотя у

целомудренных, путем силы воли, и держится в рабстве, и послабляется только в целях деторождения, – как-то от начала привносит осуждение, будучи тлением, и называемо так, и рождает, конечно, для нетления, и является страстным движением человека, не сознающего чести, которую наше естество прияло от Бога, но потом уподобилось животным»547.

В силу страстного рождения, зло входит внутрь человека, становится как бы частью его природы. Преподобный Антоний Великий отмечает: «Зло прирастилось к естеству, как ржавчина – к меди и грязнота – к телу»548. Люди получили как бы собственный, внутренний источник греховных движений и помыслов, сделавшись по природе чадами гнева Божия (Еф. 2, 3).

В таком падшем состоянии человека диавол получил силу и власть над ним. Через страсти он сделал человека своим рабом. «Преступивши заповедь Божию, – отмечает святитель Афанасий Великий, – Адам вдался в греховные помышления... уловляющие нас... потому что диавол всеял их обманом в разумной природе человека, впадшей в преступление и удалившейся от Бога, так что диавол утвердил в естестве человека закон греха и смерть, царствующую через грех»549. Похожую мысль высказывает и преподобный Макарий Египетский: «Так лукавый князь облек душу грехом, все естество ее, и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое»550. В результате образовался синергизм (взаимодействие) воли диавола и воли человека. Однако человек все же остался свободным и после падения, хотя воля его больше склонилась к злу, чем к добру.

8. Вменение первородного греха

Православному Востоку всегда был чужд западный юрицизм, и первородный грех рассматривался прежде всего как порча природы, а не как грех, в котором повинны все люди. Однако и восточные отцы не отрицали, что мы несем наказание за преступление Адама, хотя и не так, как за свои личные грехи. Это наказание состоит, во-первых, в том, что все люди, рождающиеся через брак, подлежат закону смерти. Св. Апостол Павел пишет, что смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама (Рим. 5, 14). Изъясняя этот текст, святитель Феофан Затворник отмечает, что не личные грехи каждого человека, а первоначальный грех Адама явился причиной смерти. Хотя среди потомков Адама были и особенно развращенные грешники (например, допотопные исполины, жители Содомы), преступления которых наказывались смертью, но это было, как пишет святитель Феофан, «не первоначальное... присуждение смерти, а только ускорение срока смерти, уже присужденной всем» (Толк. на Рим. 1–8 гл., с. 313). Этого приговора не избежала даже Божия Матерь, ставшая, как и прочие люди (кроме Христа), по Своему рождению причастницей природы ветхого Адама.

Первородный грех является наказанием еще и потому, что получивший испорченную природу человек не может войти в Царство Небесное (Ин. 3, 5).

Даже невинные младенцы подлежат этому наказанию, хотя они, как не имеющие личных грехов, избавлены от вечных мучений. Карфагенский Собор 418 года провозгласил анафему тем, кто отвергает необходимость крещения младенцев, и подчеркнул, что они, не имея личных грехов, все-таки крестятся «истинно во отпущение грехов» (правило 124), то есть «первородный грех» или «прародительская скверна» в данном случае по своему результату приравниваются к преступлению закона Божия, поскольку в силу плотского рождения всякий человек уже подлежит наказанию – лишается Царства Небесного.

Таким образом, первородный грех вменяется двояко – всякий человек, обладающий природой падшего Адама, подлежит смерти и лишается Царства Небесного. Эта печальная реальность кажется многим несправедливой – почему из-за преступления одного человека, Адама, страдают его невинные потомки. В оправдание этой кажущейся несправедливости некоторые святые отцы указывают на общий закон природы, согласно которому от подобного всегда происходит подобное: от подверженного страстям рождается страстный, от грешника – грешник. Наиболее глубокое решение этого вопроса дает св. Апостол Павел, который пишет: «Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием Одного сделаются праведными многие» (Рим. 5, 19).

Апостол не отвечает прямо на вопрос – справедливо или несправедливо то, что невинные люди страдают за преступление Адама. Он обращает внимание на другое. Христос Своим искупительным подвигом устранил всякий повод к недовольству. Чтобы достичь великой цели Промысла, нужно было спасти человека, спасти от тяжкого закона рождения с его последствиями, страстностью и тлением. Естественными средствами сделать это было невозможно. Это силен был совершить один только Бог. Лишь сообщение человечеству Божественной благодати, преобладающей осуждение и немощь естества, могло даровать человеку спасение. Этот новый поток Божественной силы, как подчеркивает Апостол Павел, вошел и распространился в человечестве таким же путем, каким тление и смерть перешли от первого Адама. Как ветхий Адам, уклонившись от своего назначения, распространил на всех потомков своих плотское рождение, грех и тление, так Новый Адам, осуществив все, чего не достиг праотец, стал родоначальником нового человечества и распространил на него силу духовного безгрешного рождения, освободил его от греха, избавил от тления и приводит к конечной цели Промысла – обожению.

* * *

534

Св. Игнатий, еп. Кавказский. Слово о человеке // БТ. Сб. 29. С. 307.

535

Св. Игнатий, еп. Кавказский. Слово о человеке // БТ. Сб. 29. С. 307.

536

Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Матфея евангелиста, 65, п.6.

537

Блаж. Августин. Цит. по: Еп. Указ. соч. Т. 3. С. 439.

538

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XXX.

539

Блаж. Августин. Цит. по: Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 440.

540

Это термин преподобного Максима Исповедника, отличающего греховные страсти от «естественных страстей» – голода, жажды, усталости и т.п., которые также усвоились природе человека после грехопадения, но в отличие от первых являются «безукоризненными», то есть негреховными. См.: СЛ. Епифанович. Цит. соч. С. 63–64.

541

В. Лосский. Догматическое богословие. С. 162.

542

Цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 3. С. 443.

543

Цит. по: еп. Сильвестр. Указ. соч. Т. 3. С. 443.

544

Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4. С. 152.

545

Имеется в виду различие первоначального бесстрастного рождения, посредством которого люди бы размножались, если бы не было грехопадения, и страстного рождения, ставшего реальностью человеческой жизни после грехопадения.

546

Св. Киприан Карфагенский. 59 послание // БТ. Сб. 26. М., 1985. С. 198–209.

547

Св. Григорий Палама. Гомилия 16.

548

Св. Антоний Великий. Наставления... П.21 //Добротолюбие. Т. 1. С. 81.

549

Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 2, п. 6 // Творения. Т. 3. С. 346.

550

Прп. Макарий Египетский. Наставления... П. 26 //Добротолюбие. Т. 1. С. 160.

Часть пятая. Промысл Божий

1. Понятие о Промысле Божиим. Промысл общий и частный

Христос учит: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17). В этих словах Господа Иисуса Христа содержится мысль о постоянном Промыслении Бога о мире⁵⁵¹. Хотя Бог почил в день седьмой от всех дел Своих, которые творил и созидал (т.е. от дел творения), Апостол говорит, что Бог Сам дает всему жизнь, и дыхание, и все... Мы Им живем, и движемся, и существуем (Деян. 17, 25, 28). Сила Божия поддерживает бытие мира и участвует в действиях тварных сил. Постоянство законов природы есть также результат действий Божественной воли.

Промыслительная деятельность Творца есть закономерное следствие Благости и Премудрости Божией. Прп. Иоанн Дамаскин отмечает: «Один только Бог по природе благ и мудр. И, как благой, Он промышляет, ибо кто не промышляет, тот не благ. Ибо и люди, и неразумные животные по природе пекутся о своих детях, и кто не печется, тот порицается. А как мудрый, Он заботится о сущем наилучшим образом»⁵⁵². Православный катихизис определяет Промысл Божий следующим образом: «Промысл Божий есть непрестанное действие Всемогущества, Премудрости и Благости Божией, которыми Бог сохраняет бытие и силы твари, направляя их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям». Таким образом, в Промысле наблюдаются две функции: сохранение сотворенного и управление миром.

Бог не только животворит мир, но и направляет его историю к намеченным целям. Эти же две функции Промысла выделяет и преподобный Иоанн Дамаскин: «Промысл Божий есть попечение Бога о том, что существует». И опять: «Промысл есть воля Божия. по которой все целесообразным образом управляется»⁵⁵³.

Различают два вида Промысла Божия: общий и частный. Общий Промысл Божий объемлет весь мир вообще, как совокупность всех существ с действующими в них силами и законами, а частный простирается на все

предметы и явления, как бы малы они ни казались.

«Всемогущее и святейшее Слово (Бога) Отца, обтекая все, и повсюду проявляя силы Свои, и освящая все видимое и невидимое, все содержит и объемлет в Себе, так что ничего не оставляет непричастным силе Своей, но все и во всем, каждое существо порознь и все существа вместе оживляет и сохраняет»⁵⁵⁴. «Как на Небе, так и на земле ничто не изъято из управления и провидения Божия, и попечение Творца простирается на все, как на невидимое, так и на видимое, как на великое, так и на малое, потому что и все творения имеют нужду в Промышлении Творца, и каждое порознь, по своей природе и по своему назначению»⁵⁵⁵.

Божиим изволением стоит все необъятное пространство мира. Бог небо и землю наполняет (Иер. 23, 24). Если Он отвратит лицо Свое, то все придет в смятение (Пс. 103, 29).

Промыслом Божиим живет растительный мир. Бог одевает небо облаки, уготовляет земли дождь: прозябает на горах траву и злак на службу человеком (Пс. 146, 8).

Промысл Божий распространяется на весь животный мир. Очи всех на Тя (Господи) уповают, и Ты давши им пищу во благовремени, отверзавши Ты руку Твою и исполнявши всякое животное благоволения (Пс. 144, 15–16). Не оставляет Бог без Своего попечения и маленькой птички: ни одна из них не упадет на землю без воли Отца Небесного (Мф. 10, 29).

Но самый главный предмет Божия Промышления на земле – это человек. Бог знает помышления каждого (Пс. 138, 2), чувствования (Пс. 7, 10), даже вздохи (Пс. 77, 11), подает потребное всем прежде, чем у Него попросят о том (Мф. 6, 32), и приклоняет ухо Свое к молитве просящего (Пс. 85, 1), исполняя просимое, если только оно проистекает из искренней и живой веры (Мф. 17, 20) и если согласно с благом просящего, заключающимся в искании Царствия Божия (Мф. 6, 33). Он направляет шаги человека, не знающего своего пути (Притч. 20, 24), Он делает нищим и обогащает, унижает и возвышает, причиняет раны и Сам обвязывает их, поражает и врачует (Иов. 5, 18). Любя праведных, Он щадит и грешных, не до конца гневается, ниже во век враждует (Пс. 102, 8–9), но долготерпит, чтобы посредством Своей Благости привести всех к покаянию (Рим. 2, 4). Эта всеобъемлющая, непрестанная деятельность Божия в мире выражена в Символе веры именованием Бога Отца «Вседержителем».

Хотя Промысл Божий действует повсюду, однако, «чтобы увидеть Бога в Промысле Его, нужна чистота ума, сердца и тела. Для стяжания чистоты нужна жизнь по заповедям Евангелия», – пишет святитель Игнатий (Брянчанинов). Преподобный Максим Исповедник говорит, что только через духовное озарение человеческий ум получает способность распознавать энергии Логоса, сокрытые и потаенные под чувственными покровами тварного мира.

Рассказывают, что авва Антоний, будучи однажды приведен в недоумение глубиной Домостроительства Божия (управления миром) и судом Божиим, помолился и сказал: «Господи! Отчего некоторые из человеков достигают старости и состояния немощи, другие умирают в детском возрасте? Отчего одни бедны – другие богаты? Отчего тираны и злодеи благоденствуют и обилуют всеми земными благами, а праведные угнетаются напастями и нищетой?» Долго был он занят этими размышлениями, и пришел к нему глас: «Антоний, внимай себе и не подвергай исследованию судеб Божиих, потому что это – душевредно».

Грехопадение внесло расстройство в нашу природу и в окружающий мир, и это затрудняет для нас видение во всем Промысла Божия. Мы хотели бы видеть во всех явлениях жизни благо, красоту, разумность. Часто мы встречаемся с противоположными явлениями: со злом, безобразием и безумием. Все это существует не по воле Божией, хотя и зло Бог Своим Промыслом обращает к благим последствиям для разумно претерпевающих таковое.

Святитель Василий Великий пишет: «В том, что, существует, нет ничего беспорядочного, ничего неопределенного, ничего напрасного, ничего случайного. Не говори: злая случайность или недобрый час. Это слова людей невежественных».

Только по нашей духовной слепоте мы не можем во всем уразумевать Промысел Божий. «Если домогаешься узнать: для чего жизнь грешника продолжается, а дни пришествия праведнику сокращаются? Для чего неправедный благоденствует, а праведный угнетается? Для чего похищен смертью отрок прежде, нежели пришел в совершенный возраст? Отчего войны, для чего кораблекрушения, землетрясения, засухи, излишество дождя? Для чего сотворено вредное для людей? Для чего один – раб, другой – свободен? Один – богат, другой – беден? Даже много разности как между излишеством людей, разности как между грешащими, так и преуспевающими в добродетели: иная продана содержателю непотребного дома и поневоле живет в грехе, а другая с малолетства досталась доброй госпоже и воспитана в правилах целомудрия: за что же последняя облагодетельствована, а первая осуждена, и какое каждому воздаяние от Судии? Когда все это приходит тебе на мысль, рассуди, что судьбы Божии – бездна и, будучи заключены в Божественных сокровищах, не для всех удобопостижимы. А верующим дано обетование от Бога: дам ти сокровища сокровенная, невидимая (Ис. 45, 3). Посему, когда удостоимся ведения «лицом к лицу», тогда узрим и «в сокровищах» Божиих «бездны».

Святитель Григорий Богослов пишет, что не следует Бога считать неумелым Художником и Правителем мира только потому, что нам не известен образ управления. Бог мудро правит Вселенной. И «если ты не знаешь законов, это не значит, чтобы не знало их и Слово. Ибо если ты не знаешь живописи, не следует, чтобы не знал ее и живописец. Или если тебе не известны свойства линий, не следует, чтобы они были так же не известны геометру, как и тебе. Иное ты сам

постиг, а с иным согласись благоразумно. И то уже признак разума, чтобы покоряться разуму. Если все ясно, то скажи: где место вере? Ибо вера есть непытливое согласие».

Как согласовать Промысл Божий и кажущуюся несправедливость: благоденствие злых и страдание праведных? На это отцы Церкви дают следующие ответы. То, что представляется для некоторых несовершенством в видимой природе, например, землетрясения, бури, наводнения и разные бедствия земные, само по себе, без отношения к чувствующим существам, не есть зло, а, напротив, в общей системе мировой составляет то же, что в живописи, при светлых красках – тени, что в музыке, при возвышенных и тонких звуках – звуки грубые и низкие. Злом же оно является только по отношению к чувствующим тварям и владыке их – человеку, покорившему через свой грех всю тварь суете (Рим. 8, 20) и нашедшему в этом самом и наказание за свой грех⁵⁵⁶. Но, наказывая таким образом человека, Бог, вместе с тем, и врачует, обращая разные физические бедствия в одно из самых важных и действенных средств к тому, чтобы вразумлять людей, удерживать от порока и приводить к добродетели. «Болезни, – говорит святитель Василий Великий, – в городах и народах, засухи, бесплодие земли и бедствия, встречающиеся с каждым в жизни, пресекают возрастание греха. И всякое подобное зло посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания, и внешние бедствия измышлены к обузданию греха. Итак, не от Бога зло, а Бог истребляет зло, подобно тому, как и врач истребляет болезнь, а не влагает ее в тело. Разрушение же городов, землетрясения, наводнения, войны, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, происходящее от земли или моря, воздуха или огня и всякой другой причины, бывают для того, чтобы уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями»⁵⁵⁷.

Что касается зла нравственного, то хотя оно и допускается Богом ради сохранения неприкосновенности человеческой свободы, обуславливающей возможность самого добра⁵⁵⁸, но злое Им не только не поддерживается, но и пресекается или уничтожается, чтобы оно уступило свое место возрастанию и торжеству добра. Если же часто праведники, по-видимому, оставляются Богом, несмотря на свои непрестанные и теплые молитвы к Нему, и подвергаются самым тяжелым бедствиям, тогда как грешники благоденствуют, то при этом не нужно забывать, что никто из самых добродетельных людей не может похвалиться тем, что не нуждается в испытании своей добродетели, а также в живом, чувствительном напоминании о том, что настоящая жизнь не есть истинная, блаженная жизнь, а только путь к этой жизни. Кроме того, никто не видит, что происходит внутри людей благочестивых, какую высокую радость они получают наедине со своей совестью, и какое тяжкое наказание несут грешники от той же самой совести. Полного же воздаяния за добродетель и порок нужно ожидать только в будущей жизни. «Если нам открыто Царствие

Небесное, – говорит Златоуст, – и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо если там каждого ожидает награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями, счастливыми и несчастными. Этими бедствиями Бог покорных Ему упражняет, как мужественных борцов, а более слабых, нерадивых и не могущих переносить ничего тяжкого предварительно вразумляет на добрые дела». «Не нужно, поэтому как замечает Григорий Богослов (ввиду подобных явлений), дивиться, не постигая недомыслимой глубины Божиих распоряжений, по которым все совершается. Не нужно дивиться, зная, что миром управляет Художник, Который, конечно, премудрее нас и творение Свое ведет, к чему Ему угодно и как угодно, но, без всякого сомнения, к совершенству и уврачеванию, хотя врачуемые и огорчаются». По этой же причине, по наставлениям святителя Василия Великого, не нужно смущаться и тем, что часто молитвы не бывают выслушиваемы и удовлетворяемы Богом, так как это зависит оттого, что мы молимся или неискренно и неусердно, или же молимся о том, что нам несущественно полезно и необходимо, между тем как Бог лучше, чем мы сами, знает, что для нас более полезно и необходимо, соответственно с чем выслушивает и не выслушивает наши молитвы и удовлетворяет их или не удовлетворяет⁵⁵⁹.

2. О Боге – Промыслителе духовного мира

Как известно, мир бесплотных духов состоит из добрых и злых Ангелов. Промысл Божий различен по отношению к тем и другим. Если святым Ангелам Бог содействует в их духовно-нравственном преуспевании и управляет ими, то демонов Он ограничивает в их злодействе и направляет, хотя и против их воли, совершаемое ими зло к благим последствиям. Остановимся на Промысле Божиим о добрых Ангелах.

А. ПРОМЫСЛ БОЖИЙ О ДОБРЫХ АНГЕЛАХ

Так как добрые Ангелы пребывают в единении с Богом и исполняли порученные им служения, то Господь непрестанно освещает и просвещает их Своим Божественным светом, делая их по Себе вторыми светами или отблесками Своего света, сообщая им Свою благодать, оставаясь их Учителем, Правителем и Освятителем. А поэтому они при посредстве порученных им Богом служений непрестанно возрастают и совершенствуются в своих духовных силах.

Предстоя Богу и всегда созерцая Его неизреченную славу, они непрестанно возносят Ему свои хвалебные песни и служат Богу в делах Его Божеского Промышления.

Так, Ангелы служат орудиями Промысла в самом же ангельском мире, потому

что «чины ангельские поставлены в таком порядке, что низшие Ангелы получают просвещение и благодеяния Божий через высших»⁵⁶⁰. Престолы, например, Серафимы и Херувимы поучаются непосредственно от Бога, как высшие из всех и ближайшие к Богу, а потом они поучают и прочие чины, и, таким образом, по порядку высшие учат низших. Таким образом, согласно Православному исповеданию, высшие Ангелы сообщают всякое ведение и просвещение.

Ангелы служат Богу в Его промыслительной деятельности и в мире чувственном. Поэтому когда «одни из них предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир, быв поставлены для управления стихиями и небесами, миром и всем, что в нем. Каждый из них получил (в заведование) одну какую-либо часть Вселенной или приставлен к чему-либо только одному в мире, как ведомо это было все Устроившему и Распределившему, и все они ведут к одному концу, по мановению Зиждителя всяческих».

Но особым предметом живого участия в Промышлении Божиим о мире являются для Ангелов люди, причем как целые народы и общества, так и отдельные личности. Как видно из упоминаний в книге пророка Даниила об иудейском, еллинском и персидском ангелах-князьях, ко всем народам приставлены Богом особенные Ангелы, которые предстательствуют за них пред Богом и следят за их судьбой, направляя неведомыми средствами и путями к назначенной им Провидением цели. А как можно видеть из примера Церквей, и к каждой Церкви, или пастве, приставлен особый Ангел, который имеет свое невидимое наблюдение над ней и оказывает ей свое благодатное покровительство и содействие. Наконец, в чем, несомненно, убеждают слова Самого Господа об Ангелах (Мф. 18, 10), и каждому из верующих дается Богом особенный Ангел, который становится для каждого постоянным его хранителем и споспешником его спасения. Входя во внутреннее общение с верующими при вступлении его в Христову Церковь, Ангел-Хранитель неотступно присутствует при нем и наблюдает за ним во всю его жизнь, если только не бывает отгоняем со стороны верующего какими-либо нечистыми и враждебными действиями, а вместе с тем, как всегдашний его помощник и споспешник, наставляет его в вере и всяком добре, охраняет от всяких зол его душу и тело, возносит его молитву к Богу и сам о нем предстательствует пред Богом во всех земных нуждах и скорбях, и, наконец, по окончании этой жизни, не оставляет его своей помощью, проводя его душу в неведомую страну вечности.

Б. ПРОМЫСЛ БОЖИЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЗЛЫМ ДУХАМ

1. БЫТИЕ ЗЛЫХ ДУХОВ

Вследствие своего плотского состояния, мы не способны видеть духов злобы, но мы имамы известнейшее пророческое слово, ему же внимающе яко же светилу

сияющую в темном месте (2 Пет. 1, 19), – можем познать своих врагов настолько, чтобы быть в состоянии победить их. Средством для познания духов для нас служит христианское учение, содержащееся в Священном Писании, раскрытое и утвержденное в творениях святых отцов и учителей Церкви.

С учением о диаволе как о действительно существующем, личностном духе мы встречаемся на первых страницах Библии. По свидетельству книги Бытия, диавол, войдя в змия, убедил наших прародителей нарушить заповедь Божию (Быт. 3, 1–19). Что диавол был виновником греха, который погубил весь род человеческий, свидетельствует книга Премудрости Соломона: яко Бог созда человека в неистление и во образе подобия Своего сотвори его, завистию же диаволею смерть вниде в мир (Прем. 2, 23–24). По этой причине диавол называется человекоубийцей от начала (Ин. 8, 44).

О том, что Моисей знал о существовании злых духов, свидетельствует книга Второзакония. Перечисляя беззакония иудеев, Моисей говорит, что они приносили жертвы бесам, а не Богу (Втор. 32, 17), то есть, как поясняет святитель Иоанн Златоуст, приносили жертвы идолам, в которых сидят бесы⁵⁶¹. Диавол поразил праведного Иова гноем лютым от ног до головы (Иов 2, 7); диавол подучил Давида, да исчислит народ израильский (1 Цар. 21, 1). Демон Асмодей убил семь мужей, за которых по очереди была выдаваема Сарра – дочь Рагуила (Тов. 3, 8); злой дух овладел Саулом (1 Цар. 16, 14–15).

С теми же свойствами зависти, хитрости и лукавства изображается злой дух и в книге Царств (3 Цар. 12, 19–23) и в книге пророка Захарии (Зах. 3, 1–2). В первом случае, диавол, чтобы побудить царя Израильского преступить заповедь Божию, обещает сделаться духом лжи в устах пророков, а во втором – клеветет на народ Израильский.

Святой евангелист Иоанн Богослов истину бытия злых духов связывает с пришествием в мир Сына Божия. Творяй грех от диавола есть, яко исперва диавол согрешает. Сего ради явился Сын Божий, да разрушит дела диавола (1 Ин. 3, 8; ср. Мф. 12, 24–29; Иак. 2, 19). Из этих слов следует, что отрицание существования диавола ведет нас к отрицанию тайны падения, а следовательно, и тайны Искупления. В самом деле, зачем Христу было приходить на землю, когда диавола нет? А отрицая тайну Искупления, мы должны отвергнуть и все христианство. А что Господь Иисус Христос приходил на землю для того, чтобы разрушить дела диавола, свидетельствует вся евангельская история.

«Ваш отец – диавол, – говорит Иисус Христос иудеям, – и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала» (Ин. 8, 44). Христос в притчах и прямо учил о диаволе и его ангелах как о существах действительных, как о злых духах, старающихся вредить людям. Изображая Страшный Суд, Христос говорит, что Сын Человеческий скажет тем, которые по левую сторону: «Идите от Мене, проклятии, во огонь вечный, уготованный диаволу и ангелом его» (Мф. 25, 41).

По словам Христа Спасителя, сатана 18 лет мучил Скорченную женщину (Лк. 13, 11–16); он же просил Господа сеять Апостолов, как пшеницу (Лк. 22, 31); в других местах Евангелия приводятся слова Иисуса Христа о том, что существует целое царство злых духов, что диавол – злобный князь царства сего – имеет своих слуг (Мф. 12, 25–27), что диавол – князь бесовский – есть князь мира сего (Ин. 12, 31).

А как ясно учил Христос о бытии злых духов, когда исцелял бесноватых! Никогда Он не называл беснование естественной болезнью, а всегда признавал виновником ее бесов и изгонял их (Мф. 4, 24; 8, 16. Мк. 1, 34; 7, 29–30). Особенно замечательным является исцеление гадаринского бесноватого. Этот несчастный влачил свою жизнь не в человеческих жилищах, а в гробовых пещерах, бился о камни с пеной на губах, испускал вопли; пробовали сковать его, но он, как веревки, разрывал оковы.

Что это за болезнь? Неверующие скажут: падучая болезнь, нервное расстройство. Очень вероятно, что душевное и телесное расстройства служат удобной почвой для диавола. Но про гадаринского бесноватого нельзя сказать, что он был только нервно расстроен; это видно вот из чего: изгнанные из несчастного бесы просили у Христа дозволения войти в стадо свиней. Христос дозволил, и вот стадо бросилось с крутизны в море (Мф. 8, 28–32). Кто же потопил свиней? Не бесноватый, который сидел у ног Христа, а легион бесов, изгнанных из него.

Подобно Иисусу Христу, и Апостолы учили о зловредности злых духов, о их пагубном влиянии на род человеческий. По их учению, Христос воспринял нашу плоть для того, чтобы Своей смертью лишить власти имеющего державу смерти, то есть диавола (Бвр. 2, 14). Диавол есть лицо действительное, иначе Апостол Иуда не стал бы его изображать спорящим о теле Моисея с Архангелом Гавриилом (Иуд. 1, 9). Апостолы учили, что демоны – духи разумные (Иак. 3, 15), но злые (Деян. 19, 13). Будучи многочисленны, они образуют свое царство, во главе которого стоит сатана (Рим. 16, 20).

Особенно убедительно доказывается бытие злых духов историей православного подвижничества. Святые всю свою жизнь вели жестокую брань с духами злобы и получали над ними власть: «наступать на силу вражию», изгонять бесов из одержимых, избавлять людей от бесовских козней. Еще Тертуллиан писал о христианах ранней Церкви: «Что касается демонов, то мы не только не отвергаем их, но сражаемся с ними, изгоняем из тела человеческого, как это всякому известно»⁵⁶².

Ворование Святой Церкви в бытие злых духов и их зловредную деятельность самым убедительным образом выразилось в ее молитвах и молебных чинах. Так, в 8-й молитве на сон грядущим православный христианин молит Бога: «...избави мя настоящего обстояния бесовскаго... Изми мя от уст пагубнаго змия». В молитве святого Макария: «Спаси мя, яко Бог мой еси и Создатель... Да не убо

похитит мя сатана и похвалится, Слове, еже отторгнуть мя от Твоея руки и ограды».

Церковь научает молиться Ангелу-Хранителю, дабы он не дал «места лукавому демону обладати... насильством смертного сего телесе».

В чине Святого Крещения от восприемников требуется, дабы они за крещаемого отреклись «от диавола, и всех дел его, и всея гордыни его». Возможность же существования бесноватых как действительно одержимых злыми духами Церковь признает тем, что имеет особый чин: «О избавлении от духов нечистых».

Итак, Священное Писание ясно учит, что диавол есть лицо действительно существующее. Поэтому, как говорит праведный Иоанн Кронштадтский, «упорное неверие в бытие злых духов есть настоящее беснование, ибо идет наперекор Божественному Откровению; отрицающий злого духа человек уже поглощен диаволом (1 Пет. 5, 8) и, сидя в тьме и сени смертной, не в состоянии зреть Солнце Правды»⁵⁶³.

2. ПАДЕНИЕ ЗЛЫХ ДУХОВ

Все бесплотные духи были созданы добрыми, предназначенными к добру и возрастанию в святости. С самого начала они имели нужду в озарении и просвещении Божественным светом, который необходим для их мысленного зрения так же, как для наших глаз свет солнца. В их власти было освящаться благодатью Святого Духа через устремление к Богу, Источнику Жизни и Света.

Однако Денница, один из высших начальственных духов, которым были подчинены низшие ангельские лики, назначенные для управления миром, отпал от Всеблагого Бога и увлек за собой в грех бесчисленное множество подчиненных ему духов. Под влиянием гордости он пренебрег своим, хотя и преимущественным, но зависимым от Бога положением, равно как и порученным ему от Бога служением. Он восстал против Творца, возмечтав стать равным Богу, но был низринут с Неба. Удалившись от Бога, он, вместе с тем, удалился от истинного света и добра и ниспал в область тьмы и бездну зла.

С тех пор местопребыванием диавола сделалась та бездна, которая отделяет наш мир от мира святых Ангелов и обителей райа. Эта промежуточная поднебесная область иногда называется в Писании «воздухом». Так, в книге Иова диавол сам свидетельствует, что он обошел всю землю и протек поднебесную (Иов 1, 7; 2, 2). О пребывании падших духов в воздухе говорит Апостол Павел: «Несъ наша брань к крови и плоти, но к началом и властем, и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным» (Еф. 6, 12). Святитель Афанасий Великий пишет: «Диавол – враг нашего рода, ниспав с Неба, блуждает в пространстве этого нижнего воздуха, где, – начальствуя над другими демонами, соделавшимися непокорством и гордостью подобными ему, – при содействии их

обольщает человека привидениями и старается воспрепятствовать тем, которые стремятся горе», о чем Апостол Павел говорит: «По князю власти воздушные, духа, иже ныне действует, в сынех противления»564(Еф. 2, 2) . В толковании на псалом 41 святитель Иоанн Златоуст говорит: «Сколько демонов носится в этом воздухе? Сколько противных властей? Если б только позволил им Бог показать нам их страшный и отвратительный образ, то мы подверглись бы умопомешательству»565. А преподобный Антоний Великий говорит прямо, что «демоны носятся в воздухе»566. Если же злые духи наполняют воздух, то отсюда ясно, что они со всех сторон окружают нас. Вот как об этом говорит Преосвященный Феофан Затворник: «Обыкновенный образ перевода и понимания слова «поднебесный» означает, что духи летают в воздухе, и как воздух обнимает нас повсюду, так повсюду окружают нас и духи злобы и непрестанно приступают к нам, как комары в сыром месте»567.

Носясь в воздухе, бесы нисходят на землю, что ясно видно из Евангелия, которое повествует о различных действиях демонов на земле. Демоны могут входить в человека и в животных (Лк. 8, 29, 33). Они могут обитать и в воде. Православная Церковь ежегодно, в день Богоявления Господня, в своих «молитвах на освящение воды» просит Господа Бога об изгнании из воды демонов.

По ниспадении злых духов с Неба в область поднебесную или воздушную (Еф. 2, 2; 6, 12) для них стал вовсе недоступен мир небожителей, и потому все их злостное внимание исключительно обращено на близкую к ним землю, с тем, чтобы здесь – между людьми – сеять зло. Зло, таким образом, составляет насущную потребность диавола, который ни о чем ином не мыслит и ни в чем не находит успокоения или наслаждения, кроме зла. Царство добра, как Царство Божие, ненавистно и недоступно ему, потому-то он старается разрушить дело Божие на земле. По словам Спасителя, диавол – враг Его, ибо на том поле, где Господь посеял пшеницу, диавол посеял плевелы (Мф. 13, 24–25).

3. ИСКАЖЕНИЕ ПРИРОДЫ ПАДШИХ ДУХОВ

Какими же свойствами обладают злые духи? Священное Писание указывает, что злые духи имеют ум и волю (2 Кор. 2, 11). Они знают о существовании Бога, и это внушает им страх. «Ты веруеши, яко Бог един есть... и беси веруют и трепещут», – пишет Апостол Иаков (2, 19).

Знают злые ангелы, конечно, и самих себя, потому что если дух человека знает, что в человеке (1 Кор. 2, 2), то, конечно, то же можно сказать и о злых духах. Известно злым духам и состояние нынешнего мира, как об этом говорится в книге Иова. Диавол, обойдя землю, поведал Господу о наблюдениях за людьми, и Господь не опроверг его слов как ложных (Иов 1–4). Знают падшие духи и нечто из будущего, которое происходит от определенных и неизменяемых причин. Будущее отчасти им известно из Откровения Божия, а также из наблюдения за характером и поведением людей. Бесы пронырливы и мгновенно

перемещаются в пространстве, поэтому, чтобы обольстить человека, могут сообщать о каких-либо событиях, недавно происшедших.

Однажды демон явился святому Андрею и предсказал о нравственном расстройстве христиан в последние дни. «В те времена, – говорил демон, – человеки будут злее меня и малые дети превзойдут стариков лукавством. Тогда я не буду учить людей ничему, они сами будут исполнять волю мою». Святой Андрей спросил: «Как это ты знаешь, ведь демон ничего не знает по предведению». На это демон отвечал: «Умнейший отец наш – сатана, пребывая в аде, гадательствует о всем посредством волхвования и передает нам».

Но имея ум, злые духи настолько исказили его, что вместо основного качества высокого ума – стремления к истине, – главной чертой его сделали ненависть к истине, по этой причине диавол называется в Евангелии отцом лжи (Ин. 8, 44), а в Апокалипсисе – клеветником (12, 9). Воля демонов, закосневшая во зле, конечно, теперь может направлять их деятельность только к злу, но и демоны имеют некоторую свободу, потому что могут из многих зол выбирать одно. Вместо любви, существо диавола исполнилось непримиримой враждой и завистью к Богу и Его творениям. В нем мы имеем врага постоянного, поэтому Апостол Павел советует христианам облечься во всеоружие для борьбы с диаволом (Еф. 6, 12–17).

Преподобный Исаак Сирийский пишет: «Демоны, хотя и крайне нечисты, однако же в чинах своих не сокрыты друг от друга, но не видят других чинов (ангельских), которые выше их». Он отмечает также, что «демоны вовсе не имеют силы приводить в нас в движение естественные помыслы ума. ...Но святые Ангелы обладают этим, то есть могут и приводить в движение, и просвещать помыслы; тогда как демоны суть властители и творцы ложных мыслей – исчадий тьмы; потому что от светоносных приемлется свет, а от потемненных – тьма». В. Лосский отмечает, что в православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных воздействий, оказываемых духами злобы на душу человека. Это «помыслы», или образы, поднимающиеся из низших областей души, из подсознания, затем – «прилог», не то чтобы «искушение», а наличие посторонней мысли, пришедшей извне и введенной враждебной волей в сознание. «Это не грех, – говорит Марк Подвижник, – но свидетельство нашей свободы». Грех начинается лишь при «сочетании», при прикреплении ума к привходящей мысли или образу, или, вернее, он – некоторый интерес или внимание, указывающее уже на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилием, овладевающим человеком извне.

Воля падших духов направлена постоянно против Бога, на делание зла творениям Божиим и прежде всего – человеку. Преподобный Серафим Саровский говорил о демонах: «Они гнусны, их сознательное противление благодати обратило их в ангелов тьмы, в невообразимые чудовища. Но, будучи

по природе ангелами, они обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог бы уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бы бессильной их ненависть против Божия творения; но они пытаются погубить тварь изнутри, склоняя человеческую свободу ко злу»568.

Для злых духов никакое исправление воли, никакое покаяние невозможны. Гордость и обдуманное, бесповоротное упорство в противлении Богу влекут их все дальше и дальше, они отпадают от Бога в страну мрака, зла и духовной смерти, где нет места для раскаяния.

Свидетельством тому, что диавол вместе с другими падшими духами действительно не обнаруживает никаких признаков раскаяния, служат его непрерывно продолжающиеся пагубные действия в мире. Искусив первых людей, он через грех и смерть проложил путь к своему господству в мире. Он распростер свою власть над людьми древнего мира, злых и порочных возвеличивая, а добрых и благочестивых преследуя и доводя даже до смерти. Но особенно же враждебную и губительную для людей силу проявил он в язычестве и идолопоклонстве, которое было его делом и которое послужило для него самым важным и пригодным орудием к распространению лжи и обмана, заблуждений и пороков. Не прекратилась также и не прекращается его смертоносная деятельность на земле и с установлением здесь благодатного царства Христова, потому что и после этого он продолжает властвовать над остающимися вне этого царства, всецело поработав себе их души, а иногда овладевая самими их телами. Кроме того, он непрестанно вторгается и внутрь самого царства Христова, всячески стараясь наносить ему ущерб, для чего неустанно ведет хотя невидимую и неуловимую, тем не менее самую упорную и опасную борьбу как со слабейшими, так, в особенности, с более сильными в вере и благочестии – борьбу, нередко оканчивающуюся если не полной гибелью, то чувствительными поражениями последних.

Господь попускает проявиться злой воле демонов, так как Он не нарушает свободы ни одного из разумных существ. Вместе с тем, Он всегда ограничивает пагубные действия духа злобы, направляя их к благу людей. Тогда как после обольщения прародителей диавол все более и более распространял свою власть и господство над людьми, Господь, со Своей стороны, подготовил все к тому, чтобы совершенно поколебать и ниспровергнуть эту власть, что и было совершено пришедшим на землю Сыном Божиим, Который, разрушив царство диавола, основал Свою Святую Церковь. Истинно верующим Он даровал силу противиться духам злобы и господствовать над ними. «Что Христос родился для сокрушения демонов, – писал святой Иустин, обращаясь к язычникам, – это и теперь вы можете узнать из того, что происходит перед вашими глазами. Ибо многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами и во всем мире, и в нашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате... тем побеждают и изгоняют демонов, овладевших людьми»569.

Правда, дух злобы никогда не перестает нападать на верующих во Христа. Ведя с ними постоянную и ожесточенную брань, он, однако, никогда не насилует человеческой свободы, прибегая к чарующим обольщениям и лукавым советам и убеждениям. Потому с помощью благодати Божией христианин может с успехом отражать все вражьи нападения через сердечное призывание имени Иисусова, крестное знамение, от которого трепещут демоны. При упорной бесовской брани бывают необходимы молитва и пост, которые поддерживают и подкрепляют силы души, а также духовное бодрствование (борьба с греховными помыслами), при котором духовному борцу легче бывает подметить все искусительные диавольские ухищрения и вовремя их отразить.

Искушения диавольские Господь попускает, во-первых, для посрамления же и уничижения диавола и, во-вторых, для испытания и укрепления воли в добре своих последователей. Подвижники в борьбе с бесовскими искушениями приобретают духовную опытность, познают свои духовные недуги и, врачую их, совершенствуются в добре. «Человеколюбец Бог, – пишет святитель Василий Великий, – употребляет жестокость демонов к нашему уврачеванию, подобно тому, как мудрый врач употребляет яд ехидны к излечению больных». Златоуст же по этому случаю говорит следующее: «Если кто спросит, почему Бог не уничтожил древнего искусителя, мы ответим, что это Он сделал не по чему-либо иному, как по великой попечительности о нас. Ибо если бы лукавый овладевал нами насильно, то тогда бы этот вопрос имел некоторую основательность. Но так как он не имеет такой силы, а может только к себе склонять нас, тогда как мы можем и не склоняться, то для чего ты устраняешь повод к заслугам и отвергаешь средство к достижению венцов?.. Бог для того оставил диавола, чтобы те, которые уже побеждены им, низложили его самого, а доблестные имели случай к обнаружению своей (твердой) воли... Диавол зол для себя, а не для нас: потому что, если мы захотим, можем приобрести чрез него много и добра, конечно, против его воли и желания, в чем и открывается особенное чудо и необычайно великое человеколюбие Божие... Когда лукавый устрашает и смущает нас, себя тогда мы вразумляемся, тогда познаем самих себя и тогда с большим усердием прибегаем к Богу». По святому Иустину, Бог ради христиан «медлит произвести смешение и разрушение Вселенной, так, чтобы не было уже более злых ангелов или демонов», конец пагубной деятельности которых будет окончательным осуждением злых духов на вечные адские мучения.

Символические книги

Во второй половине XVI века протестанты, отколовшись от римо-католиков, начали делиться на множество ветвей и ощутили потребность сформулировать свою новую веру в виде какого-либо исповедания, которое могло бы как-то их объединить. В свою очередь, римо-католики, во многом отступив от древнего церковного предания, также нуждались в новом изложении своего вероучения.

Таким образом, на Западе появляется множество протестантских и римокатолических вероизложений, или «символических книг».

Православная Церковь не имела внутренних причин для составления подобных исповеданий. Но поскольку Восточная Церковь была втянута в богословскую полемику между протестантами и католиками, то православные богословы, с целью ограждения Православия от западных идей, также начали составлять пространные вероизложения, которые по аналогии с западными исповеданиями получили название «символических книг». В результате столкновения с инославным миром, в то время уже находившимся под влиянием латинской схоластики, православное богословие, по словам архиепископа Василия (Кривошеина), «вооружилось западным схоластическим богословским оружием... что ...в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только несвойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей»⁵⁷⁰. Это нашло отражение в символических книгах, получивших распространение в Русской Православной Церкви.

У нас достаточно известны две символические книги. Первая – «Православное исповедание Соборной Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» – составлена митрополитом Киевским Петром (Могилой). Она написана после осуждения на Константинопольском Соборе 1638 года бывшего Патриарха Константинопольского Кирилла Лукариса и его «Исповедания» веры (сочинения, написанного в кальвинистском духе). В 1640 году митрополит Петр представил свое «Исповедание» на обсуждение Собора в Киеве. Уже здесь возникли разногласия, в частности, по вопросам о загробной участи душ, о происхождении душ, о времени преложения Святых Даров. В 1642 году «Исповедание» подверглось критике на архиерейском совещании в Яссах. Экзарх Константинопольского Патриарха Мелетий Серит предложил внести ряд существенных поправок. Вместо этого митрополит Петр в 1645 году издал «Малый катехизис», где не все замечания Серита были учтены. «Православное Исповедание» было издано только в 1667 году в Голландии и вторично, в латинском переводе, в Лейпциге – в 1695 году. С этого издания был сделан славяно-русский перевод и напечатан в Москве, по благословению Патриарха Адриана, в 1696 году. «Не подлежит никакому сомнению, – пишет протоиерей Георгий Флоровский, – что «Исповедание» составлено по латинским книгам и схемам... (Оно) есть только как бы «приспособление», или «адаптация», латинского материала и изложения»⁵⁷¹. По своему содержанию оно в основном, конечно, выдержано в православном духе. Здесь отвергаются отдельные римские учения. Например, о главенстве папы и о «филиокве». Однако исповедание в латинском духе учит о «пресуществлении» и о «неизгладимости печати священства», о творении Богом души при зачатии человека⁵⁷².

Второй книгой является «Послание Патриархов Православно-кафолической Церкви о православной вере». Оно было составлено Иерусалимским Патриархом Досифеем против того же Кирилла Лукариса. Послание было одобрено

архиерейским совещанием в Иерусалиме в 1672 году. Более широкое признание оно получило в 1725 году, когда на Константинопольском Соборе было вновь одобрено четырьмя восточными Патриархами и через Россию было послано христианам Великобритании как изложение православной веры. В 1838 году оно было издано на русском языке.

По своему содержанию «Послание» в целом православно, но по форме изложения и во многих частных вопросах носит латинский характер. Оно, например, учит о трех видах благодати, о «пресуществлении», о разделении Церкви на небесную и воинствующую, о «сверхрабском» поклонении Божией Матери, разделяет заповеди на евангельские и церковные и запрещает мирянам чтение Священного Писания⁵⁷³.

Таким образом, два вышеуказанных вероизложения не могут иметь непреходящего общецерковного значения. Их следует отнести к историческим памятникам догматического характера.

Митрополит Московский Макарий (Булгаков) причисляет к символическим книгам и «Пространный православный катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви» митрополита Московского Филарета. «Катехизис» издавался в трех редакциях: в 1823–1824, в 1827–1828 и в 1839 годах, и в последней редакции, по настоянию обер-прокурора Протасова, подвергся переработке в сторону большей «латинизации» и согласования с «Исповеданиями» митрополита Петра (Могилы) и Патриарха Досифея. В нем употребляется термин «пресуществление» (Святых Даров), хотя истолковывается в православном духе; в юридических терминах изложено учение о спасении – в понятиях «бесконечной цены и достоинства» Крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия». Тем не менее, по своему богословскому уровню «Катехизис», безусловно, выше двух уже указанных «Исповеданий». Он написан ясным языком, в вопросоответной форме. На Востоке он неизвестен⁵⁷⁴.

РАЗЛИЧИЯ ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ ТРИАДОЛОГИИ

Западные отцы в своем изложении троичного догмата чаще всего отправлялись от единой Божественной природы, чтобы прийти к Лицам, тогда как греческие отцы шли противоположным путем – от Трех Лиц к единой Природе, в соответствии со Священным Писанием и крещальной формулой. Впрочем, по мысли В. Лосского, оба подхода были правомерны до тех пор, пока не нарушалось равновесие между Лицами и Природой. Если Восток мог уклониться в тритеизм, то Западу грозила опасность дать перевес Природе над Лицами. Действительно, в латинском учении об исхождении Святого Духа от Отца и Сына греки увидели тенденцию подчеркнуть единство Природы в ущерб различию Лиц. В умозрении Западной Церкви Отец и Сын изводят Духа Святого, в силу единства Природы, а Дух Святой является «связью между Отцом

и Сыном»⁵⁷⁵, в результате чего теряется ясность учения об Ипостасях Святой Троицы.

Утверждение, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, получило распространение на Западе из учения Блаженного Августина (IV в.), а официально было принято и введено Римом в Символ веры в XI веке (Добавление «и Сына» на латинском языке звучит как *filioque*). В своем трактате «О Троице» Блаженный Августин пишет, что Святой Дух исходит не только от Отца, как Своей Первопричины, но «также и от Сына. Но эту привилегию дает Сыну опять-таки Отец: Сын никогда не существовал без нее, но Отец даровал Сыну все, что Он Ему дал, при рождении. Итак, Он родился таким образом, что общий Им дар исходит также от Сына, и Дух Святой есть Дух Обоих Других Лиц»⁵⁷⁶. В другом месте он пишет о послании Святого Духа в мир: «Если дар имеет источником дарующего, то следует признать, что Отец и Сын являются Источниками Духа: не два Источника, но Один в отношении Духа Святого, так же, как Отец и Сын – Один Бог относительно творения»⁵⁷⁷.

Таким образом, послание Святого Духа Сыном достаточно для Блаженного Августина, чтобы утверждать исхождение Святого Духа от Отца и Сына, а чтобы при этом сохранить единство Божества, говорится, что Святой Дух исходит от Обоих, в силу единства Божественной Сущности Отца и Сына.

Ошибка латинян в данном случае состоит в том, что они игнорируют то очевидное положение, что «изведение» (Святого Духа) есть свойство не Природы самой по себе, а отличительное свойство Ипостаси Отца. (В противном случае Святой Дух как единосущный Отцу и Сыну исходил бы и от Самого Себя, что, в свою очередь, привело бы к слиянию Ипостасей Отца и Духа). Утверждение Отца и Сына единым началом личного бытия Святого Духа нарушает единоначалие Отца и смешивает Ипостаси Отца и Сына. Характеризуя *filioque* как ересь, святой Фотий, Патриарх Константинопольский (IX в.), пишет: если принять это учение, «то имя Отец теряет свой смысл и становится пустым. Характеризующее Его (Отца) свойство (изводить Святой Дух) уже не принадлежит Ему, и две Божественные Ипостаси смешиваются в одно Лицо. И вот возрождается Савеллий или скорее некое новое полусавеллианское чудовище»⁵⁷⁸. В другом месте он пишет: «Отец есть начало исходящих от Него Лиц не в силу Своей Природы, а в силу Своей Ипостаси»⁵⁷⁹ – и строит следующий силлогизм: в Боге Сущность – достояние всех Трех Лиц, и общее между Ними только то, что относится к Сущности. Наоборот, личные свойства непередаваемы Другому Лицу. Итак, ничто не может принадлежать сообща только двум Лицам (Отцу и Сыну), исключая Третье⁵⁸⁰.

Как уже говорилось, Православие исповедует два различных образа бытия Святой Троицы: бытие Трех Лиц в Сущности и Их проявление в энергии (в икономии). Отец предвечно рождает Сына и изводит Святого Духа. Рождение и исхождение совершаются вечно и независимо одно от другого. В энергии же Бог

действует иным образом: всякое волевое действие Святой Троицы простирается от Отца через Сына и завершается Духом Святым. По мнению святителя Григория Паламы, упорство Запада в учении о *filioque* вытекает из нечувствия различия между Сущностью и энергией Бога. Так, Блаженный Августин считает, что «все, что бы в Боге ни было, есть Сущность»581. Латиняне, как и Варлаам (противник святого Григория Паламы), считают энергию Троицы тварной и, таким образом, отождествляют Бога с Его Сущностью. По этому поводу святитель Григорий Палама пишет: «Когда Бог говорил с Моисеем, Он не сказал: «Я есть сущность», – но: Я есть Сущий (Исх. 3, 14); итак, Бога нельзя отождествлять с одной Его Сущностью, Он присутствует еще в Своих энергиях»582. Неразличение Сущности и энергии приводит к тому, что Святой Дух в римо-католицизме трактуется как любовь между Отцом и Сыном, между Богом и людьми. Блаженному Августину принадлежат следующие слова: «Бог-Любовь есть Дух Святой... Именно на Духа указывает этот текст: «Бог есть любовь»... Дух есть та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын... Дух Святой, когда дается человеку, зажигает его любовь к Богу и ближнему, Сам будучи любовью. Действительно, в самом человеке нет того свойства, которым он мог бы любить Бога, если он от Бога же его не получит»583. Любовь, согласно православному учению, – общая энергия Святой Троицы, поэтому Святой Дух теряет ипостасный облик, если Его отождествлять с любовью, как это делает Блаженный Августин. Святой Дух становится в таком случае только проявлением общей Сущности Отца и Сына.

Римо-католики заменили апостольское и святоотеческое понимание благодати как нетварной учением о «сверхъестественных» тварных элементах584. Так, по мысли Блаженного Августина, купина, слава, свет, облако, Ангел, огненные языки Пятидесятницы являются тварными символами, которые зарождаются с целью сообщить Откровение, а затем перестают существовать. Западная Церковь считает благодать следствием Божественной Причины, подобным акту творения585. Протоиерей И. Романидис пишет, что как «ересь *filioque* столь же вредна, как арианство», так как она сводит огненные языки Пятидесятницы к тварному бытию так же, как Арий свел Ангела Славы (Сына) к тварному Логосу. Если бы Арию и латинянам была дарована благодать Пятидесятницы, как святым отцам, то они бы знали по своему собственному опыту, что и Логос, и огненные языки – не твари, что Логос – несотворенная Ипостась, а языки – нетварные энергии Святой Троицы586.

Католики признают лишь один порядок жизни Святой Троицы, а именно: Дух Святой и исходит, и посылается в мир от Отца и Сына как от единого начала. Так они полагают, что дуновением и словами: «Примите Духа Святого» (Ин. 20, 22) – Христос изводит Святого Духа. По учению Православной Церкви, дуновение Христа на Апостолов показывает не вечное исхождение Духа от Сына, но единство энергии Трех Ипостасей, которая подается от Отца Сыном в Духе Святом.

Само действие «послания» присуще всем Трем Ипостасям. Не только Сын посылает Духа (Ин. 20, 22), но и Отец, и Дух посылают Сына в мир (Лк. 4, 18; Ин. 3, 17). Таким образом, «послание» нетождественно «происхождению», иначе по аналогии необходимо признать, что Сын рождается от Отца и Духа как посылаемый Обоими.

Подтверждение своему учению римо-католики пытаются найти также в следующих словах Спасителя о Святом Духе: «Он... от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 14). При этом игнорируются последующие слова: «Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 15). Очевидно, что в Евангелии речь идет о природном единстве Отца, Сына и Святого Духа, в силу чего дары, ниспосылаемые через Святого Духа, принадлежат и Сыну.

На вопрос латинян: «почему Святой Дух именуется «Духом Сына» и «Умом Христовым»? – святитель Григорий Палама отвечает: потому что Дух в Сыне природно почивает и через Сына открывается, хотя предвечно исходит только от Отца⁵⁸⁷. Духа мы именуем Духом Сына, но что Он и от Сына, этого не говорим, – пишет святой Иоанн Дамаскин⁵⁸⁸.

Filioque искажает самые основы православной веры. Оно, по мнению В. Лосского, является «первопричиной» разделения Востока и Запада; остальные вероучительные разногласия – только его последствия»⁵⁸⁹. Отношение Восточной Церкви к filioque в период острой конфронтации с римо-католиками было выражено в Окружном Послании Восточных Патриархов 1848 года: «... Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь... ныне вновь возвещает соборне, что сие нововводное мнение, будто Дух Святой исходит от Отца и Сына, есть сущая ересь и последователи его, кто бы они ни были, – еретики. Составляющиеся из них общества суть общества еретические, и всякое духовное богослужebное общение с ними православных чад Соборной Церкви – беззаконие»⁵⁹⁰.

Введение filioque имело серьезные последствия для духовной жизни римо-католиков, оно замутило чистоту их представлений о Боге: «Обыкновенный западный христианин не понимает троичности. Он верит в человека Иисуса, Который принес нам избавление от грехов, и в Духа Святого, Который есть «источник радости и счастья», но зачем нужны три Ипостаси и т.д., он не понимает. Отсутствие Троичного богословия или недоверие к нему приводят к деизму, к обобщенно-философскому подходу к Богу, а при этом смазывается, затуманивается смысл личной встречи с Богом и смысл нашего спасения»⁵⁹¹. Если на Востоке Дух исповедуется равным Отцу и Сыну, а поэтому в Православии царствует Дух, духовная свобода и созерцание Живого Бога, то на Западе Дух мыслится в подчиненном положении, отсюда другое понимание Таинств, боязнь всего таинственного, рационализация христианства⁵⁹². Можно только молиться о том времени, когда на Западе станут невозможными

формулировки вроде следующей: «Католический догмат покоится на августейшей Троице: Бог – Христос – Церковь»⁵⁹³.

ЛИТЕРАТУРА

ОБЩАЯ

1. Сильвестр (Малеванский), еп. Каневский. Опыт православного догматического богословия. – Киев, 1892. – Т. 1, 2, 3.
2. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.// Богословские труды. – М., 1972. – Сб. 8. – С. 9–128. Переизд.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: Центр «СЭИ», 1991.
3. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Богословские труды. – Мм 1972. – Сб. 8. – С. 129–183. Переизд.: То же // В.Н. Лососий. Очерк мистического богословия... – М., 1991. – С. 200–288.
4. Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк, 1982. Репринт: Вильнюс, 1992.
5. Попов И.В., проф. Конспект лекций по патрологии. – Сергиев Посад, 1916.
6. Флоровский Г.В., протоиерей. Восточные отцы IV века. – Париж, 1931. Переизд.: М., 1992.
7. Флоровский Г.В., протоиерей. Византийские отцы V-VIII веков. – Париж, 1933. Переизд.: М., 1992.
8. Православная Богословская энциклопедия: В 12-ти т. / Под ред. А.П. Лопухина. – Петроград, 1903–1917.
9. Словарь библейского богословия: Пер. с франц. / Под ред. К. Леон-Дюфура. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974.

БОГОСЛОВИЕ, ДОГМАТЫ, СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

1. Св. Григорий Богослов. Слова 20, 27, 32 // Творения. – М., 1889. – Ч. 2–3.
2. Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические- 3-е изд. – Сергиев Посад, 1911. Слова 28, 55, 71, 82, 84.
3. Виктор П. Усвоение догматических истин человеческим сознанием // ЖМП. – 1956. – № 6. – С. 46–56.
4. Лосский В.Н. Вера и богословие // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. – Париж, 1979. – № 101–104. – С. 101–112.

5. Лосский ВН. Предание и предания // ЖМП. –1970. – № 4. – С. 61–75.
6. Лосский В.Н. Формулировки веры и тайна веры // Вестник РЗЕПЭ. – Париж, 1982. – № 109–112. – С. 151–155.
7. Скабалланович М.Н., проф. Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. – 1910. – Т. 3.
8. Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Силуан. – Париж, 1952. Переизд.: М.: Воскресение, 1991.
9. Филарет (Дроздов), митрополит Московский. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. – М., 1858. – Ч. 17. – С. 452–483.
10. Флоровский Г.В., протоиерей. Дом Отчий // Вестник РЗЕПЭ. -Париж, 1982. № 109–112. – С. 177–205.
11. Флоровский Г.В., протоиерей. Богословские отрывки // Вестни: РЗЕПЭ. – Париж, 1981. – № 105–108. – С. 179–197.
12. Флоровский Г.В., протоиерей. Писание и Предание с православно) точки зрения // Вестник РЗЕПЭ. – Париж, 1964. – № 45. – С. 57–63
13. Шаргунов А., священник. Догмат в христианской жизни // Троицке слово. – 1990. – № 3. – С. 14–25.

ИСТОРИЯ ДОГМАТИКИ

1. Василий (Кривошей), архиепископ Брюссельский. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. – М., 1968. -Сб. 4.. – С. 5–36.
2. Глубоковский Н.Н., проф. Русская богословская наука в & историческом развитии и новейшем состоянии. – Варшава, 1928. Переизд.: М., 1992.
3. Епифанович СЛ., проф. Преподобный Максим Исповедник і византийское богословие. – Киев, 1915.
4. Петр (Л'Юилье), архимандрит. Замечания о Символе веры // Ж МП. –1969. – № 1. – С. 75–79; № 2. – С. 64–69; № 3. – С. 65–71.
5. Чельцов М.В., проф. Древние формы православного Символа веры. – Спб., 1869.
6. Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – 3-изд. – Париж, 1983. – Переизд.: Вильнюс, 1991.

ВОПРОС О ПУТЯХ БОГОПОЗНАНИЯ

1. Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя // Творения святых отцов в русском переводе. – М., 1861. – Т. 37. Ч. 1.
2. Св. Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии // Г.М Прохоров.

Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. -Л.: Наука, 1987. – С. 159–179. То же // Мистическое богословие: Сб. -Киев: Путь к истине, 1991. – С. 3–10.

3. Св. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию // Творения. – М.: Мартис, 1993. – Кн. 2.

4. Глаголев С, проф. Сверхъестественное и естественное богопознание вне истинной Церкви. – Харьков, 1900.

5. Зарин С, проф. Аскетизм. – Спб., 1907. – Т. 1. Кн. 2. – Гл. 3, 4.

6. Гречулевич В., священник. Человеческий разум и Божественно Откровение // Странник. – 1860.

7. Иустин (Попович), иеромонах. Пути богопознания. – Белград 1978. – На серб. яз.

8. О путях богопознания // ЖМП. – 1963. – № 8. Подпись: И.К.

9. Сарычев В.Д., проф. Святоотеческое учение о богопознании /, Богословские труды. – М., 1963. – Сб. 3. – С. 34–63.

10. Нравственные условия богопознания. – М., 1911.

СУЩНОСТЬ И ЭНЕРГИИ БОГА. БОЖЕСТВЕННЫЕ ИМЕНА

1. Св. Василий Великий. Три книги против Евномия // Творения. – 4-е изд. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1900. – Ч. 3.

2. Св. Василий Великий. Письмо (к Амфилохию) № 234 // Творения. – Спб.: Изд. П. Сойкина, 1911. – Ч. 3. – С. 283

3. Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. шум. Геннадия! (Эйкаловича). – Буэнос-Айрес, 1957. То же / Пер. свящ. Л. Лутковского /, Мистическое богословие: Сб. – Киев: Путь к истине, 1991. – С. 13–92

4. Василий (Кривошей), архиепископ Брюссельский. Проблема непознаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Вестник РЗЕПЭ. – Париж, 1968. – № 61. – С. 48–55.

5. Вениаминов В. О жизни и богословском наследии святителя Григория Паламы // ЖМП. – 1964. – № 10.

6. Лосский В.Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // ЖМП. – 1968. – № 9. – С. 61–67.

7. Лосский В.Н. Паламитский синтез // Богословские труды. – М., 1972. – Сб. 8. – С. 195–204.

8. Лосский В.Н. Каппадокийцы // Богословские труды. – М., 1984. – Сб. 25. – С. 161 – 168.

9. Флоровский Г.В., протоиерей. Тварь и тварность. – Б.м., б.г. – (Собр. соч.; Т.

3). – Машинопись (МДА).

ВОПРОС О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

1. Св. Афанасий Великий. Три слова на ариан // Творения. – М., 1852. – Ч. 2.
2. Св. Афанасий Великий. Четыре письма «К Серапиону, епископу Тмуисскому, о Духе Святом» // Творения. – 2-е изд. – Сергиев Посад: Изд ТСЛ, 1903. – Ч. 3.
3. Св. Василий Великий. Три книги против Бвномия о Святом Духе // Творения. – 4-е изд. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1900. – Ч. 3.
4. Св. Василий Великий. Письмо брату Григорию (о троичной терминологии) // Творения. – Спб.: Изд. П. Сойкина, 1911. – Ч. 3.
5. Св. Григорий Богослов. Пять слов о богословии (27–31); Слова 38, 39 и 40 // Творения. – 3-е изд. – М., 1889. – Ч. 3.
6. Св. Григорий Нисский. 12 книг против Бвномия. Послание «К Авклавию о том, что не три Бога». «Слово о Духе Святом», «Против македонян духоборов». Слово против Ария и Савеллия (не принадлежащее ему) // Творения. – М., 1863–65. – Ч. 5–7.
7. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – Репринт: М.: Ростов-на-Дону, 1992. Переизд.: М.: Центр по изуч. религий, 1992.
8. Болотов В.В., проф. Лекции по истории древней Церкви. – Спб., 1907. – Т. 2; 1918. – Т. 4. Репринт: М., 1994.
9. Иларион (ван Эпенхойвен), монах. Царский путь Православной Церкви – исповедание Святой Троицы // Вестник РЗЕПЭ. – Париж, 1982. – № 109–112. – С. 243–285.
10. Спасский А.А., проф. История догматических движений. – Сергиев Посад, 1906.
11. Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Слово в Великий Пяток // Слова и речи. – М., 1873. – Т. 1.

ВОПРОС ОБ ИСХОЖДЕНИИ СВЯТОГО ДУХА

1. Амвросий (Погодин), архимандрит. Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния. – Нью-Йорк; Джорданвилль, 1963. – Гл. 4.
2. Амфилохий (Радович), архимандрит. «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы: Пер. с греч. – Фессалоники, 1973. – Машинопись (МДА). – Глава из кн.: «Тайна Святой Троицы по святому Григорию Паламе».
3. Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
4. Плакид (Дезей), архимандрит. Блаженный Августин и «Филиокве» // Вестник РЗЕПЭ. – 1982. – № 109–112. – С. 206–223.

5. Романидис Иоанн, протоиерей. Филиокве // Вестник РЗЕПЭ. – Париж, 1975. – № 89–90.

6. Лосский В.Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Святой Троице // ЖМП. – 1973. – № 9. – С. 62

БОГ – ТВОРЕЦ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ МИРА

1. Св. Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни // Добротолюбие. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1992. – Т. 1. – С. 17–152.

2. Св. Афанасий Великий. Беседы на псалмы // Творения. – 2-е изд. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1903. – Т. 4.

3. Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1991. – Т. 1. – С. 1–175.

4. Св. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Творения. – М., 1993. – Т. 4. – С. 142–162.

5. Св. Григорий Нисский. О Шестодневе. Об устройении человека // Творения святых отцов в русском переводе... – М., 1861. – Т. 37. Кн. 1.

6. Св. Григорий Палама. Гомилия 16. О Домостроительстве Воплощения Господа нашего Иисуса Христа // Беседы. – М.: Паломник, 1993. – Т. 1. – С. 153–174.

7. Св. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. – Спб., 1855.

8. Св. Епифаний Кипрский. Против ересей // Творения святых отцов... – М., 1863–1872. – Т. 42, 44, 46, 48.

9. Св. Ефрем Сирин. Толкование на Книгу Бытия // Творения святых отцов... – М., 1853. – Кн. 4.

10. Св. Игнатий, еп. Кавказский (Брянчанинов). Слово о смерти // Сочинения. – М.: Правило веры, 1993. – Т. 3. – Репринт.

11. Св. Игнатий, еп. Кавказский (Брянчанинов). Слово о человеке // Богословские труды. – М., 1989. – Сб. 29. – С. 284–320.

12. Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1993. – Репринт.

13. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия // Творения. – СПб., 1898. – Т. 4. Переизд.: М., 1993.

14. Св. Иустин Мученик. Апология / Пер. П. Преображенского // Раннехристианские отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. – §271–344. – Репринт.

15. Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайно-водственные. – М.: Синод, б-ка, 1991. – Репринт.

16. Св. Макарий Египетский. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1992. – Т. 1. – С. 153–266. – Репринт.
17. Св. Максим Исповедник. О любви. В четырех сотнях. – Переизд. – Спб., 1991.
18. Феодорит Киррский. Толкование на Книгу Бытия // Творения. – 2-е изд. – Сергиев Посад: Изд. ТСЛ, 1906. – Ч. 1.
19. Зандер Л.А. Бог и мир. – Париж, 1848. – Ч. 1,2.
20. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – Париж, 1950.
21. Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1978. – Т. 2; 1986. – Т. 5.
22. Павлович А. Библейская космогония // Странник. – 1898. – № 8–10.
23. Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении. – Новосибирск; Рига, 1993. – Репринт.
24. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Сост. Митр. Филарет (Дроздов). – М.: Синод, тип., 1913.
25. Св. Феофил Антиохийский. К Автолику (послание) 2-е / Пер. П. Преображенского // Раннехристианские отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. – С. 468–500.

* * *

551

В XVII в. на Западе получило распространение религиозно-философское воззрение, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в его жизни какого-либо участия и не вмешивается в ход истории и законы природы. Деисты выступили с идеей естественной религии, религии разума, противопоставив ее религии Откровения.

552

Св. Иоанн Дамаскин. Точное наложение... Кн. 2. Гл. XXIX.

553

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XXIX.

554

Св. Василий Великий. Слово против язычников, п. 42.

555

Афиноген. О воскресении мертвых, п. 18.

556

Св. Феофил Антиохийский. К Автолику. II, п. 17.

557

Св. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Творения. М., 1993. Т. 4. С. 150.

558

Афанасий Великий. Против язычников, п. 7. // Творения. Т. 1. С. 133–134.

559

Св. Василий Великий. О том, что молитву должно предпочитать всему // Творения св. отцов в рус. пер. Ч. 5. С. 338–341.

560

Православное исповедание веры. Ч. I, ответ на вопрос 20.

561

Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. С. 551.

562

Прил. к «Православному обозрению» 1868. Ч. 1. С. 92–93.

563

Из дневника за 1899 год.

564

Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти. С. 214.

565

Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I. С. 722.

566

Св. Иоанн Златоуст. Творения. Ч. 3. С. 231.

567

Св. Феофан Затворник. Толкование на Послание к Ефесянам. С. 412.

568

С. Нилус. Служка Божией Матери и Серафимов // Угодник Божий Серафим. М., 1993. Т. 2. С. 46.

569

Св. Иустин Философ. Апология II. п. 6 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 351.

570

Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви // БТ. М. Сб. 4. С.18.

571

Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С.50.

572

Архиеп. Василий. Цит. соч. С. 21.

573

Архиеп. Василий. Цит. соч. С. 23–24.

574

Архиеп. Василий. Цит. соч. С. 27.

575

В. Лосский. Мистическое богословие. С. 34.

576

Цит. по: Архим. Плакид (Дезей). Блаженный Августин и «филиокве» // Вестник. 1982. № 109–112. С. 210.

577

Цит. по: прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 243.

578

Цит. по: архим. Плакид (Дезей). Указ. соч. С. 219.

579

Цит. по: архим. Плакид (Дезей). Указ. соч. С. 219.

580

Цит. по: архим. Плакид (Дезей). Указ. соч. С. 211

581

Цит. па прот. И. Романидис. Филиокве // Вестник. 1975. №89–90. С. 89–115.

582

Св. Григорий Палама. Триады, III, 2. С. 12.

583

Цит. по: архим. Плакид (Дезей). Указ. соч. С. 211; ср.: Словарь библейского богословия. Стб. 85, 87.

584

В. Лосский. Мистическое богословие. С 49.

585

В. Лосский. Мистическое богословие. С 49.

586

Прот. И. Романидис. Указ. соч. С. 115.

587

Цит. по: архим. Амфилохий (Радович). Указ. соч. С. 175.

588

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. I. Гл. VIII. С. 175.

589

В. Лосский. Мистическое богословие. С. 33.

590

Цит. по: архим. Плакид. Указ. соч. С. 221.

591

Прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 179.

592

Прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 244.

593

Архим. Плакид (Дезей). Цит. соч. С. 222.