19

ПРАВОСЛАВНОЕ ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

СОЧИНЕНІЕ

ФИЛАРЕТА,

АРХІЕПИСКОПА ЧЕРНИГОВСКАГО.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

ЧЕРНИГОВЪ.

Въ типографіи Ильинскаго монастыря.

1865.

ВТ
19

Отъ Кіевскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать позволяется. 15 Мая 1865 года.

Цензоръ, Н. *Щеголевъ.*



766
37

ДЛЯ ЧИТАТЕЛЯ.

Въ прежнее время мнѣнія германскаго раціонализма извѣстны были въ Россіи только по иностраннымъ сочиненіямъ, для людей обязанныхъ званіемъ слѣдить за путями мысли человѣческой. Въ недавнее время эти мнѣнія стали являться и въ русскихъ книгахъ, получаютъ извѣстность въ русскомъ обществѣ. Потому сочиненіе, писанное не безъ вниманія къ такимъ мнѣніямъ, кажется, не лишнее въ нынѣшнее время. «Поверхностное знаніе, сказалъ одинъ великій мыслитель, отдаляетъ насъ отъ религіи, основательное—опять возвращаетъ къ ней». При этомъ убѣжденіи не боятся смотрѣть прямо въ глаза какъ откровенной истинѣ, такъ научнымъ мнѣніямъ.—На сколько удаченъ отчетъ сочинителя въ видѣнномъ, пусть судятъ знающіе. —Когда бы отчетъ его и при недостаткахъ полезенъ былъ кому нибудь въ славу Божію!

ПРАВОСЛАВНОЕ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЕ ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Стран.

§ 1. Понятіе о догматическомъ богословіи, и предметъ его 1
§ 2. Понятіе о догматахъ 1
§ 3. Различіе догматовъ: а) по отношенію къ познанію нашему 7
§ 4. б) По важности ихъ въ составѣ откровенія и для насъ 9
§ 5. Духъ ученія 11
§ 6. Систематическое изложеніе догматики . . 14
§ 7. Методъ изложенія: а) по отношенію къ св. писанію 15
§ 8. б) По отношенію къ ученію церкви . . 21
§ 9. в) По отношенію къ ученію разума . . 24
§ 10. Раздѣленіе ученія 28

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

БОГЪ САМЪ ВЪ СЕБѢ.

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ.

БОГЪ ЕДИНЫЙ ПО СУЩЕСТВУ.

Стран.

§ 11. Содержаніе ученія 31

I.

ПОЗНАНІЕ О БОГѢ ВОЗМОЖНОЕ ДЛЯ ЧЕЛОВѢКА.

§ 12. Происхожденіе и содержаніе вопроса о возможности познаній о Богѣ 32

§ 13. Сколько можемъ знать о Богѣ? . . . 35

§ 14. Изображеніе Бога въ ветхомъ завѣтѣ . . 39

§ 15. Наставленія о Богѣ съ пришествіемъ Сына Божія на землю 43

§ 16. Общее откровен. понятіе о Богѣ предъ взоромъ разума 45

II.

БЫТІЕ БОЖІЕ.

§ 17. Возможность показаній, а не доказательствъ, о бытіи Божіемъ; показанія разума 48

§ 18. Въ частности онтологическое и нравственное показаніе; безбожіе 49

§ 19. Въ какомъ видѣ представляетъ откровеніе истину бытія Божія? 54

§ 20. Какъ судитъ о естественныхъ путяхъ Боговѣдѣнія? 54

§ 21. Показанія самаго откровенія . . . 56

III.

СВОЙСТВА БОЖІИ.

Стран.

§ 22. Связь съ предшествовавшимъ. Что такое свойства сущности Божіей? 58
§ 23. Раздѣленіе свойствъ Божіихъ 61
§ 24. Независимость отъ условій времени: а) самобытность; б) вѣчность; в) неизмѣняемость . . . 63
§ 25. Богъ не зависитъ отъ условій пространственнаго бытія: вездѣприсущъ 68
§ 26. Бытіе безъ пространства и времени—духовность Божія 71
§ 27. Умъ Божій; качества Его 75
§ 28. Всевѣдѣніе Божіе; предметы вѣдѣнія . . 76
§ 29. Образъ вѣдѣнія Божія 81
§ 30. Премудрость Божія 82
§ 31. Воля Божія; предметъ хотѣній ея; ея свойства. 83
§ 32. Свобода воли Божіей 86
§ 33. Всемогущество 89
§ 34. Святость 91
§ 35. Благость Божія 93
§ 36. Правда Божія 96
§ 37. Блаженство Божіе 100

IV.

ЕДИНСТВО СУЩЕСТВА БОЖІЯ.

§ 38. Происхожденіе вопроса о единствѣ существа Божія 102
§ 39. Отвѣтъ разума 102
§ 40. Ученіе откровенія: а) ветхозавѣтнаго . . 108
§ 41. б) Новозавѣтнаго 111

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ.

БОГЪ ТРОИЧНЫЙ ВЪ ЛИЦАХЪ.

Стран

§ 42. Порядокъ, въ какомъ изложено будетъ ученіе о св. Троицѣ 113

I.

УЧЕНІЕ СВЯЩЕН. ПИСАНІЯ О СВ. ТРОИЦѢ.

§ 43. Что могло быть открыто о св. Троицѣ въ в. завѣтѣ? 114

§ 44. Указанія на тайну св. Троицы въ в. завѣтѣ . 115

§ 45. Новозавѣтное ученіе о св. Троицѣ:

а) ученіе евангелія 117

§ 46. б) ученіе апостольскихъ посланій; частное ученіе о божествѣ Бога Отца 119

§ 47. О божествѣ Сына Божія:

а) ученіе самаго Сына Божія . . . 121

§ 48. б) ученіе ап. ев. Іоанна въ евангеліи, въ 1-мъ посланіи и апокалипсисѣ 123

§ 49. Ученіе ап. Павла въ посланіяхъ къ римлянамъ и колоссянамъ 126

§ 50. Къ филиппійцамъ, коринѳянамъ и евреямъ; общее содержаніе ученія Павлова 128

§ 51. Разрѣшеніе недоумѣній о божествѣ Сына Божія. 131

§ 52. Божество Духа св. 133

§ 53. Личное бытіе Сына Божія 135

§ 54. Личное бытіе Духа св. 137

§ 55. Происхожденіе вопроса о личныхъ свойствахъ Отца и Сына и св. Духа 141

§ 56. О личномъ свойствѣ Бога Духа святаго. . 142

§ 57. О личномъ свойствѣ Бога Сына и Бога Отца. 146

§ 58. О единосущіи лицъ Божественныхъ . . 149

II.

ИЗЛОЖЕНІЕ ДОГМАТА О СВ. ТРОИЦѢ ВЪ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ.

Стран.

§ 59. Нужда разсмотрѣть исторію изложенія догмата и раздѣленіе исторіи 151

§ 60. Первый періодъ; ученія несообразныя съ ученіемъ церкви 152

§ 61. Общественное ученіе церкви. . . . 152

§ 62. Ученіе отцевъ церкви:

а) мужей апостольскихъ 155

§ 63. б) во 2-мъ и 3-мъ вѣкахъ: ученіе св. Иринея и подобныхъ ему 157

§ 64. в) Ученіе св. Іустина философа и подобныхъ ему 159

§ 65. Второй періодъ; ученіе Арія; опроверженіе его; раздѣленіе аріанства. Фотинъ и Македоній; опроверженіе ихъ. 163

§ 66. Опредѣленіе догмата точными словами въ 4 вѣкѣ. 166

§ 67. О личныхъ свойствахъ божественныхъ лицъ . 169

§ 68. Въ частности объ исхожденіи Духа св. . . . 170

§ 69. Періодъ третій 179

III.

ОТНОШЕНІЕ ДОГМАТА О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ КЪ УМСТВЕННЫМЪ И НРАВСТВЕННЫМЪ ПОТРЕБНОСТЯМЪ.

§ 70. Догматъ о св. Троицѣ:

а) не противорѣчитъ началамъ разума . . 181

§ 71. Можетъ быть принятъ разумомъ съ убѣжденіемъ. 182

§ 72. Отношеніе догмата къ нравственности . . 188

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

БОГЪ ВЪ ЯВЛЕНІИ ТВАРЯМЪ

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ

БОГЪ—ТВОРЕЦЪ МІРА

Стран

§ 73. Предметъ изслѣдованія 191
§ 74. Главные предметы въ ученіи о Богѣ—Творцѣ міра; ученіе о началѣ міра 193
§ 75. Библейское понятіе о мірѣ . . . . --
§ 76. Начало міра: а) по воззрѣніямъ разума . . 195
§ 77. Сужденіе о самобытномъ мірѣ . . . 197
§ 78. б) ученіе св. писанія о началѣ міра . . 200
§ 79. Особенность ученія о Виновникѣ міра . . 202
§ 80. в) ученіе церкви о началѣ міра . . . 203
§ 81. Значеніе повѣствованія Моисеева о порядкѣ творенія 205
§ 82. Порядокъ творенія и отношеніе творческой силы къ міру образующемуся у Моисея 208
§ 83. Другіе боговдохновенные писатели. . . 211
§ 84. Преданія народовъ о томже 212
§ 85. Недоумѣнія богословскія о космогоніи Моисеевой 214
§ 86. Наука о вещественной природѣ въ отношеніи къ Моисееву образованію міра 216
§ 87. О цѣли міра,—сколько можемъ мы знать о ней? 223
§ 88. Высшее назначеніе міра 224
§ 89. Подчиненныя цѣли міра 226
§ 90. Совершенство міра 228

БОЖІЕ ПРОМЫШЛЕНІЕ О МІРѢ.

§ 91. Предметъ изслѣдованія. 230
§ 92. Кому принадлежитъ промышленіе о мірѣ, по суду разума? 231

Стран

§ 93. Ученіе св. писанія и церкви. . . . 233
§ 94. Дѣйствія промышленія Божія о мірѣ·
а) храненіе бытія и силъ въ мірѣ. . . 234
§ 95. б) управленіе міромъ 237
§ 96. Предметы промыслительной любви Божіей . 239
§ 97. Какимъ образомъ Богъ совершаетъ дѣйствія промышленія о мірѣ? 242
§ 98. Отношеніе Промыслителя къ свободѣ и злу . 244

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ.

БОГЪ ТВОРЕЦЪ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ МІРА БЕЗТѢЛЕСНЫХЪ ДУХОВЪ.

§ 99. Нужда и содержаніе ученія 249
§ 100. Дѣйствительное бытіе ангеловъ . . . 250
§ 101. Сотвореніе ангеловъ 254
§ 102. О богосозданной природѣ ангеловъ по ученію откровенія 257
§ 103. Ученіе церкви 259
§ 104. Число и степени ангеловъ, по ученію св. писанія 261
§ 105. По ученію церкви 265
§ 106. Отношеніе промыслителя къ духамъ; паденіе нѣкоторыхъ духовъ 267
§ 107. Отношеніе добрыхъ ангеловъ къ Богу и человѣку 271
§ 108. Состояніе добрыхъ ангеловъ . . . 274
§ 109. Ученіе церкви объ отношеніи Промыслителя къ добрымъ ангеламъ 273
§ 110. Ученіе св. писанія о состояніи злыхъ ангеловъ: о ихъ силахъ 276
§ 111. О характерѣ духовъ падшихъ . . . 278
§ 112. О дѣйствіяхъ въ отношеніи къ человѣку: на погибель души 279
§ 113. О дѣйствіяхъ на тѣло 281

Стран.

§ 114 О дѣйствіяхъ на внѣшнее благосостояніе человѣка и на видимую природу 283
§ 115. Отношеніе Промыслителя: а къ участи злыхъ духовъ 284
§ 116. б) Къ дѣятельности ихъ 285
§ 117. Ученіе церкви о духахъ злыхъ . . . 287
§ 118. Согласіе откровеннаго ученія о духахъ: а) съ теоретическими началами разума 289
§ 119. б) Съ практическими началами разума . . 293

ОТДѢЛЕНІЕ ТРЕТІЕ.

БОГЪ ТВОРЕЦЪ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ ЧЕЛОВѢКА.

§ 120. Нужда и содержаніе ученія о Творцѣ и промыслителѣ человѣка 297
§ 121. Составъ человѣка 298
§ 122. Происхожденіе человѣка по ученію: а) св. писанія и церкви 303
§ 123. б) Разума 304
§ 124. Происхожденіе рода человѣческаго а) по отзыву св. писанія 308
§ 125. б) По отзывамъ науки . . . . : 311
§ 126. Происхожденіе души въ каждомъ человѣкѣ . 316
§ 127. Изображеніе качествъ первосозданнаго въ наименованіи его образомъ Божіимъ 321
§ 128. Другія библейскія изображенія качествъ первосозданнаго: а) качествъ ума и сердца 324
§ 129. б) Качествъ воли 326
§ 130. Состояніе тѣла и отношеніе перваго человѣка къ видимой природѣ 328
§ 131. Ученіе церкви о свойствахъ первосозданнаго . 329
§ 132. Отзывы разума 333
§ 133. Дѣйствія промышленія Божія о первосозданныхъ до ихъ паденія по ученію св. писанія . . . 335

Стран.

§ 134. Соображенія разума 339
§ 135. Дѣйствія Промыслителя по паденіи человѣка: а) самое паденіе съ его слѣствіями въ первосозданномъ: аа) по описанію Моисея. . 343
§ 136. бб) По описанію другихъ боговдохновенныхъ писателей 345
§ 137. вв) По ученію церкви 346
§ 138. гг) По свидѣтельствамъ въ преданіяхъ народовъ 348
§ 139. б) Отношеніе Промыслителя къ падшимъ первымъ людямъ 349
§ 140. Порча природы человѣческой, какъ слѣдствіе Адамова паденія, по ученію ветхаго завѣта . . . 353
§ 141. По ученію н. завѣта 355
§ 142. Содержаніе всего откровеннаго ученія . . 359
§ 143. Ученіе церкви . . . . . —
§ 144. Соображенія разума 363
§ 145. Судъ Божій надъ потомками Адамовыми, по ученію писанія 366
§ 146. Ученіе церкви 369
§ 147. Основаніе вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ 370

ВВЕДЕНІЕ

ВЪ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

§ 1. *Понятіе о догматическомъ богословіи и предметъ его.*

Богословіе догматическое, понимаемое въ смыслѣ науки, излагаетъ созерцательныя истины откровенной религіи, — иначе догматы вѣры, въ порядкѣ систематическомъ, и по духу православной церкви.

Итакъ въ понятіи о догматическомъ богословіи представляются разсмотрѣнію: а) предметъ ученія; б) духъ ученія; в) образъ изложенія, и г) части ученія.

Предметъ догматическаго богословія составляютъ догматы или созерцательныя истины откровенной религіи, иначе все то, что созерцаетъ вѣра въ Богѣ, благоволившемъ вступить въ общеніе съ человѣкомъ, тогда какъ отношенія человѣка къ Богу, опредѣляемыя самимъ же Богомъ, составляютъ предметъ богословія дѣятельнаго.

§ 2. *Понятія о догматахъ.*

Δόγμα—догматъ, происходя отъ слова δοκειν *думать*, *полагать*, также *казаться*, въ общемъ употребленіи, сознающемъ неизвѣрность человѣческихъ мыслей, означаетъ *мнѣніе*,

положеніе, заключеніе [1]. Въ употребленіи же христіанскомъ, съ мыслію о догматѣ соединяется мысль о твердости; и именно по отношенію къ размышляющему δόγμα выражаетъ твердое убѣжденіе, внутреннюю увѣренность; а въ отношеніи къ предмету предложенному для размышленія—означаетъ мысль твердую, непреложную въ своей вѣрности. Таковы τα δογματα κεκριμενα ὑπο τῶν Ἀποστολων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν εν Ιερεσαλήμι—опредѣленія, постановленныя апостолами и пресвитерами въ Іерусалимѣ, которыя апостолъ Павелъ *предаяше хранити* (Дѣян. 16, 4. сл. 15, 28). Основаніемъ твердости сихъ опредѣленій служитъ важность апостоловъ, а еще болѣе важности духа св. ἔδοξε γάρ τῷ αγίω πνεύματι καὶ ἡμῖν, говорили св. апостолы (Дѣян. 15, 25. сл. Лук. 1, 3). Самая необходимая черта христіанскаго догмата есть Божественное происхожденіе его. Христіанскіе догматы основаны не на случайной дѣйствительности, каковы наприм. начала разума. Ихъ вѣрность зависитъ не отъ временнаго бытія, но отъ вѣчной истины вѣчно-одинаковаго ума Божія, явившаго себя въ божественномъ откровеніи. Апостолъ говоритъ, что Христосъ Іисусъ *законъ заповѣдей* обрядовыхъ *ученіи* (δογμασι) *упразднилъ* (Еф. 2. 15) и *истребилъ, еже на насъ рукописаніе, ученіи* (δογμασι Кол. 2. 14). Это значитъ, что истины, принесенныя на землю Христомъ Спасителемъ, какъ истины ума божественнаго, вѣчнаго, замѣнили собою все временное и стали непреложными началами мыслей для всѣхъ [2]. Потому

[1] *Климентъ* алекс. τό μὲν δόγμα εςὶ κατάληψις τις λογική—догматъ есть принятіе чего либо мыслію. Strom lib. 8 p. 777. Въ этомъ общемъ смыслѣ Лук. 2. 1. Дѣя. 17. 7. Еф. 2. 215. у свѣтскихъ писателей Полибея 20 4. 6. Ксенофонта Анав. 3. 3. 5. 1, 19. Геродіана 1, 2. 6. Θукидида 1. 84.

[2] Такъ объясняли слова апостола о догматахъ св. Златоустъ Hom. 5. in ep. ed Ephes. comm. in ep. ad. Galat p. 710. Hom. 33 ad. ep. ad Corinth. Θеодоритъ, ad. Coloss. 2 11. Θеофилактъ comm. in Pavli epist.

то христіанскіе догматы называются догматами Божіими [3], догматами Христовыми [4], догматами апостольскими [5], и вслѣдствіе того непреложными. Св. *Василій* великій говоритъ: «догматы Божіи—непреложны» [6]. Этимъ христіанскій догматъ отличается: а) отъ истинъ и мыслей всякой не христіанской религіи [7], отъ догматовъ философіи [8], или политики [9]; б) отъ истинъ христіанскихъ, но не заключающихся въ божественномъ откровеніи, напр. церковныхъ постановленій о богослуженіи и о благочиніи.

---

[3] Θεῦ γάρ εσί δόγμα, говоритъ Климентъ алекс. strom. 3. 2. 6. 15, Θεϑ δογματα у Оригена in Math. t. 12 § 23 δογματα Θεια, у Θеодорита ep. ad. Iohan antioch.

[4] Τα Ιησϑ Χριςϑ δογματα у св. Игнатія ep. ad. magnes. 13. у Василія вел. in psal 44 r 4.

[5] Апостолъ—διδασκαλος τϑ δογματος у Оригена cont. cels. lib. 3 p. 135. Δόγματα ἀποςολίκα у Θеодорита H. E. 1. 2. ч.

[6]. Orat. b in Hexaem. — In psal. 44. 4. Шестый вселенскій соборъ говоритъ: «аще кто либо не содержитъ и не пріемлетъ *догматовъ благочестія* и не тако мыслитъ и проповѣдуетъ, но покушается идти противу оныхъ: тотъ да будетъ анаѳема по опредѣленію прежде составленному св. и блаженными отцами... ибо мы сообразно съ тѣмъ, что прежде опредѣлено, совершенно рѣшили ниже прибавляти что либо, ниже убавляти, и не могли сдѣлать иначе никоимъ образомъ» Прав. 1 тоже св. *Златоустъ* Serm. 8. t 5. p. 133. Hom. 33 in ep. ad corinth. p. 462. Hom. 47. in. act. apost. p. 873), *Кириллъ* алекс. (Lib. 2. in. Iohan c. 3 p. 168). Отселѣ очевидно, какъ несправедливы новые протестанты *Бретшнейдеръ*, *Шоттъ* и другіе, когда выдаютъ догматъ за мнѣніе господствующее въ той или другой церкви, въ то или другое время. Они оскорбляютъ и историческую истину въ лицѣ отцевъ церкви и унижаютъ самое христіанство.

[7] У Созомена δογματα Ελλινικα. H. E 7. 30.

[8] Цицеронъ говоритъ: decretis, qui philosophi vocant dogmata avdit. acad. 4 9. Св Исидоръ Пелусіотъ называетъ Сократа τῶν αττικῶν δογματων νομοθετόν lib. 1 ep. 2 ad Orpheiam.

[9] Δογματα—*повелѣнія кесарева* (Лук. 2, 1. Дѣян. 17 17. Дан. 2. 13), царская *заповѣдь* (Дан. 6 8. 9), царскій *уставъ* (Дан. 6. 15), сл. 2 Макк. 10, 8. 15, 36

*

Но если говоримъ мы, что христіанскіе догматы, какъ догматы ума Божія, суть непреложны: то не хотимъ сказать того, что и человѣческія мысли о догматахъ Божіихъ всегда одинаковы и неизмѣнны. Напротивъ человѣческія убѣжденія въ догматахъ, чтобы быть достойными своего предмета и спасительными для души, должны становиться болѣе и болѣе твердыми, должны усовершенствоваться. «Старайтесь утверждаться въ догматахъ Господа нашего Іисуса Христа и св. апостоловъ» писалъ св. *Игнатій*, ученикъ апостольскій [10]. При немощахъ, отъ которыхъ не бываютъ свободны самые высокіе умы, сознаніе догматовъ умомъ человѣческимъ не было и не могло быть всегда полнымъ и точнымъ,—если разсматривать его въ частныхъ лицахъ. У знаменитыхъ учителей церкви встрѣчаются такія мнѣнія о вѣрѣ, которыя не основаны на точномъ смыслѣ слова Божія и потому могутъ быть принимаемы и не принимаемы, или же должны быть и вовсе отвергнуты, какъ напр. мнѣнія о видимомъ тысящелѣтнемъ царствѣ Христовомъ. Самая церковь Христова не всегда предлагала догматы вѣры въ одинакой полнотѣ; это отъ того, что она сообразовала свое изложеніе догматовъ вѣры съ нуждами вѣрующихъ того или другаго времени. Отселѣ произошло нѣсколько символовъ вѣры, какъ то: символъ *римскій*, символъ св. *Григорія* неокесарійскаго, символы древнихъ церквей, по изложенію *Оригена*, *Иринея* и *Тертулліана*, символъ *никейскій*, символъ *никео-константинопольскій* [11].

---

[10] Epist. ad. ephes. n. 13.

[11] Древніе символы и исповѣданія вѣры изданы *Вальхомъ:* bibloth. symbolica vetus Lemhoriæ 1770. *Бингамомъ·* origin. eccl lib. x. c. 3 4. *Ганомъ* Bibliothek der Symbolen und Glaubenslehren d. apostolisch-katolischen Kirche Breslav. 1842. Въ символѣ аквилейской церкви послѣ словъ· «*вѣрую въ Бога Отца Вседержителя*», читаются слова: *невидимаго и неподлежащаго страданію*. «Надобно знать, замѣчаетъ на это *Руфинъ*, который самъ при-

Отселѣ можно уже видѣть новую необходимую черту христіанскаго догмата. Догматы слова Божія сами по себѣ тверды и непреложны, какъ мысли ума Божія. Но объясняя догматическія мѣста откровенія по своему усмотрѣнію, частныя лица легко могутъ непонять того или другаго изрѣченія ума Божія, или понять превратно, — во всякомъ же случаѣ толкованія своего какъ толкованія лицъ частныхъ, при всей вѣроятности толкованія, не могутъ возвесть выше мнѣнія частнаго и слѣд. должны оставить его безъ права на всеобщее довѣріе. А это тоже, что мнѣніе лицъ частныхъ не есть догматъ, для котораго такъ необходима всеобщая непреложность и убѣдительность. Слѣдов. не догматы для своей твердости, но люди для своего убѣжденія имѣютъ нужду въ томъ, удостовѣреніи, что предлагаемое ученіе есть точно ученіе Божіе, догматъ божественный, непреложный, а не мнѣніе частное, имѣютъ нужду въ голосѣ церкви, въ согласіи вселенской церкви. Этотъ голосъ сообщаетъ твердость толкованію догматическаго изрѣченія писанія какъ тѣмъ, что онъ есть голосъ вселенской церкви, такъ еще болѣе тѣмъ, что церковь Христова находится подъ управленіемъ Духа Божія и есть столпъ и утвержденіе истины (Тим. 3, 14.). Посему-то христіанскіе догматы называются то *догматами Божіими*, то *догматами церковными*, или *спасительнымъ церковнымъ исповѣданіемъ*, *мыслями общими* (δογματα εκκλεσιαστικα, εκκλεσιαστικη σωζουσα ομολογια, κοιναι εννοιαι [12].

надлежалъ къ аквилейской церкви, что этихъ двухъ словъ нѣтъ въ символѣ римской церкви, а у насъ (у аквилейцевъ) прибавлены онѣ противъ ереси Савеліевой, иначе патрипассіанской, которая учитъ, что самъ Отецъ родился отъ Дѣвы, содѣлался видимымъ и страдалъ».—(Rufin in exposit. Symboli).

[12] Златоустъ in Math. 21 23, in Genes. Hom. 2. и 5 Кириллъ алекс. in Amos. 2. 7. 6. 2. Григорій нисскій cont. Evnom. t. 2. p. 815.

Этимъ признакомъ христіанскіе догматы отличаются а) отъ частныхъ мнѣній о предметахъ откровенія божественнаго; и еще болѣе б) отъ догматовъ еретическихъ или, какъ выражаются св. отцы, отъ догматовъ нечестія, составляемыхъ произволомъ, съ намѣреннымъ извращеніемъ смысла словъ откровенныхъ [13]. Догматъ вселенской церкви выражаетъ возможно-точнымъ образомъ мысль ума Божія о созерцательномъ предметѣ вѣры.

Ученіе о предметахъ вѣры въ первыя времена излагали неотдѣльно отъ ученія о жизни христіанской, такъ какъ самыя созерцательныя истины христіанства по своему свойству находятся въ неразрывной связи съ правилами жизни.—Тѣмъ не менѣе отцы церкви уже съ точностію отдѣляли область догматовъ, какъ истинъ созерцательныхъ, отъ области правилъ христіанскихъ. «Благочестіе, говорилъ св. *Кириллъ* іерусал., состоитъ изъ двухъ предметовъ, изъ точныхъ священныхъ догматовъ и изъ дѣлъ добрыхъ; догматы безъ добрыхъ дѣлъ непріятны Богу; непріемлетъ Онъ и дѣлъ, если онѣ основаны не на догматахъ благочестія» [14]. Св. *Григорій* нисскій раздѣляетъ содержаніе откровеннаго ученія εἰςτο ἔθικον μέρος καὶ εἰς δογμάτων ἀκριβείαν «на нравственную часть и на точные догматы» и въ подтвержденіе указываетъ на слова Спасителя: *шедше научите* вся языки—*учаще блюсти вся*, елика заповѣдахъ (Мат. 28, 19. 20) [15].—По словамъ св. *Златоуста*, христіанство требуетъ какъ правильности догма-

---

[13] Τὰ ἀσεβείας δόγματα по Златоусту t. 8. Serm 5. p 133. impia et irreligiosa dogmata по Иринею adv. hores. lib. 2. prof. n. 1. δόγματα μιαρά по Θеодориту in Ies. var. quott. 17. «скверные и развращенные Несторіевы догматы» по 7 правилу 3 вселенскаго собора.

[14] Оглашеніе къ новопросв. 4. § 2.

[15] Epist. 6.

товъ, такъ и здравой жизни» [16]. Такъ и соборы вселенскіе называли *догматами* исповѣданія вѣры, составленныя ими по нуждамъ времени, а всѣ другія постановленія свои называли *канонами* или правилами жизни [17]. Такимъ образомъ догматы—предметъ догматическаго богословія — означаютъ неизмѣнныя созерцательныя истины откровенной религіи. Иначе сущность догматовъ можетъ быть выражена такъ: тогда какъ религія есть связь человѣка съ Богомъ, опредѣляемая отношеніями Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, догматы, въ противоположность нравственнымъ мыслямъ, означаютъ созерцательныя мысли откровенія о Богѣ и Его общеніи съ человѣкомъ, иначе откровенныя созерцательныя истины, сознаваемыя отдѣльно отъ истинъ практическихъ.

§ 3. *Различіе догматовъ а) по отношенію къ познанію нашему.*

Догматы, какъ истины созерцаемыя вѣрою и разсматриваемыя по частямъ, называются членами вѣры ἄρθρα τῆς πίστεως. Въ составѣ откровенія, между членами вѣры, нѣкоторыя созерцательныя истины—такого рода, что онѣ явлены были разуму и прежде положительнаго откровенія. Апостолъ говоритъ о язычникахъ, что Богъ явилъ имъ нѣчто о Себѣ самомъ: το γνωστον τθ Θεθ φανερον εστιν εν αυτοις и показываетъ то, что открыто было язычнику,—*невидимая бо Его отъ созданія міра, твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1, 19. 20). При другомъ случаѣ онъ оправдываетъ мысль о Творцѣ и Промы-

[16] Ο χριστιανίσμος μετα τῆς τῶν δογμάτων ορθότητος καὶ πολιτειαν υγιαινθσαν απάιτεὶ. In Ioh. Hom. 27. Тоже in Genes. Hom. 2. n. 5. Hom. 13. n. 4.

[17] Смот. догматы въ книгѣ правилъ св. апостоловъ св. соборовъ и отецъ церкви. Соб. 1842

слителя міра словами языческой мудрости: *яко же нѣцыи отъ вашихъ книжникъ рекоша: того бо и родъ есмы.* (Дѣян. 17, 28) [18]. Наставленія о такихъ созерцательныхъ истинахъ откровеніе повторяло потому, что разумъ, какъ извѣстно и по опыту, по испорченности своей худо понимаетъ ихъ. *Понеже въ премудрости Божіей не разумѣ міръ премудростію Бога, благоволилъ Богъ буйствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ* (Кор. 1, 21). Если же естественно, чтобы откровеніе повторяло для немощнаго человѣка наставленія природы о созерцательныхъ истинахъ религіи: то еще болѣе сообразно съ свойствомъ откровенія Всеблагаго Бога научать человѣка истинамъ, которыхъ разумъ самъ по себѣ незнаетъ, какъ наприм. о тайнѣ возстановленія человѣка падшаго (1 Тим. 3, 16. Кор. 1, 18. Кол. 4, 3. Ефес. 5, 32. Мат. 13, 11). Настоящее разстройство духа человѣческаго такъ велико, что для него необходима особенная помощь Божія; а Богъ такъ великъ, такъ необъятенъ для ума человѣческаго, что и явленіе Его въ природѣ представляетъ уму нашему много непонятнаго. Все земное знаніе наше, даже при свѣтѣ христіанскаго откровенія, есть только знаніе частное; полное же знаніе впереди, въ будущей жизни (1 Кор. 13, 9. 13). Если Безпредѣльный Богъ, по безпредѣльной благости Своей, благоволилъ сообщить людямъ такія наставленія о Себѣ Самомъ, которыхъ самъ по себѣ человѣкъ ни когда не могъ бы узнать и уяснить себѣ: это есть дѣло Его благости и человѣку остается принимать такія наставленія съ благоговѣйною благодарностію. Такимъ образомъ въ откро-

---

[18] Буквально это слова Арата (жившаго въ 3 столѣт. предъ р. Хрис. Fabric. bibl. grae. 4, 87); по мысли тоже у Клеанѳа (ученика Зенонова, Стоика, Fabric. bibl. grae. 3. p. 550); у перваго—первое полустишіе гекзаметра: τϑ γαρ και γενος εσμεν (phaenom. 5); у Клеанѳа: εκ τϑ γαρ και γενος εσμεν. Hymn in Iovem. 5).

вeніи различаются созерцательныя истины двоякаго рода,— истины естественныя или *убѣжденія разума* и догматы собственно откровенныя или *тайны вѣры*. Первыя называются еще *смѣшенными догматами*, такъ какъ заимствуются изъ слова Божія и разума, послѣдніе *чистыми*, какъ принадлежащіе одному откровенію.

§ 4. *б) По важности ихъ въ составѣ откровенія и для насъ.*

По самому понятію объ откровеніи въ составѣ откровенія должны быть догматы такіе, которыхъ нельзя отвергать безъ нарушенія самаго состава откровенія, и слѣд. безъ рѣшительнаго вреда своему спасенію, а могутъ быть и такіе, которые болѣе или менѣе служатъ только къ объясненію тѣхъ первыхъ догматовъ. Наставленія св. писанія показываютъ тоже. Апостолъ, называя свои наставленія, преподанныя коринѳянамъ основаніемъ зданія, говоритъ: *основанія инаго никтоже можетъ положити паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ*. Дальнѣйшее же раскрытіе своихъ наставленій представляетъ онъ подъ образомъ построенія зданія изъ разныхъ матеріаловъ (1 Кор. 3, 9. 15.). Туже мысль и подъ тѣмъ же образомъ предлагаетъ онъ въ другихъ мѣстахъ (Ефес. 2, 20—22. Дѣян. 4, 12. Евр. 11, 6. 6. 1). Спаситель поучалъ: *се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога, и Его же послалъ есть Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3). Познаніе истиннаго Бога и истиннаго Спасителя міра столько важно для человѣка, что отъ сего познанія зависитъ вѣчная жизнь, вѣчное блаженство человѣка. Тоже (Мат. 28, 19. 20. Мар. 16, 15. 16.). Итакъ въ словахъ Спасителя и Его апостола ясно показаны намъ догматы, которые, слѣдуя выраженію апостола, должны

мы назвать основными догматами вѣры, и, слѣдуя словамъ Спасителя, должны назвать животворными догматами. Если же есть основные догматы вѣры: то конечно есть и такіе, которые можно назвать неосновными или пояснительными, каковъ наприм. догматъ объ ангелахъ [19]. Это отнюдь неозначаетъ того, что какой либо догматъ откровенія можно отвергать безъ вреда спасенія: воли Божіей, выраженной въ св. откровеніи, нельзя замѣнять своимъ произволомъ безъ вреда душѣ. Но иное дѣло отвергать догматъ, другое—не знать его. Не знать единаго истиннаго Бога и того, кого послалъ Онъ для спасенія, нельзя безъ вреда для жизни вѣчной по изрѣченію самаго откровенія. Но не знать по обстоятельствамъ жизни напр. того, много ли мало ли ангеловъ, и т. п. конечно неозначаетъ погибели душевной.

---

[19] *Брекнеръ* (папистъ) пишетъ: «(римская) церковь незнаетъ такого раздѣленія (на основные и не основные догматы); она усвоятъ всѣмъ членамъ вѣры одинаковую обязательную силу, грозитъ всѣмъ прекателямъ однимъ и тѣмъ же проклятіемъ» (cathol. dogmatik. 1. 13. f. 542). На это надобно замѣтить: а) если бы римская церковь и точно незнала такого раздѣленія, это еще незначитъ, что она права, когда такое раздѣленіе полагается въ словѣ Божіемъ; б) между тѣмъ еще Ѳома аквинскій писалъ, что есть члены вѣры, которыхъ нельзя незнать безъ вреда спасенія (см. Prunni systema theol. dogmaticae t. 2 p. 9. 13) А это не одно ли тоже съ тѣмъ, что другіе различаютъ догматы основные, животворные отъ догматовъ пояснительныхъ? в) отъ того то и столько бѣдъ для Рима, что не признавшимъ наприм. индульгенцій за догматъ произнесли проклятіе. Бл. п. *Фотій* писалъ о папѣ еще въ свое время: «прежде анаѳема была великимъ дѣломъ, когда проповѣдники истины употребляли ее противъ нечестія. Но съ тѣхъ поръ, какъ неистовство и неразумѣе ложныхъ ревнителей поражаютъ проклятіемъ свидѣтелей и защитниковъ истины, а напротивъ защищаютъ варварскую несправедливость противъ церкви Божіей, съ тѣхъ поръ сіе страшное наказаніе сдѣлалось предметомъ осмѣянія». Epist. 112.

§ 5. *Духъ ученія.*

Духъ догматическаго ученія опредѣляется: а) главнымъ содержаніемъ откровеннаго ученія о вѣрѣ, и б) образцами церковнаго исповѣданія вѣры.

а) Сущность откровеннаго ученія Спаситель всего чаще называлъ проповѣдію о царствіи Божіемъ (Мат. 4, 17. 10. 7). Иначе Онъ выражаетъ это такъ: *се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога и Его же послалъ еси Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3). Апостолъ Павелъ указываетъ сущность вѣры въ познаніи *тайны Бога Отца и Христа сокровенной отъ вѣковъ въ Бозѣ, создавшемъ всяческая Іисусъ Христомъ*, или *многоразличной премудрости Божіей, юже предустави Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу* (Кол. 2, 2. Еф. 3, 9. 10. Кор. 2, 7). Онъ, какъ уже видѣли, основнымъ ученіемъ христіанской вѣры признаетъ ученіе объ Іисусѣ Христѣ, Спасителѣ падшаго человѣчества (1 Кор. 3, 9).

Такимъ образомъ главный предметъ христіанской вѣры или главную мысль, которая проникаетъ и связываетъ всѣ догматы вѣры, можемъ мы выразить такъ: «сущность ученія о вѣрѣ христіанской состоитъ въ ученіи о Богѣ—Отцѣ, Сынѣ и Духѣ св. и о премудрости Божіей, явленной въ спасеніи падшаго человѣчества».

б) Св. церковь изложила содержаніе ученія о вѣрѣ въ никео-константинопольскомъ символѣ вѣры. Сей символъ весьма важенъ какъ потому, что онъ не только по духу, но даже буквально извлеченъ изъ св. писанія, такъ и потому, что онъ есть голосъ .вселенской церкви. Составленный на первомъ вселенскомъ никейскомъ соборѣ, онъ дополненъ на второмъ вселенскомъ—константинопольскомъ соборѣ. На послѣдующихъ вселенскихъ соборахъ онъ признанъ былъ не-

преложнымъ образцемъ вѣры для всего христіанскаго міра и на всѣ вѣка [20].

Но такъ какъ сей образецъ вѣры составленъ былъ преимущественно по нуждамъ своего времени, въ обличеніе ересей Арія и Македонія, почему иные догматы вѣры или вовсе не упомянуты въ немъ, или не довольно ясно выражены, напр. объ освященіи человѣка благодатію Духа св., о таинствахъ евхаристіи, брака и проч.: то оказывается необходимымъ имѣть въ виду и другіе образцы вѣры.—Таковы:

аа) *Символъ св. Григорія чудотворца*, написанный по особенному откровенію и на который съ особеннымъ уваженіемъ смотрѣли Василій великій и Григорій назіанзенъ [21].

бб) Символы древнихъ церквей, изложены у св. Иринея, Оригена, *Григорія* чуд. и у другихъ [22].

вв) *Догматическія опредѣленія* вселенскихъ соборовъ, и нѣкоторыхъ *помѣстныхъ*, принятыхъ вселенскою церковію.

---

[20] См. прав. 7 третьяго вселен. собора; прав. 1 и 2 шестого вселен. собора и 12 дѣяніе его, отзывъ вселен. четвертаго халкидонскаго собора (у Ляббея concil. t. 4. p. 567), опредѣленіе константинопольскаго собора 867 г. Воскр. чт. год. 4 ст. 400.

[21] См. ученіе объ отцахъ ц. § 62.

[22] Собранія древнихъ символовъ указаны выше въ примѣч. II. Римскій символъ обыкновенно называютъ апостольскимъ: но названіе апостольскаго можетъ принадлежать ему только въ томъ смыслѣ, что употреблялся онъ при крещеніи оглашенныхъ въ Римѣ въ первые вѣка. На востокѣ онъ извѣстенъ сталъ не раньше 5 вѣка. Между образцами вѣры мы не помѣщаемъ *символа*, извѣстнаго съ именемъ св. *Аѳанасія*. Лютеранскіе богословы прежнихъ временъ, при всемъ томъ, что отвергали преданіе, высоко уважали этотъ символъ. Это данъ незаслуженнаго уваженія къ толкамъ римской церкви. Символъ св Аѳанасія ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признанъ за символъ высокаго борца съ аріанствомъ,—потому что въ немъ обличаются Несторій и Евтихій. Греческая церковь вовсе не знала его до конца 15 вѣка и онъ составленъ вѣроятно, въ Африкѣ, въ 6 вѣкѣ Съ запада, а не съ востока перешелъ онъ въ слѣдованную славян. псалтырь. См. ученіе объ отцахъ ц. § 117.

гг) *Православное исповѣданіе каѳолической и апостольской церкви*, одобренное восточными патріархами въ 1643 г., и *пространный христіанскій катихизисъ* каѳолической восточной церкви соч. м. Филарета,—одобренный святѣйшимъ синодомъ, заслуживаютъ вниманіе преимущественно потому, что въ нихъ обличаются позднѣйшіе произволы римской и протестантской церквей.

Въ такомъ видѣ духъ ученія вѣры надлежитъ имѣть въ виду при изложеніи догматики для того, чтобы согласно съ заповѣдію апостола слѣдовать *образу здравыхъ словесъ* (2 Тим. 1. 13) и *не влаяться всякимъ вѣтромъ ученія* (Ефес. 4, 14),—каковыхъ вѣтровъ, особенно въ нынѣшнее время, очень много, тогда какъ никому не слѣдуетъ надѣяться на свои силы [23].

---

[23] Св. *Левъ* великій: «пребывайте твердо въ той вѣрѣ, которую исповѣдали предъ многими свидѣтелями, съ которою отрождены водою и Духомъ св., приняли помазаніе (chrisma) спасенія и печать вѣчной жизни. Если кто будетъ проповѣдывать противное тому, чему научились. анаѳема. Не предпочитайте нечестивыхъ басней свѣтлой истинѣ и если случится услышать или читать что-либо *противное правилу* вселенскаго и апостольскаго *символа:* признавайте это за смертоносное и діавольское». Serm. 24. de nativ. p. 81. Онъ же: «доходятъ до такого безумія, что когда затрудняются дознать истину, обращаются не къ словамъ пророческимъ, не къ писаніямъ апостольскимъ, не къ авторитету евангелія, а къ себѣ самымъ Отъ того и бываютъ учителями заблужденія, что не были учениками истины. Какое познаніе могъ пріобрѣсть изъ св. писанія в. и н. завѣта тотъ, кто не понимаетъ началъ самаго *символа?* Ep. 28 ad Flavianum constant. Важность символа вѣры видна и изъ названій, какія давались ему древними. — Онъ назывался *неуклоннымъ правиломъ истины* (Ириней adv. hor. 3 c. 24), *ученіемъ вселенскимъ* (Constit. apost. VI, 14), *ученіемъ апостоловъ* (Иринеи 3, 24. 4, 33), *вселенскою вѣрою* (Августинъ de fide et symb. c. 1. Новатіанъ de Trinit. c. 30), *основаніемъ вселенской вѣры* (Августинъ de symb ad catech c.), *правиломъ церкви и закономъ вѣры* (Оригенъ de princ. 4, 9. Тертул. de veland virgin 11 c.), *древнею системою церкви для всего міра* (Иринеи adv. hor. 4 c. 33)

§ 6. *Изложеніе догматики систематическое.*

Догматика, какъ наука, должна быть изложена систематически. Такого изложенія требуютъ особенно нынѣ, предпочтительно предъ всякимъ другимъ изложеніемъ истинъ. Можно сомнѣваться: возможно ли систематическое изложеніе для догматовъ вѣры при положительномъ ихъ характерѣ. Возможность догматики, какъ науки, основана на томъ, что догматы вѣры, при положительномъ характерѣ своемъ сами по себѣ имѣютъ между собою связь и образуютъ изъ себя органическое цѣлое, какъ это можно видѣть и по изложенію сущности ихъ (§ 5).

Систематическій же характеръ догматики требуетъ:

а) Того, чтобы каждая часть ея была изложена полно и отчетливо, безъ прибавленій сторонняго и безъ опущеній должнаго; отчетливость изложенія требуетъ отъ мысли силы и отъ ряда мыслей порядка правильнаго; въ системѣ части ея должны быть представлены, не только каждая въ своемъ мѣстѣ [24], но всѣ въ связи тѣсной, такъ чтобы совокупность ихъ составляла одно правильное цѣлое. Особенно же система не дозволяетъ того, чтобы по вліянію случайностей вносили въ нее мысли не относящіеся къ ея предмету, наприм. въ систему созерцательныхъ мыслей — мысли практическія о почитаніи святыхъ и т. п. Иначе это была бы не система, а сборникъ разнородныхъ мыслей [25].

---

[24] Напр. неначе какъ странною ошибкою надобно признать, когда въ ученіи о Творцѣ міра входятъ въ разсужденіе о происхожденіи зла, предлагаютъ ученіе о злыхъ ангелахъ, о паденіи Адама, тогда какъ все это не только не имѣетъ связи съ мыслію о Творцѣ, но оскорбительно для этой мысли.

[25] И досель въ рѣдкой римской догматикѣ не найдете трактатовъ о почитаніи ангеловъ и святыхъ, о почитаніи иконъ и мощей, тогда какъ самое слово почитаніе говоритъ, что эти предметы относятся къ ученію о хри-

б) Языкъ догматики долженъ быть точный и ясный. Въ бесѣдѣ, въ проповѣди говорятъ языкомъ чувства, не собственнымъ и не точнымъ, щедрымъ на слова. Догматикѣ это неприлично. Мысли ея должны быть выражаемы простымъ и опредѣленнымъ языкомъ, безъ многословія; это не значитъ, что надобно жертвовать логической строгости или точнѣе искуственности естественностію и ясностію выраженій: но всякій наборъ словъ, не нужный для точной мысли,—неумѣстенъ въ системѣ. Для нѣкоторыхъ предметовъ догматики есть свои слова, напр. ипостась, единосущный; онѣ—плодъ вѣковыхъ размышленій и даже кровавыхъ страданій. Потому неблагоразумно и оскорбительно для совѣсти оставлять ихъ безъ вниманія и употребленія. Но это не значитъ того, что наука должна жертвовать и ясностію и полнотою выраженій одной только старинѣ.

§ 7. *Методъ изложенія*:

а) По отношенію къ св. писанію.

Система догматики можетъ получать неодинаковое направленіе отъ того, какъ будемъ пользоваться изреченіями Слова Божія, преданіемъ церкви и отзывами разума. Не-

---

стіанской жизни. Доселѣ рѣдкая протестантская догматика не говоритъ о значеніи вѣры для христіанина, какъ римская о значеніи дѣлъ, тогда какъ то и другое относится къ практикѣ. Все это—послѣдствія историческихъ обстоятельствъ—борьбы папизма съ реформаціею И русскіе догматисты идутъ въ слѣдъ западныхъ! Но назиданіямъ сердца—свое мѣсто, отвѣтамъ на вопросы теоретическаго ума свое мѣсто Если думаютъ, что помянутыя практическія мысли получаютъ особенную важность, когда ставятся въ ряду догматовъ: то напрасно думаютъ. Истина Божія — одинаково для насъ свята, гдѣ бы ни ставили ее;—практическая истина отъ того, что поставятъ ее въ ряду созерцательныхъ истинъ, не станетъ святѣе. Нарушая же въ наукѣ требованія науки, оскорбляютъ науку и еще вводятъ въ умъ путаницу мыслей.

правильность въ этомъ случаѣ много дѣлала вреда, какъ показали опыты [26].

Что догматы вѣры должны быть заимствуемы изъ слова Божія,—это понятно. Иначе ни догматы не имѣли бы характера догматовъ, или твердыхъ мыслей о вѣрѣ, ни догматика не была бы догматикою, а собраніемъ мнѣній человѣческихъ.

---

[26] Обыкновенно догматы вѣры излагаемы были 1) по методѣ *каузальности*. Отыскивали причины всѣхъ родовъ. Искали отвѣты на вопросы: какъ? почему? для чего? откуда? кто и что? Для отвѣтовъ придумывали положенія и антитезы, термины и силлогизмы, раздѣленія и заключенія, возраженія на заключенія. Вниманію къ слову Божію было мало, очень мало, мѣста. Все цѣлое состояло изъ самыхъ утонченныхъ сочетаній логическаго разсудка, пустыхъ по содержанію, слабыхъ по связи мыслей, цѣлое было собраніемъ положеній соединенныхъ числами (отдѣленіями и членами), но не единствомъ мысли Такъ было у схоластиковъ Болѣе достоинствъ представляла 2 метода догматики *математически-демонстративная*, именно по внутренней связи мыслей, по меньшему числу логическихъ, безполезныхъ, тонкостей. Здѣсь доказательства состояли. аа) изъ указаній на мѣста писанія, но безъ объясненій писанія, а мѣсто ихъ занимало логическое ergo; бб) изъ умственныхъ началъ частію логическихъ, т. е. состоящихъ изъ показанія связи одного какого-либо догмата съ другими мыслями вѣры, частію метафизическими. Такъ какъ и здѣсь преобладали построеніе разсудка, а не желаніе узнать смыслъ писанія, то трудно было различать, что въ числѣ предлагаемыхъ догматовъ принадлежало разуму, что откровенію? Мнѣнія, гаданія, умозаключенія шли подъ общимъ именемъ догматовъ. По этому методу подъ вліяніемъ Лейбнице Волфіанской философіи, писали догматику *Виттенбахъ* (Tentamen theologiæ dogmaticæ, methodo scientifica pertractatæ, 13 vol Bern 1747), *Шуберть*, *Баумгартенъ* (протестанты), *Штаттлеръ* (папистъ) и другіе. Сюда же должны быть отнесены и тѣ, которые все вообще догматическое ученіе построяли подъ вліяніемъ какой нибудь философской мысли, часто ложной, каковы послѣдователи Гегеля *Даубъ*, *Маргейнекке*, — спинозистъ — *Шлейермахеръ*, послѣдователи Канта *Шварцъ* (Handuch d. christt. Religion 1. 9 13. 1793—94) и *Тифтрункъ* (Censur d protestant. Lehrbegriffs 1. 3. 13 1796)—первый папистъ, 2-й протестантъ, — послѣдователи Шеллинга—паписты *Циммеръ* (Theol. Spec. theor t 1 — 4. Landshut 1806) и *Баадеръ* (Vorlesungen üb specul. dogmatik 1829). О догматикахъ отечественныхъ писателей—*Прокоповича*, *Лопатинскаго*, *Волчанскаго*, *Петровича* и другихъ см. обзоръ рус. дух. литер. 1720—1760 г. Черниговъ 1863 г.

Но для того, чтобы догматика была вполнѣ откровенною наукою, 1) надобно, чтобы изреченія слова Божія объяснялись вѣрно и отчетливо. а) Мало, а иногда и ничего не было бы сдѣлано догматистомъ, если бы онъ не болѣе, какъ указалъ на одно или два мѣста писанія, не доказавъ, что эти мѣста дѣйствительно заключаютъ показываемую имъ мысль: стремленіе къ истинѣ и правдѣ не удовлетворено. Онъ думаетъ, что слова писанія ясны, а другому кажется не такъ. Онъ взялся учить; потому его дѣло доводить дѣло свое до конца. Особенно же если смыслъ словъ писанія подвергаютъ спорамъ или онъ едва ли ясенъ для самаго догматиста: приводить такія мѣста безъ объясненія означаетъ тоже, что приводить показаніе ничего не показывающее читателю или слушателю. б) Важность слова Божія требуетъ, чтобы само слово Божіе было первымъ предметомъ вниманія нашего и смыслъ его былъ бы изучаемъ основательно; а характеръ откровенной догматики требуетъ, чтобы догматистъ былъ ученикомъ слова Божія, а не принималъ на себя дидактическаго тона по отношенію къ слову Божію. Когда же догматы опредѣляются для насъ не самимъ словомъ Божіимъ, или что тоже, не объясненіемъ писанія писаніемъ, а произволомъ логическаго разсудка, ученіе объ откровенныхъ истинахъ, болѣе или менѣе, теряетъ характеръ откровеннаго ученія. в) Опытъ показалъ, что тогда, какъ начинали опредѣлять догматы не съ изъясненія слова Божія, а съ построеній логическаго разсудка, догматическія сочиненія наполнялись утонченными опредѣленіями и раздѣленіями, рѣшеніями неразрѣшимыхъ споровъ, что все только затемняло истинный видъ откровенныхъ догматовъ, а иногда вводило съ собою въ откровенную догматику человѣческія мнѣнія, даже мѣлкія и ни къ чему не нужныя; въ послѣднее время случалось еще хуже, логическимъ построеніемъ превращали христіанскую

догматику въ антихристіанское ученіе, прикрытое кое - какъ и кое какими изреченіями писанія. — Правильное объясненіе догматическихъ изреченій писанія съ одной стороны освобождаетъ догматику отъ схоластическихъ, безплодныхъ, тонкостей, съ другой точнымъ образомъ показываетъ, какія мысли должны быть признаны за точные догматы, о чемъ писаніе говоритъ со всею опредѣленностію и что оставляетъ подъ покровомъ неясности сообразно съ положеніемъ странника земнаго (1 Кор. 3—9—15).

Впрочемъ догматистъ и толкователь писанія—не одно и тоже. Посему объясненіе догматическихъ изреченій св. писанія въ догматикѣ должно имѣть свои предѣлы. Объясненія писанія въ догматикѣ должны имѣть аа) столько мѣста, сколько нужно для того, чтобы видна была созерцательная истина писанія въ ея точномъ видѣ бб) онѣ должны имѣть преимущественное мѣсто тамъ, гдѣ дѣло идетъ о тайнахъ вѣры, такъ какъ ясность изреченій объ истинахъ доступныхъ разуму можетъ прибавляться отъ ихъ сближенія съ началами разума; изреченія же о тайнахъ вѣры зависятъ только отъ самаго откровенія и чѣмъ важнѣе по предмету, тѣмъ болѣе требуютъ вниманія къ точному содержанію ихъ, вв) всѣ несобственныя изображенія и выраженія св. писанія надобно возвращать къ ясной логической мысли: того требуетъ и сущность предмета и свойство науки.

2. При всемъ томъ, что все св. писаніе богодухновенно и служитъ ко спасенію людей, люди, для которыхъ сообщаемо было откровеніе, не всегда были въ одинаковомъ состояніи; почему полнота и ясность откровенныхъ истинъ не вовсемъ писаніи одинаковы. Иное дѣло наставленія в. завѣта, другое—наставленія н. завѣта. *Мнѣй въ царствіи небесномъ*, говоритъ Спаситель, *болій есть Іоанна Крестителя*—самаго большаго пророка ветхозавѣтнаго (Мат. 11, 11). Тоже

говорили апостолы (2 Кор. 2, 6 — 11. 3, 6. 11. Гал. 4, 1—5. Евр. 11, 23. 13, 8). Отселѣ а) чрезмѣрное усиліе отыскивать въ в. завѣтѣ христіанскіе догматы въ ихъ полномъ свѣтѣ означало бы искать въ в завѣтѣ то, чего тамъ нѣтъ и наполнять догматику ненужными вопросами и толкованіями неосновательными [27]. б) Не вѣрно было бы употребленіе св. писанія въ догматикѣ и тогда, когда бы не отличали въ изреченіяхъ писанія точныхъ догматическихъ наставленій Спасителя и апостоловъ отъ всего того, что принадлежало времени, мѣсту и лицамъ; послѣднее можетъ имѣть мѣсто при опредѣленіи догмата въ той только степени, въ какой можетъ объяснять наставленія Спасителя и апостоловъ (Мат. 13. Лук. 8). в) Такъ какъ в. завѣтъ есть также откровеніе Божіе, какъ и новый, новый завѣтъ есть исполненіе ветхаго, самъ Спаситель и апостолы пользовались изреченіями в. завѣта для объясненія и подкрѣпленія ученія своего (Іоан. 5, 39. 46. Лук. 24, 25. 20, 37. 40. Дѣян. 28, 23. Рим. 15, 4 и проч.): то тотъ, кто сталъ бы совсѣмъ исключать изреченія в. завѣта изъ христіанской догматики, оказалъ бы преступное пренебреженіе къ откровенію Божію. г) Еще болѣе преступны и жалки тѣ, которые, выдумавъ ложную теорію историческаго быта, принимаютъ догматическія изреченія писанія за выраженія мнѣній времени, за явленіе преходящее, которое надобно объяснять изъ обстоятельствъ времени. Тутъ оскорбляютъ здравый смыслъ и теряютъ вѣру въ откровеніе Божіе. Если бы стали объяснять Платона языкомъ, мыслями и жизнію современниковъ его:

---

[27] Для *Квенштеда* (theol. didact. 1 p. 33) и подобныхъ ему въ в. и н. завѣтѣ одна и таже религія quoad substantiam и разность только quoad circumstantias. Но въ такомъ случаѣ явленіе новаго завѣта—ненужное дѣло; въ такомъ случаѣ что говорится въ самомъ св. писаніи о преимуществахъ н. завѣта предъ ветхимъ, не имѣетъ никакого значенія.

то въ толкованіи явился бы не «божественный», не геніальный Платонъ, а Платонъ пошлый. Такъ вѣренъ историческій методъ толкованія! Въ св. писаніи — мысли ума Божія, источника всякой истины, *премудрость* Божія, *юже никто же отъ князей вѣка сего уразумѣ* (1 Кор. 2, 7. 8),—говоритъ апостолъ.—И онъ же произнесъ грозный приговоръ на того, кто дерзнулъ бы измѣнять или отмѣнять ново - завѣтныя истины (Гал. 1, 7. 8). Онъ же писалъ: *да не бываемъ къ тому младенцы, влающеся и скитающеся всякимъ вѣтромъ ученія, во лжи человѣческой, въ коварствѣ козней льщенія* (Ефес. 4, 14). Это значитъ, что по апостолу при вѣрномъ откровенномъ ученіи стыдъ христіанину увлекаться мнѣніями человѣческими, придумываемыми хитростію страстей. — Св. *Ириней* и *Тертулліанъ* строго обличали еще гностиковъ за мысль о приспособленіи откровенія, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ признавали различіе въ образѣ изложенія истины Божіей у разныхъ богодухновенныхъ писателей [28].

---

[28] Тертулліанъ de praescr. haeret. 23, 26. Пишетъ: «у насъ учители—апостолы Господни, которые не предлагали ничего по своему произволу, но со всею вѣрностію обозначали (assignarunt) для народовъ принятое отъ Христа ученіе». Св. Ириней осуждаетъ гностиковъ за мысль о приспособленіи апостоловъ 3, 5. 12. но говоритъ: «мы покажемъ и причину различія завѣтовъ и вмѣстѣ согласіе и единство ихъ». (Adv. haer. 3, 12. § 12). Тоже во всей 12 гл. и въ кн 4. 34 Тертулліанъ. et tamen sic concedimus separationem istam, per reformationem, per amplitudinem, per profectum, sicut fructus separatur a semine; quum sit fructus ex semine, sic evangelium separatur alege, dum provehitur ex lege aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium. Adv. Maricon. 4. 11 Противъ приспособленія и *Оригенъ* comm in johan. tom. 27 § 23. Между тѣмъ неологи выдаютъ теорію приспособленія за свое изобрѣтеніе. Самое жалкое созданіе построенное по методу историческому—это *Вегшейдерова* christiana dogmatica, gentilis quoad argumentum,—christiana quoad nomen. Здѣсь произволъ достигаетъ до такой степени, что Вегшейдеръ на каждую свою мысль приводитъ до 7 и 10 текстовъ писанія, тогда какъ 5 и болѣе изъ числа 10 не содержатъ и намека на указываемую мысль, прочія примѣнены кое-какъ, по случайному сходст-

§ 8. *б) По отношенію къ ученію церкви.*

Вѣрованіе вселенской церкви служитъ руководствомъ вообще для богословія; тѣмъ же оно должно быть и для догматики. Иначе это означаетъ то, что смыслъ изрѣченій слова Божія объ истинахъ вѣры можетъ сохранять преданіе церкви, какъ вѣрованіе всѣхъ истинно вѣрующихъ во Христа Господа, совокупно и преемственно, по усмотрѣнію Духа св., составляющихъ изъ себя церковь Божію [29]. Такое значеніе преданія по отношенію къ догматамъ вѣры заключается въ изрѣченіи апостола о церкви Бога живаго, какъ столпѣ и утвержденіи истины (1 Тим. 3, 15. 2 Сол. 2, 2). Церковь живетъ истиною и для истины Христовой. Отселѣ если употребленіе словъ во всякомъ случаѣ служитъ первымъ и вѣрнымъ пособіемъ для опредѣленія смысла словъ: то преданіе церкви, которой жизнь такъ тѣсно связана съ писаніемъ и истинами писанія, безъ сомнѣнія гораздо болѣе значитъ для изъясненія догматическихъ изрѣченій слова Божія, чѣмъ во-

---

ву. Точно таково же сочиненіе *Штрауса*. d. christl Glaubenslhere in ihrer gesch. entwickelung, Tubing. 840. Противъ Штрауса: Hanne moderne nihilismus, od. d. Straussisene glabensl. Relief 842. Противъ теоріи приспособленія Hauff ob. und in wieferu es einem weisen manne uberhanpt u einem gotthice Ichrer erlavbt sei sich zu d. meinungen. anderer herazulassen? Bresl. 791. Людей подобныхъ *Вегшейдеру* и *Штраусу*, должна вразумлять собственно не догматика христіанская древняя церковь не сообщала оглашеннымъ и язычникамъ таинъ вѣры, какъ неспособнымъ понимать и принимать ихъ съ пользою для себя. Для нихъ писались «апологіи», «приготовленія къ евангелію». Нынѣ для нихъ назначена «апологетика», или «ученіе объ откровенной вѣрѣ».

[29] Тертулліанъ въ сочиненіи de praescriptione haereticorum; Иринеи adv hoeres. 1, 2. 19—22. 3, 2 3. Катихизисъ православной каѳолической восточной церкви (м. Филарета) стр. 6—9. на вопросъ «для чего и нынѣ нужно преданіе»? говоритъ: «для руководства къ правильному разумѣнію св. писанія» и проч. Подробное объясненіе важности преданія для откров. религіи принадлежитъ ученію объ откровенной религіи.

обще употребленіе словъ. Съ другой стороны не естественно предположить въ церкви незнаніе догматовъ откровенія, когда эти догматы предлагаютъ правила для жизни.—Жалкія послѣдствія, какія испытали на себѣ дерзнувшіе отвергнуть всякое употребленіе преданія въ дѣлахъ вѣры, уже сами по себѣ заставляютъ дорожить св. преданіемъ [30].

Употребленіе преданія въ догматикѣ опредѣляется слѣдующими правилами: 1) самое понятіе о догматахъ и преданіи церкви показываетъ, что не только не должно пользоваться преданіемъ несогласнымъ съ словомъ Божіимъ, какъ того безусловно требуетъ слово Божіе (Гал. 1, 7. 8. Мат. 15, 1. сл.), но не должно принимать и обыкновенныхъ человѣческихъ мыслей безъ строгой повѣрки писаніемъ. «Должно повѣрять, говоритъ св. Василій, писаніями то, что говорятъ учители и согласное съ писаніемъ принимать, а несогласное

[30] Протестанты, отвергая всякое участіе преданія въ установленіи догматовъ вѣры и предоставляя опредѣлять смыслъ догматическихъ изрѣченій писанія произволу каждаго, слишкомъ далеко увлеклись полемикою противъ папскихъ декретовъ Въ этомъ случаѣ они въ противорѣчіи съ самымъ простымъ и несомнѣннымъ для нихъ самихъ правиломъ герменевтики—опредѣлять значеніе словъ употребленіемъ ихъ. Предоставляя же каждому на произволъ опредѣлять догматы по своему разумѣнію, они уничтожаютъ собственное свое правило—держаться не человѣческихъ мнѣній о вѣрѣ, а слова Божія и должны доходить или до болѣзненной мнительности въ вѣрѣ или до индифферентизма. Такое жалкое положеніе свое чувствуютъ лучшіе изъ протестантовъ. Отселѣ полемика *Генгстенберга* за символическія книги, тогда какъ другіе, различая въ протестантской догматикѣ догматы библейскіе отъ церковныхъ, тѣмъ самымъ обличаютъ протестантство въ несостоятельности *Бемеръ* откровенно говоритъ. «мы не можемъ вмѣстѣ съ прежними протестантскими учеными (Chemnitii P. 1. p. 88. examn concil. Gridentini.), признавать преданія римской церкви за pyxis Pandorae. Апостол. символъ вѣры хотя и несоставленъ апостолами, не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія новозавѣтному писанію» и пр. Christ. Glaubenswissenschaft Breslav 1840. f. 99. (Протест.) *Пелтъ*· Die Tradition ist eine sich immer vollendende Treuoffenbarung d. göttl. Geistes, welcher in und mit d. christenthume in d Welt gekommen ist. Offenbarung, Kiel 1838.

отвергать» [31]. 2) Такъ какъ преданіе древнее имѣло болѣе удобствъ принять и сохранить точный смыслъ изрѣченій слова Божія, чѣмъ преданіе позднее: то первое должно быть въ преимущественномъ вниманіи догматиста. 3) Какъ бы какое либо мнѣніе о вѣрѣ ни было блистательно, по важности ли автора, по кажущейся ли разумности своей: частное мнѣніе всегда менѣе значитъ, чѣмъ ученіе вселенской церкви. Предпочитать частное вселенскому значитъ оскорблять здравый смыслъ и вводить въ жизнь рядъ неустройствъ, какъ это показалъ папизмъ, вызвавшій реформацію [32]. 4) Свидѣтельства преданія безъ сомнѣнія должны быть приводимы преимущественно тамъ, гдѣ смыслъ словъ писанія подвергается прѣканіямъ и спорамъ, и гдѣ преданіе въ значеніи опытнаго употребленія словъ и мыслей писанія можетъ доставлять несомнѣнное убѣжденіе въ точномъ значеніи спорнаго изрѣченія. При такомъ значеніи преданія, очевидно, нѣтъ нужды собирать многое изъ отцовъ церкви, во вредъ ясности мыс-

---

[31] Аскет. соч. о вѣрѣ. *Тертуллианъ*· qvodcunque adversus veritatem sapit, hoc est. haeresis, etiam vetus consvetudo. De virin veland. 1. c 1 Св *Іоаннъ Златоустый* Hom. 4, in Lazarum t. 1 p. 755 (955), *Кириллъ іерус* оглащ. 4 § 37. *Августинъ* ep. 18. ad Hieronymum c 1 § 3. c 1. § 25 П *Фотій* въ письмѣ къ аквилейскому архіепископу, изд. у Комбефиза. Чит. введеніе въ ученіе объ отцахъ стр. XIII

[32] Чит «разговоръ испытующаго съ увѣреннымъ», Спб. 1818 г. Вселен. констан. 2 (553 г.) соб говоритъ. «исповѣдуемъ, что содержимъ и проповѣдуемъ вѣру, преданную сперва великимъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ І. Хр св. апостоламъ, а ими проповѣданную во всемъ мірѣ, ту, которую исповѣдывали и объясняли св отцы и предали св церквамъ, особенно собиравшіеся на св. четырехъ соборахъ» (Collat. 3). *Вилентій* лирійскій. «какъ поступить православному христианину, если какая либо частичка отдѣлится отъ вселенской вѣры? Не иначе, какъ предпочесть вселенское здравое тѣло зараженному члену. Что если новизна усиливается запятнать не только частичку, но и цѣлую церковь? Пусть обратится къ древности, которой не можетъ коснуться обманъ новый« Commonit. c. 4

лей и немногословію науки. 5) Церковь не всегда имѣла нужду излагать догматы вѣры съ одинаковою ясностію и полнотою; «многое относящееся къ каѳолической вѣрѣ, писалъ бл. *Августинъ*, когда приводится въ потрясеніе коварнымъ безпокойствомъ еретиковъ, чтобы могло быть защищено противъ нихъ, и тщательнѣе разсматривается и яснѣе понимается и настойчивѣе проповѣдуется и вопросъ, вызванный еретикомъ, становится случаемъ къ наученію» [33]. Отселѣ въ догматическомъ богословіи надобно предлагать церковное изложеніе догмата въ связи съ обстоятельствами времени. Въ такомъ случаѣ ученіе церкви о томъ или другомъ предметѣ получитъ не только полную ясность и живость, но и опредѣленность. Въ такомъ случаѣ откроется, что церковь хотя не всегда одинаково излагала истины, но всегда одинаково вѣрила имъ, тогда какъ враги ея обращаясь къ первому, и не принимая во вниманіе послѣдняго, несправедливо укоряли ее въ невѣрности истинѣ Божіей. Впрочемъ изложеніе церковнаго ученія въ связи съ исторіею аа) нужно только тамъ, гдѣ само ученіе было въ связи съ обстоятельствами времени; бб) должно имѣть столько мѣста въ догматикѣ, сколько нужно, чтобы церковное ученіе получило для насъ ясность и опредѣленность.

§ 9. *в). По отношенію къ ученію разума.*

О Тимоѳее, преданіе сохрани, уклоняясь сквернымъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума, учитъ апостолъ (1. Тим. 6, 20. Тоже 2. Тим. 3, 14. Кол. 2, 8. Іуд. ст. 3). И только тотъ, кто не имѣетъ вѣрнаго понятія

---

[33] De Civit, lib. 16. c. 2. Сличите символы составленные прежде никейскаго собора съ символами никейскимъ и константинопольскимъ, и того уже будетъ довольно для дознанія истины.

ни о Богѣ и Его волѣ, ни о человѣческомъ разумѣ, можетъ дозволять разуму быть верховнымъ судіею о догматахъ откровенія [34].

Но извѣстно (§ 3), что въ составѣ созерцательныхъ истинъ находятся истины, которыя открыты Богомъ естественному разуму прежде положительнаго откровенія; находятся и такія, которыя извѣстны только изъ откровенія. Если же таково содержаніе откровенія: то догматическое богословіе поступило бы не по духу откровенія, если бы не показывало разуму, что истины перваго рода извѣстны разуму по собственнымъ его законамъ. Поелику же неразуміе бываетъ такъ слѣпо и дерзко, что неразумныя мысли свои ставитъ на мѣстѣ отзывовъ разума и откровенія, то догматическое богословіе поступило бы вопреки долгу къ откровенію и истинѣ, если бы не призывало разума на помощь для отраженія нападеній неразумія. Такимъ образомъ изложеніе естественныхъ истинъ откровенія въ догматикѣ должно быть таково, чтобы а) къ доказательствамъ разума присовокуплять наставленія откровенія, въ видѣ пособія разуму,—въ какомъ видѣ предложены тѣ наставленія въ св. писаніи. б) Обличать немощь разума основательнымъ показаніемъ того, какъ истины самыя близкія къ разуму разумъ понималъ или не ясно или совсѣмъ невѣрно. в) Когда новыя открытія естественныхъ наукъ выставляются въ видѣ протеста противъ истинъ богословія: необходимо указывать, что основательныя новѣйшія изслѣдованія согласны съ показаніями откровенія, и что гипотезы—явленія преходящія; а для сего нужна и исторія естественныхъ наукъ.—Если отцы церкви въ свое время изучали открытія естественныхъ наукъ

[34] Подробное разсмотрѣніе отношенія разума къ откровенію принадлежитъ ученію объ откровенной религіи.

и пользовались ими въ дѣлахъ вѣры [35]: это значитъ, что и новые богословы, чтобы быть достойными своего имени, не должны довольствоваться свѣдѣніями старыхъ временъ, а должны слѣдить за современнымъ состояніемъ наукъ.

Должна ли догматика преграждать путь въ свою область отзывамъ разума объ истинахъ извѣстныхъ изъ одного откровенія? Если откровеніе дано человѣку для человѣка съ тѣмъ, чтобы врачевать немощи его; и само откровеніе приближаетъ къ разумѣнію нашему тайны вѣры указаніемъ на истины извѣстныя общему смыслу (Мато. 13, 31. Мар. 4, 28 и д.): то догматика будетъ дѣйствовать по духу откровенія, когда будетъ показывать разуму, какъ та или другая тайна откровенія, хотя не можетъ быть выведена изъ началъ разума, не противорѣчитъ умозрительнымъ и практическимъ потребностямъ разума, какъ напротивъ помогаетъ она той или другой нуждѣ самаго разума, врачуетъ ту или другую немощъ его, причиненную грѣхомъ. Заставляя такимъ образомъ самый разумъ признавать плодотворную силу таинъ вѣры, догматика не унизитъ, а возвыситъ откровенныя истины въ очахъ разума и побѣдитъ строптивость его. Зачемъ вызывать сомнѣнія о тайнахъ вѣры? Вызывать не нужно и преступно. По тому-то и должно избѣгать схоластической и дерзской полемики, въ которой при томъ много пищи для логическаго разсудка и мало для всего духа. Но опытъ —свидѣтель тому, что сомнѣнія о вѣрѣ и безъ внѣшнихъ поводовъ, даже не замѣтно для иныхъ, возникаютъ изъ глубины испорченной души нашей, во вредъ вѣрѣ. А при такомъ свойствѣ сердца нашего молчаніе со стороны вѣры столько же незаконно, сколько и вредно.—Апостолъ пове-

---

[35] См. на пр. св. Григорія Богослова твор. IV, 63—65. 78. Ученіе объ отцахъ § 142. 154.

лѣлъ приводить разумъ въ послушаніе вѣрѣ (2 Кор. 10, 5). Такъ расуждали и великіе учители церкви [36]. Ихъ—то размышленіями, какъ размышленіями представителей зрѣлаго ума, и должна говорить догматика, когда будетъ говорить отъ лица ума здраваго; это можетъ предостерегать и отъ ошибокъ излишней смѣлости ума и отнимать будетъ прелесть новизны у позднихъ заблужденій, какъ давно обличенныхъ въ несостоятельности. Только и здѣсь надобно помнить, что для науки нужны болѣе мысли, чѣмъ слова.

Такимъ образомъ в) участіе разума въ догматикѣ естественно и преимущественно разума логическаго. Соображая же все сказанное о методѣ догматики, какъ о дѣлѣ логическаго разума, видимъ, что методъ догматики долженъ быть преимущественно аналитическій, но не безъ синтеза [37].

[36] М. *Платонъ* такъ оканчиваетъ первую часть (о богопознаніи естественномъ) своего богословія «доселѣ изъ разсужденія здраваго разума доказываемо было, приводя къ изъясненію пристойныя изъ св. писанія мѣста; но слѣдующая часть на единомъ словѣ Божіемъ утверждается, хотя ко изъясненію того жъ и естественныя понятія служить могутъ». Блаж. Августинъ: «быть не можетъ, чтобы Богъ ненавидѣлъ въ насъ то, чѣмъ по устроенію Его мы выше другихъ животныхъ Нѣтъ, мы вѣримъ не для того, чтобы не пользоваться смысломъ; иначе не могли бы и вѣрить мы, если бы не имѣли разумныхъ душъ» Epist ad Consent. 120 § 3 Св *Златоустъ*: «тогда то особенно вѣримъ, когда узнаемъ причину, почему что бываетъ» (in Hebr. hom. 12 § 2). Чит. въ 1 т. опытовъ кіев. акад радсужденіе: «какъ отцы церкви первыхъ пяти вѣковъ думали о философіи вообще и особенно о философіи Платона». Объ отношеніи между христіанствомъ и философіею въ первые три вѣка «хрис. чт. 1859 г. 11.»

[37] Св. *Григорій* нисскій: «и наши догматы утверждаются по діалектикѣ силлогистикою и аналитикою». De anima et resurr. 3, 201 Тоже Василій в in 2 cap. Esaed и др. *Гермесъ* (Dogmatik 1, 22—271) первый возсталъ противъ синтеза господствовавшаго въ догматикѣ или противъ демонстративнаго метода; онъ въ рѣзкомъ видѣ выставилъ неудобства его для догматики.—Но и съ однимъ анализомъ, безъ синтеза, нельзя обойтись въ догматикѣ. Анализъ не выставитъ плана науки, не свяжетъ частей цѣлаго; да и при изложеніи инаго догмата, на пр. о церкви, удобнѣе употребить синтезъ, чѣмъ анализъ.

§ 10. *Раздѣленіе ученія.*

Наука есть кругъ, гдѣ заключено все содержаніе науки. Чтобы вѣрно раздѣлить этотъ кругъ на части: надобно найти центръ его; въ центрѣ сосредоточивается духъ всего и отсюда выходятъ дѣйствующія силы. Не вѣрно понятый центръ непремѣнно дастъ ложный видъ круга, когда бы по немъ дѣлили кругъ на части.—Что же въ догматикѣ центръ всего?

Если бы сказали мы, что средоточіемъ христіанской догматики служитъ падшій и возстановляемый человѣкъ, на что по видимому указываетъ такъ часто изображаемая въ откровеніи любовь Божія къ падшему человѣку [38]: то тогда догматика была бы только ученіемъ о человѣкѣ, но не богословіемъ.

Если бы сказали, что средоточіе догматики — союзъ Бога съ человѣкомъ во Христѣ: тогда догматика была бы только ученіемъ о Христѣ [39].

Для богословія догматическаго центръ всего есть Богъ. Идея о Богѣ—то начало, на которомъ покоится все; ученіе о Богѣ—основный догматъ для всего.—При этомъ центрѣ не исключаются изъ догматики, но занимаютъ въ ней опредѣленное, приличное, мѣсто и ученія о Христѣ и человѣкѣ; при этомъ средоточіи не теряется ни одна существенная часть догматики и не относится къ ней ничего не принадлежащаго ей [40]. При этомъ средоточіи въ составѣ догматики, согласно

[38] Такъ первый располагалъ догматику Heidigger: Oeconomia trium Personarum in negotio salutis humano Lugd. Batav 1682. За нимъ Nicolaus Gottler institutiones theologiæ Amster. 1732; въ недавнее время *Бреннеръ*· Freie Darstellung theologie in. d. i dee d. Himmelreich Bamberg, 1817—1819 и *Бемеръ* christt. glaubens wissenschaff,—Breslav 1840.

[39] Такъ располагалъ догматику (кальвинистъ) *Кокцей*· summa doctrinæ de fœdere Dei, Lugd. 1648 и за нимъ нѣкоторіе и другіе, напр. Witsius de œconomia fœderis Dei cum hominibus, Herb 1712.

[40] См. выше пр 25.

съ содержаніемъ откровенія, являются Богъ самъ въ Себѣ, Богъ въ Его явленіи тварямъ и человѣку. При болѣе близкомъ вниманіи къ тому же составу, открываются слѣдующіе предметы и части догматики:

а) Богъ въ Себѣ:

1. Единый по существу,
2. Троичный въ лицахъ.

II. Богъ въ явленіи тварямъ:

а) Творецъ и Промыслитель.

1. Міра вообще.
2. Міра духовъ безтѣлесныхъ,
3. Человѣка.

б) Богъ Спаситель падшаго человѣка.

1. Богъ Отецъ въ совѣтѣ о спасеніи человѣка;
2. Богъ Сынъ совершающій искупленіе человѣка;
3. Богъ Духъ св. совершающій освященіе человѣка.

в) Богъ выполнитель цѣли своей о мірѣ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

БОГЪ САМЪ ВЪ СЕБѢ.

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ.

БОГЪ ЕДИНЫЙ ПО СУЩЕСТВУ.

§ 11. Содержаніе ученія.

Начальный предметъ догматики—Богъ единый по существу [1]. Предметъ сей самъ по себѣ представляетъ вниманію слѣдующіе частные предметы:

1. Познаніе о Богѣ возможное для человѣка;
2. Бытіе Божіе;
3. Свойства сущности Божіей;
4. Единство Божіе.

«Для Тебя, Господи, быть и жить не означаетъ разности, поелику Ты одно и тоже—и бытіе высшее и жизнь высшая», такъ говорилъ бл. *Августинъ* и совершенно вѣрно [2]. Итакъ ученіе о бытіи Божіемъ уже покажетъ основныя черты существа Божія. Тѣмъ не менѣе идея о сущности Божіей въ полномъ видѣ можетъ открываться только въ ученіи о свойствахъ существа Божія. Возможно ли бытіе Божіе безъ того, чтобы Богъ былъ единымъ? Нѣтъ! И для каждаго изъ

[1] М. Григорія о Богѣ, поколику Онъ есть единъ, въ хр. чт. VI.

[2] Confess. 1, 3.

свойствъ сущности Божіей единство Божіе есть условіе, подъ которымъ оно возможно; слѣд. единство Божіе есть болѣе, чѣмъ качество сущности Божіей; оно необходимо и для бытія Божія и для сущности Божіей. Между тѣмъ прежде, чѣмъ рѣшимся говорить что нибудь о Богѣ, должны рѣшить вопросъ о возможности познанія о Богѣ: безъ того какъ брать на себя разсуждать о Богѣ?

Такимъ образомъ части ученія о Богѣ единомъ по существу находятся въ тѣсной связи между собою; онѣ будутъ объяснять и дополнять одна другую.

I.

ПОЗНАНІЕ О БОГѢ, ВОЗМОЖНОЕ ДЛЯ ЧЕЛОВѢКА.

§ 12. *Происхожденіе и содержаніе вопроса; возможность познанія о Богѣ.*

Кромѣ того, что само по себѣ естественно прежде всякаго разсужденія о Богѣ разрѣшить вопросъ о возможности богопознанія для человѣка, особенныя мнѣнія о семъ предметѣ, волновавшія церковь, также располагаютъ войти въ изслѣдованіе объ этомъ. Во второмъ вѣкѣ *Валентинъ* и *Карпократъ* [3], въ четвертомъ *Евномій* учили, что Богъ совершенно постижимъ для насъ. «Я знаю Бога, какъ знаю себя» говорилъ послѣдній [4]. Такое притязаніе на всезнаніе о Богѣ Евномій основывалъ на томъ, что будто людямъ откровеніе открываетъ внутреннее существо Божіе въ именахъ Божіихъ [5]. Совершенно противоположную мысль защищали въ слѣдъ за нѣкоторыми язычниками маркіониты и нѣкоторые другіе

[3] *Ириней* cont. hores lib. 2 c. 28 n. 9.

[4] Θеодоритъ horet fab. 4, 3. Сократъ Н. Е. 4, 7. Созоменъ 7, 17.

[5] Григорій нисскій cont Evnomium orat. 12 p 300. 341. 389. 392.

современные имъ лжеучители, которые говорили, что Богъ вовсе недоступенъ для нашего познанія [6]. Такимъ образомъ слѣдуетъ разсмотрѣть: а) возможность познанія о Богѣ; б) сколько можемъ знать о Богѣ? в) изображенія Бога въ в. и н. завѣтѣ; г) общее откровенное понятіе о Богѣ.

Возможность познанія о Богѣ 1. поставляетъ выше всякаго сомнѣнія св. писаніе.

Разумное Божіе—γνοστον τθ Θεθ, познаваемое о Богѣ, *явъ есть въ нихъ*, говоритъ апостолъ о язычникахъ: *Богъ бо явилъ есть имъ* (Рим. 1, 19). Это значитъ, что люди могутъ знать, что можно знать о Богѣ; поелику Самъ Богъ открылъ имъ то, что могутъ они знать о Немъ. Поелику же для того, чтобы открытое могло быть принято, необходима пріемлемость, способность къ принятію: то слова апостола заключаютъ двѣ мысли—мысль объ откровеніи Божіемъ и мысль о способности людей къ принятію открываемаго;—послѣдняя мысль и указана словами: *явъ есть въ нихъ*. Итакъ по ученію апостола, люди могутъ имѣть познаніе о Богѣ и эта возможность основывается на томъ, что Богъ открываетъ имъ Себя, и въ нихъ есть способность къ принятію открываемаго. Эта возможность богопознанія называется *естественною*, поелику находится въ богосозданной природѣ нашей.

Тотъ же апостолъ учитъ, что Богъ (πολυμερῶς) многочастно — въ разныя отдѣленія времени, и многообразно (πολύτροπως) разными способами глаголалъ людямъ чрезъ пророковъ, самое же высшее, самое полное откровеніе Его для людей было въ Сынѣ Своемъ, Который есть блистаніе славы вѣчнаго Отца (Евр. 1, 13). Поелику сіе послѣднее откровеніе—откровеніе Бога въ Сынѣ Божіемъ имѣетъ въ своемъ основаніи дѣйствительное и полное бытіе Бога въ Сынѣ Сво-

[6] Ириней cont. her. lib 1. c. 27. n. 1. lib. 3. c. 24. n. 2. lib. 4. c. 20. n. 6.

емъ, какъ поучалъ самъ Сынъ Божій (Іоан. 14, 7—10): то познаніе Бога во Христѣ — познаніе несомнѣнно вѣрное и познаніе о несомнѣнно дѣйствительномъ. *Вѣмы же, яко Сынъ Божій пріиде и далъ есть намъ ссѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ во истинномъ Сынѣ Его* (Іоан. 5, 20).

Не смотря на то, что Богъ открылъ Себя людямъ, не всѣ одинаково знали Его. Богъ открылъ славу Свою во Христѣ, какъ дотолѣ не открывалъ ея, а іудеи не познали ея. Отъ чего? *Вы по плоти судите*, говоритъ имъ Спаситель (Іоан. 8, 15. 19.), то есть въ васъ способность знанія настроена не такъ, чтобы могли вы понимать и принимать ученіе новое; вы судите по требованіямъ испорченной природы своей. Это показываетъ, что для принятія откровенія Божія нужна не только пріемлемость ума, о чемъ говоритъ апостолъ, но и пріемлемость сердца, или чистота сердца. Такъ и поучалъ самъ Спаситель: *аще кто волю Его творитъ, сей вѣсть о ученіи Моемъ, отъ Бога ли есть, или Азъ о Себѣ глаголю?* (Іоан. 7, 17. тоже Іоан. 5, 40. Луки 13, 34). Такъ учили и апостолы: *всякъ согрѣшаяй не видѣ Его, ни позна Его* (1 Іоан. 3, 6. 4, 6. Іак. 4, 8.). Послику же съ паденіемъ Адама поврежденіе проникло во всю природу человѣческую и откровеніе Бога въ природѣ стало недостаточнымъ къ тому, чтобы сообщать людямъ вѣрное и полное познаніе о Богѣ, такъ что самые мудрецы міра, предоставленные самимъ себѣ, *обезумѣша и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка и птицъ и четвероногихъ и гадъ* (Рим. 1, 22. 33): то отселѣ совершенно необходимо благодатное возрожденіе человѣка для богопознанія, или что тоже, необходимо нравственное благодатное усовершенствованіе для очищенія и усовершенія умственнаго богопознанія

2. Отзывы здраваго *разсужденія* о возможности богопознанія видимъ въ ученіи отцевъ церкви. «Я позналъ Тебя, но не безъ Тебя, а въ Тебѣ, поелику Ты—Свѣтъ просвѣтившій меня», такъ исповѣдуетъ бл. *Августинъ* [7]. Точно также и другіе учители исповѣдали, что мы можемъ познавать Бога во внутренней природѣ нашей и въ природѣ видимой [8], а особенно въ сверхъ естественномъ откровеніи [9]. «Если хочешъ быть богословомъ и достойнымъ божественнаго: соблюдай законы; божественными заповѣдями иди къ высокой цѣли; поелику дѣяніе есть восхожденіе къ созерцанію», такъ говоритъ богословъ *Григорій* и вполнѣ согласно съ опытною мудростію [10].

§ 13. *Сколько можемъ знать о Богѣ?*

1. *Богъ*, говоритъ апостолъ, *живетъ во свѣтѣ неприступномъ, Его же никто же видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Это означаетъ, что хотя Богъ открылъ Себя людямъ, но величіе Божіе безпредѣльно и потому недоступно, — человѣкъ не въ состояніи вполнѣ обнять Его. Въ этомъ смыслѣ писаніе называетъ

[7] Soliloqu c. 31. § 12.

[8] Климентъ алекс. (о hort. ad gent. 10) раскрываетъ ту мысль, что человѣкъ къ тому и предназначенъ, чтобы познавать Бога, Кириллъ алекс. Πασιν η γνωσις τϑ εἶναι Θεὸν υπ. αυτϑ φυσικως ἐγκατέσπαρται καὶ ἀυτη δε η κτισις καὶ η ταυτης συνοχη τε και κυβερνησις το μεγαλειον της ϑειας ανακηρυττει φύσεως. Lib. de S. Trinit. p. 1. *Златоустъ* Hom. XI. t. 5. p. 53.

[9] *Ириней* «такъ какъ Отецъ соизволилъ, чтобы мы познали Бога, а Сынъ открылъ Его намъ: то и имѣемъ о Немъ необходимыя познанія. Иначе напрасно было бы и пришествіе въ міръ Сына Божія. Зачемъ Онъ приходилъ? Ужели затѣмъ, чтобы какъ бы сказать намъ: не ищите Бога, ибо Онъ недовѣдомъ и вы не найдете Его». Cont. hæres, lib. 4. c. 5. n 4. *Исидоръ* пелус. ep. lib. 1. p. 96. *Аѳанасій* алекс. orat. cont. gent. n. I. и др.

[10] Orat. 20. n. 12. *Климентъ* алекс. иначе объяснялъ это такъ: «подобное любезно подобному и святое любезно Тому, изъ Котораго все святое». Poedag. 1, 6. p. 114.

*

Бога непостижимымъ (Псал. 147, 5. Рим. 11, 13), неиспытаннымъ (Иса. 40, 28. Іов. 11, 7. 9. Притч. 30, 3). Потому-то апостолъ сказалъ: *разумное Божіе явь есть въ нихъ* γνωστον τω θεω—то, что можетъ быть узнано о Богѣ, явлено въ нихъ; этимъ онъ говоритъ, что не все можемъ мы знать о Богѣ; у насъ нѣтъ и не можетъ быть такой пріемлемости, такой способности, чтобы познать, обнять все божество.

Боговидѣцъ Моисей молитъ Господа: покажи мнѣ славу Твою. И Господь отвѣчалъ: *не узриши лица Моего: не бо узритъ человѣкъ лице Мое и живъ будетъ... Егда же пріидетъ слава Моя, и покрыю рукою Моею на тя, дондеже мимо иду. И отъиму руку Мою и узриши задняя Моя* (Ис. 33, 18. 23). Слова эти говорятъ, что а) пока человѣкъ находится въ земной жизни,—онъ не въ состояніи зрѣть чистое божественное существо. б) Пока онъ находится въ предѣлахъ конечнаго, земнаго бытія, Богъ является ему только въ предѣлахъ того же бытія и человѣкъ можетъ видѣть только задняя Божія—только отраженія славы Божіей.

Апостолъ писалъ: *отчасти разумѣемъ: видимъ убо нынѣ, якоже зерцаломъ* (δι εσοπτρου) *въ гаданіи, тогда же лицемъ къ лицу. Вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (1 Кор. 13, 9. 10. 12). По отраженію предмета въ зеркалѣ видна наружность предмета и при томъ не вся, а только одна сторона ея; но вовсе не видно внутренняго содержанія предмета. Познаніе предмета при посредствѣ зеркала познаніе гадательное εν αινιγματι: по чертамъ предмета отражающагося въ зеркалѣ одною стороною, остается зрителю составлять заключенія о цѣломъ предметѣ, составлять догадки, болѣе или менѣе вѣроятныя, о внутреннихъ свойствахъ предмета.—Прилагая это къ познанію Бога вмѣстѣ съ другими чертами изображенія апостольскаго, получаемъ такое понятіе о бого-

познаніи: а) міръ и откровеніе, какъ зеркало, отражаютъ въ себѣ образъ Божій — и по этому отразившемуся изображенію мы познаемъ Бога; слѣдов. мы видимъ Бога не непосредственно, не такъ, какъ предметы міра физическаго, а видимъ только одно отраженіе божества; б) образъ Божій представляется намъ въ видѣ загадки, такъ что намъ нужно дѣлать соображенія, чтобы составить возможно ясное понятіе о свойствахъ являющагося намъ высокаго предмета; в) мы познаемъ нынѣ Бога только отчасти, а не всего, и не совершенно, познаемъ одну сторону божества отразившуюся въ зеркалѣ, прибавляя къ тому нѣкоторыя заключенія о прочемъ. Такимъ образомъ познаніе наше о Богѣ есть собственно вѣра, а не вѣдѣніе.

Если апостолъ говоритъ, что въ разныя времена Богъ открывался людямъ не одинаковымъ образомъ (Евр. 1, 1), то при той уже извѣстной истинѣ, что возможность познанія о Богѣ находится въ зависимости отъ пріемлемости людей (§ 12), слова апостола показываютъ, что въ то, или другое время Богъ открывалъ людямъ столько, сколько они могли принять. Галатамъ тотъ же апостолъ писалъ, что дѣтское состояніе іудеевъ требовало того, чтобы имъ преподаны были наставленія стихійныя (Гал. 4, 1—3). Въ той жизни мы будемъ другими и познаніе наше о Богѣ будетъ другое: хотя и тамъ оно не будетъ свободнымъ отъ ограниченности, какъ и бытіе наше: но оно уже не будетъ знаніемъ образнымъ, а зрѣніемъ Бога лицемъ къ лицу въ тѣхъ, которые явятся туда святыми. Такимъ образомъ степени познанія нашего о Богѣ зависятъ отъ степени пріемлемости нашей.

2. Несправедливость притязаній Евномія и подобныхъ ему на всезнаніе о Богѣ отцы церкви довели до полной

ясности въ своихъ *размышленіяхъ* о Богѣ и человѣкѣ [11]. а) «Божество необходимо будетъ ограничено, если оно постигается мыслію нашею: ибо и понятіе есть видъ ограниченія», говорилъ богословъ Григорій. [12] б) Мы не знаемъ сущности вещей сотворенныхъ, не понимаемъ самаго разума нашего: какъ же можемъ познать сущность Божію [13]? в) Кромѣ того, что духъ нашъ ограниченъ условіями бытія конечнаго, онъ стѣсненъ условіями вещественнаго бытія, вовсе несвойственнаго Богу [14].—г) Самые святые Божіи, получавшіе на землѣ откровенія—пророки, апостолы не усвояли себѣ совершеннаго познанія о Богѣ и ожидали такого познанія только въ вѣчности. И всѣ символы вѣры относительно божества говорили: *вѣрую*.

Общее заключеніе ученія отцевъ можетъ быть выражено словами богослова: «о Богѣ должно быть сказано, что Онъ ни вполнѣ непостижимъ, ни вполнѣ постижимъ» [15].

---

[11] Противъ притязаній Евномія на всезнаніе о Богѣ писали *Василій* в. (Противъ Евномія въ твор. св. отц. 7), *Григорій* нисск. (cont. Evnom. orat. 12), *Григорій* назіан. (о богословіи, твор. св. отц 3), *Ефремъ сиринъ* (cont. scrutatores Dei, христ. чт. 1838 г.).

[12] Твор. св. отц. 3, 26. Тоже бл. *Августинъ* de civit. Dei lib. 12. c. 18. св. *Іустинъ* dial. cum. Trph. n. 4. св. *Ириней* cont. haer. 4, 19.

[13] Августинъ «какимъ умомъ человѣкъ постигнетъ Бога, когда онъ еще не постигаетъ самаго ума, которымъ хочетъ постигнуть»? De Trinit. V, 1. n. 2. *Григорій* нисск. De homin. opif. c. XI. Подробнѣе другихъ раскрываетъ это богословъ *Григорій* (твор. св. отц. 3, 38—51), св. *Златоустъ* orat 3. con. anomæos.

[14] *Григорій* наз. «между нами и Богомъ стоитъ сія тѣлесная мгла, какъ древле облако между египтянами и евреями и сіе-то значитъ можетъ быть: *и положи тму закровъ свой* (Псал. 17, 12), т. е. нашу дебелость, чрезъ которую прозрѣваютъ немногіе».

[15]. Orat. 38 n. 7. Твор. отц. 3, 28. Въ этомъ смыслѣ справедливы были язычники, когда раздѣляли боговъ на извѣстныхъ и неизвѣстныхъ. *Тертуллианъ* cont. nation. 2, 3.

§ 14. *Изображеніе Бога въ ветхомъ завѣтѣ.*

Такъ какъ богопознаніе наше зависитъ отъ богооткровенія, а содержаніе являющагося мысли нашей выражается опредѣленными именами: то при изслѣдованіи богопознанія необходимо видѣть изображенія Бога въ откровеніи и тѣмъ болѣе, что, какъ еще Оригенъ говорилъ Цельсу, имена Божіи показанныя въ св. писаніи—не то, что имена предметамъ, даваемыя человѣкомъ, столько неточныя, хотя и не всегда; онѣ, какъ открытыя самымъ Богомъ, означаютъ вѣрныя обозначенія существа Божія, хотя и неполныя [16].

Въ какомъ же видѣ, или какими именами изображаетъ Бога ветхій завѣтъ?

1. Имя *Элоаһъ*, происходя отъ *ала*, что значитъ *пораженъ былъ*, *изумился* и отселѣ *почтилъ*, означаетъ Того, кому слѣдуетъ покланяться (Исх. 3, 18. Втор. 27, 5. 6. 32, 15. Псал. 49, 7). Отселѣ *Элоаһъ Цебаотъ*, по употребленію послѣдняго слова о сонмѣ ангеловъ (Псал. 102, 21), звѣздъ (Іер. 8, 2) и воиновъ (Числ. 31, 32), означаетъ достопоклоняемаго для земли и неба, Бога всѣхъ силъ (1 Цар. 17, 45. Втор. 4, 19. Исаіи 6, 3. Псал. 88, 3). Такимъ образомъ *Элоаһъ* означаетъ божество, какъ является оно въ природѣ, для всѣхъ; почему это имя слышно было и изъ устъ язычниковъ (Суд. 1, 7. 7, 14. 1 Цар. 5, 11); его же произноситъ и неодушевленная природа (Суд. 9, 9). Во множественномъ числѣ *Элогимъ* выражаетъ въ божествѣ полноту силъ являющихся вовнѣ и въ самомъ божествѣ. «Твои дѣти оставили меня и клянутся тѣмъ, кто не Элогимъ» (Іер. 5, 7. Втор. 32, 17. 21. Сл. Быт. 1, 26. 11, 7. По этимъ отличіямъ *Элоаһъ* и *Элогимъ* — выражаетъ идею о Богѣ, при-

[16] Cont. Celsum. 1, 24; V, 45. сл. exhort. ad martyr.

рожденную человѣческому духу и близкую ко всѣмъ людямъ и всѣмъ народамъ.

2. Во время Моисея Богъ благоволилъ возвѣстить, что имя Его есть *Іегова* (Исх. 6, 2. 3), что въ послѣдствіи считали непроизносимымъ [17]. Значеніе сего имени одинаково съ именемъ *Егье*, которое возвѣщено тому же Моисею. На вопросъ о Его имени, Господь сказалъ Моисею: *Егье ашеръ Эгье—Я есмь который есмь* (Ис. 3, 14), т. е. существую въ самомъ полномъ смыслѣ сего слова, существую по самой природѣ, самобытно, а не такъ, какъ существуетъ твореніе.

---

[17] Бл. *Іеронимъ* (ad psal. 5) писалъ: «первое имя Господа у евреевъ четырехбуквенное,—*Ивы* это есть названіе собственно Бога и можетъ читаться Iah; евреи думаютъ, что оно αρρητον—не произносимо» Филонъ уже говорилъ: τετραγραμματον αρρητον. Вѣроятно еще 70 толковниковъ имѣли такое благоговѣйное уваженіе къ имени Іегова; ибо они замѣняютъ его въ переводѣ словомъ Κύριος Господь. Евреи вмѣсто сего имени читали *Адонай*, что видно въ гласныхъ постановленныхъ мазоретами подъ словами *Іагова*, *Лагова*. Когда слово *Адонаи* уже встрѣчалось въ текстѣ то вмѣсто *Іегова* произносили *Элогимъ* и въ письмѣ ставили Іегови, съ пунктаціею Элогимъ. По всей вѣроятности, такое отношеніе къ слову Іегова основалось у евреевъ на словахъ Моисея: «кто хулитъ имя Іеговы или хульно произноситъ: да будетъ умерщвленъ» (Лев.24, 16). *Діодоръ* (1, 94,) пишетъ. «говорятъ, у іудеевъ Моисей назвалъ Бога *Іао* (Ιαω)» По словамъ *Климента* алекс (Strom. 5. p. 562), «четверобуквенное, таинственное, имя есть *Іао* (Ιαω), которое означаетъ ὁ ὤν και ὁ εσομενος». По словамъ Евсевія (Praepar ad evang 1, 6), *Санхоніатонъ* называетъ Іеровоама іереемъ Бога *Іево* (Ιευω). *Θеодоритъ* (Qvaest. 15 in exod.) писалъ: Καλοῦσι δε αὐτό Σαμαρίται Ιαβε, ἰυδεοι δε Ιάω, самаряне называютъ Его *Іаве*, а іудеи *Іао*». Соотвѣтственно сему еврейское имя можно писать или Іаго или Іагве. Какое произношеніе есть точное еврейское? Послѣднее оправдываютъ производствомъ формы будущаго отъ *Гаіа* (*Гезеній* Lexicon hebraicum p. 408. 409). Но Іего и Іо весьма часто входятъ въ составъ собственныхъ именъ, (Іирмеіагу, Зедекіагу, Іегонаванъ) и производство такихъ словъ объясняется неиначе, какъ отъ слова Іегова и слѣдов *Іао* или *Іегова* есть точное и коренное еврейское произношеніе Сокращенно, поэтически, произносили *Іагъ* (Псал. 67, 5. Иса. 24, 4).

Поелику же безусловное бытіе Бога заключаетъ въ Себѣ условіе для всякаго времени, какъ и для всего вѣрнаго, въ мысли и дѣйствительности: то отселѣ слова Господа въ новомъ откровеніи—*Я есмь алфа и омега, сый, и бывшій и будущій* (Апок. 1, 8) составляютъ объясненіе словамъ сказаннымъ Моисею и для Моисея Іегова говорилъ, что Онъ тотъ же вѣрный, который давалъ обѣщанія Аврааму, Исааку и Іакову, Богъ всѣхъ временъ. Іегова по преимуществу есть Богъ откровенія непосредственнаго, — есть Богъ народа избраннаго для принятія откровеній. Такъ это имя употреблялось во всѣ времена в. завѣта. «Іегова Богъ отцевъ вашихъ» говорилъ Господь Моисею (Исх. 3, 16). «Такъ говоритъ Іегова Элогимъ израиля», говорили Моисей и Ааронъ фараону (Исх. 5, 1). «Ты избралъ себѣ народъ израиля въ народъ Твой навѣкъ и Іегова — Богъ (Элогимъ) ихъ, Іегова силъ есть Богъ въ израилѣ... И нынѣ, Господи Іегова, Ты Богъ и слово Твое будетъ вѣрно», такъ молился Давидъ (2 Цар. 7, 22. 28. Пар. 17, 21). Прор. Илія говорилъ поклонникамъ Ваала: «призывайте вашего бога, а я буду призывать имя Іеговы; и тотъ Богъ (Элогимъ), который будетъ отвѣчать огнемъ, будетъ Богомъ (истиннымъ)». Потомъ онъ молился: «Іегова, Богъ Авраама, Исаака и Іакова! послушай меня, чтобы народъ Твой зналъ, что Ты Іегова Богъ и обратился сердцемъ своимъ къ истинному». Когда же совершилось чудо по молитвѣ пророка; всѣ пали и воскликнули: «Іегова есть Богъ» (3 Цар. 18, 21—24. 36—39). Такимъ образомъ какъ Элогимъ есть общее имя Бога, есть Богъ природы и народовъ, такъ Іегова есть имя частное, Богъ откровенія. Хотя имя Іеговы открыто было Моисею, избавителю израиля изъ плѣна: но Моисей, когда писалъ свои книги, употреблялъ это имя и въ исторіи Авраама и въ исторіи міробытія. Б. 2. Онъ тѣмъ давалъ видѣть израилю,

что Богъ изведшій ихъ изъ Египта есть и Богъ Авраама и Богъ первыхъ людей, одинъ и тотъ же Богъ откровенія [18].

3. Въ глубокой древности Богъ являлъ себя въ имени *Шаддай*. Такъ было съ Авраамомъ (Быт. 17, 1), съ Исаакомъ (Быт. 28, 3), Іаковомъ (Б. 35, 11). И Богъ говорилъ Моисею: «Я явился Аврааму, Исааку и Іакову, какъ Элъ шаддай». (Исх. 6, 3). *Шаддай* по происхожденію отъ шаддъ, что значитъ поражать, опустошать, по отношенію къ Богу выражаетъ грозное могущество, являющееся въ природѣ, или какъ переводили LXX, Παντοκράτωρ, ἱκανός Вседержителя, сильнаго на все (Іов. 5, 17. Руѳ. 1, 20. 21).

Тоже 4. Выражалось именемъ *Элъ*, которое происходя отъ улъ — быть сильнымъ, означаетъ крѣпкаго ἰσχυρος Θεός (Иса. 44, 10. Дан. 11, 36. Втор. 3, 24)).

5. *Адонъ* ὁ Κύριος, Δεσποτης; отселѣ древняя множественная форма *Адонай*—верховный Господь, Владыка надъ всѣмъ (Быт. 15. 2. Псал. 135, 3. 2, 4. Мал. 1. 6). Господь всей земли (Нав. 3, 11. 12).

6. *Эліонъ* верховный, ὕψιςος (Псал. 96, 9; 20, 8; 9, 3. Быт. 14, 18. 20).

Особенное свойство ветхозавѣтныхъ наставленій о Богѣ составляютъ весьма частыя изображенія Бога въ образѣ человѣческомъ, или изображенія *антропоморфическія*. Напр. Богъ часто изображается съ человѣческимъ лицемъ (Быт. 4, 16. Псал. 138, 7),—устами (Псал. 32, 6. 43, 3. 4. Ис. 30, 27), — очами (2 Пар. 16, 19. Ис. 1, 15)—мышцами (Ис.

---

[18] Дерзское мнѣніе *Гезенія* (Doctrina linguæ hebraicæ), будто *Элогимъ*, употребляемое въ 1 гл. бытія и *Іегова Элогимъ*, употребляемое въ 2 и слѣд. главахъ, указываютъ на переходъ отъ полиѳеизма къ моноѳеизму, нынѣ подвергается насмѣшкамъ.—*Іегова* и *Элогимъ* смѣняютъ одно другое безразлично, и въ древнее и въ среднее время, (Быт. 26, 16. сл. Іон. IV, 1 4. 6.—10). Затѣмъ не для чего указывать на исторію.

15, 16. Псал. 43, 4), стопами (Псал. 98, 5. Езек. 40, 3). Эти изображенія скрывали чистую духовную природу Божію отъ мысли человѣческой. Впрочемъ онѣ невводили съ собою догматическаго антропоморфизма. Поелику а) въ томъ же ветхомъ завѣтѣ запрещалось представлять Бога въ вещественныхъ образахъ (Исх. 20, 4. 5. Иса. 40, 18. 28); б) ясно внушалось, что Богъ не имѣетъ тѣлесныхъ частей (Іов. 10, 45. 1 Цар. 15, 29. 3 Цар. 8, 27); в) ясно было показываемо духовное значеніе изображеній божества въ человѣческомъ видѣ (3 Цар. 16, 3. Псал. 138, 8. 34, 2. 3. Втор. 4, 13. Іер. 32. 17. 19).

Итакъ ветхозавѣтныя изображенія Бога показывали Бога въ его отношеніяхъ къ міру и человѣку и были человѣкообразны по преимуществу. Всѣ онѣ главнымъ образомъ выражаютъ недоступное величіе божества. Потому дѣйствіе ихъ на человѣка—страхъ, благоговѣніе.

§ 15. *Наставленія о Богѣ съ пришествіемъ Сына Божія на землю.*

Изображенія божества въ ветхомъ завѣтѣ, при всѣхъ ихъ достоинствахъ, не были и не могли быть такъ чисты, полны и возвышенны, какъ понятія, сообщенныя въ новомъ завѣтѣ. Причина тому та, что въ новомъ завѣтѣ говорилъ о Богѣ Самъ Сынъ Божій; здѣсь было самое близкое и обильное наставленіе Духа Божія. *Бога никтоже видѣ никогдаже: Единородный Сынъ, сый въ лонѣ отчи, той исповѣда* (Іоан. 1, 18. Тоже Матѳ. 11, 27. Іоан. 3, 11. 13. 31. 8, 19. 12, 15. 4, 20). *Намъ же Богъ открылъ есть Духомъ своимъ: Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10. Тоже 1 Іоан. 5, 30. Кол. 2, 3. 1 Кор. 11, 16).

И а) новозавѣтное откровеніе не только называетъ Бога Господомъ и Владыкою всего (Тим. 6, 15. 16): но яснѣе и

прямѣе, чѣмъ ветхій завѣтъ, изображаетъ самосущіе Божіе, —говоритъ, что Богъ въ самомъ Себѣ имѣетъ жизнь (Іоан. 5, 20), и есть всесовершенный (Мат. 5, 48), единый благій (Мат. 19, 17), единый премудрый (Рим. 14, 26) [19]. б) Тогда какъ въ в. завѣтѣ, хотя по мѣстамъ говорится о премудрости Божіей (Псал. 146, 5), о правдѣ Божіей, но нигдѣ Богъ прямо не называется Духомъ и даже духовная природа Его скрывается въ антропоморфическихъ образахъ;—въ н. завѣтѣ Богъ прямо называется Духомъ: *Духъ есть Богъ*, говорилъ Спаситель самарянкѣ (Іоан. 4, 24). Самое слово Духъ, съ которымъ Спаситель и въ другихъ случаяхъ соединялъ для насъ понятіе о существѣ безтѣлесномъ, показываетъ, что Спаситель показываетъ въ Богѣ существо личное, съ жизнію въ самомъ Себѣ, съ мыслію и волею. При томъ Спаситель отвѣчаетъ на вопросъ самарянки: въ Іерусалимѣ ли, или въ Самаріи, должно поклоняться Богу? Служеніе Богу, говоритъ Онъ, должно совершаться въ духѣ, поелику Богъ есть Духъ. Слѣд. если въ духѣ должно совершаться поклоненіе Богу, а не тѣлесно: то и Тотъ, по свойству коего оно должно совершаться, есть существо безтѣлесное, неограниченное какимъ либо пространствомъ. Таже мысль о Богѣ преподается, когда называется Онъ Отцевъ духовъ (Евр. 12, 9), единымъ имѣющимъ безсмертіе (1 Тим, 6 16), невидимымъ (1 Тим. 1, 17. Кол. 1, 15. Іоан. 4, 20), котораго замѣчать мы можемъ только мыслію (Рим. 1, 20—23). в) Въ ветхомъ завѣтѣ Іегова есть Богъ израиля, отецъ избраннаго народа (Втор. 22, 3. 5, 7. Ис. 63, 16. Мал. 2, 10. 13, 9). Въ н. завѣтѣ благость Божія изображена въ необъятномъ свѣтѣ благотворнаго величія ея. Здѣсь Богъ — не только Богъ іудеевъ, но

[19] Такъ по слав. перев. и нѣкотор. греч. спискамъ (N. Test. græ. e cod. Mosqv. ed. Matthei T. 2. p. 110—112 121); по другимъ изданіямъ тѣже слова на концѣ 15 главы см. N Test. grae Tittmanni.

и язычниковъ (Рим. 3, 29), Отецъ всѣхъ человѣковъ и всякаго созданія (Мат. 5, 16. 1 Іоан. 4, 7). Здѣсь Самъ Сынъ Божій явился на землѣ для спасенія созданія своего (1 Іоан. 3, 11. Рим. 8, 31. 32).

Поелику же Сынъ Божій, для того, чтобы открыть намъ Отца своего, явился во плоти (Іоан. 1, 14.) и возвѣстилъ намъ отношенія божества къ падшему роду человѣческому: то и новозавѣтныя изображенія божества, при всѣхъ преимуществахъ ихъ предъ ветхозавѣтными, остаются относительными какъ по предмету своему, такъ и по образу выраженія, почему антропоморфизмъ очищенный неизбѣженъ и для нихъ.

§ 16. *Общее откровенное понятіе о Богѣ, предъ взоромъ разума.*

По осмотрѣнному наставленію откровенія, Богъ есть Духъ самосущій, Творецъ и Правитель міра, съ совершенствами самыми высшими и полными.

Къ такому понятію о Богѣ, разумъ ничего не можетъ прибавить и не имѣетъ причинъ исключить что нибудь изъ него. Понятіе о Богѣ, какъ о Верховномъ Творцѣ и Правителѣ міра, есть самое простое и общедоступное понятіе о Немъ. Оно же и самое необходимое, такъ какъ заключаетъ въ себѣ рѣшеніе на всѣ вопросы разума о бытіи вещей и оно же начало для всякаго познанія. Повторять такую мысль о Богѣ необходимо было тогда, когда такъ сильно было служеніе богамъ, зависѣвшимъ отъ произвола человѣческаго. И въ семъ то видѣ оно и предлагалось въ в. завѣтѣ (Втор. 32, 40. Пс. 46. 3. 101, 26—28. Ис. 40, 20. 44, 24. Іер. 10, 9—13.). Понятіе же о Богѣ, какъ Духѣ всесовершенномъ столько возвышенно и чисто, что земному странпику нельзя

и думать о возможности другаго болѣе возвышеннаго и болѣе чистаго понятія.

И для вѣры и для разума основаніе всего—идея о Богѣ, данная откровеніемъ. Здѣсь и согласіе разума съ вѣрою и единственный для разума путь къ вѣрному знанію. Для вѣры переданная откровеніемъ идея объясняется—становится болѣе и болѣе живою въ исторіи; для разума объясняется она опытомъ и размышленіемъ разсудка. «Учиться означаетъ не что другое, какъ воспоминать», сказалъ Сократъ, разумѣя подъ воспоминаніемъ объясненіе идей ума размышленіемъ [20]. Тотъ, Кто выше всего въ бытіи, не можетъ не быть выше всего для познанія; все прочее можетъ быть только слѣдствіемъ Его—какъ высшаго начала, только Его даромъ: такъ и въ бытіи и въ познаніи. Отселѣ ни тогда, когда на основаніи одного опыта или воображенія, ни тогда, какъ однимъ разсудкомъ составляли понятіе о Богѣ, не было и не могло быть вѣрнаго, чистаго понятія о Богѣ. Въ первомъ случаѣ возможно было и дѣйствительно являлось грубое матеріалистическое понятіе о Богѣ. Во второмъ оно было односторонее и слѣдов. или не полное, или совершенно ложное. Нельзя разуму не вступить въ противорѣчіе съ самимъ собою, когда съ идеею о Богѣ сливаетъ онъ представленія опыта, какъ бы это было одно цѣлое. Уничтожаетъ ли онъ при томъ относительную самостоятельность конечнаго (пантеизмъ Спинозы), или конечное выдаетъ за раскрытіе безконечнаго (панѳеизмъ Гегеля), въ томъ и другомъ случаѣ совмѣщаетъ онъ въ одномъ подлежащемъ не совмѣстимыя качества, матерію и духъ, конечное и безконечное; въ томъ и другомъ случаѣ свобода и личное бытіе конечныхъ духовъ,

---

[20] Цицеронъ Qvoest. tusul. 1, 24. Туже мысль подробно объяснялъ Платонъ in Phoedone t. 4. p. 233—241. 245—248. ed Bipont.

вопреки здравой мысли, только мечта. При томъ въ первомъ случаѣ безъ всякаго основанія уничтожается самостоятельность относительная отрѣшенною самостоятельностію. Во второмъ, также безъ основанія, допускается, будто абсолютное не можетъ жить жизнію въ самомъ себѣ, не можетъ существовать, если не раскрывается въ конечномъ [21].

Такимъ образомъ ничего нѣтъ и не можетъ быть вѣрнѣе того, что говоритъ Самъ Богъ о Себѣ самомъ; понятіе о Богѣ, сообщаемое откровеніемъ есть самое вѣрное и самое удовлетворительное для разума.

---

[21] Тотъ и другой пантеизмъ въ защищеніе себя указываетъ на св писаніе Но напрасно. Напр. апостолъ говоритъ ἐν Αὐτῳ γαρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν (Дѣян. 17, 28) Но этими словами апостолъ доказываетъ ту мысль, что Богъ не далеко отъ насъ (ст. 27). Слѣд. въ его мысляхъ человѣкъ и Богъ, бытіе Божіе и бытіе человѣка, движенія человѣческія и дѣйствіе Божіе, жизнь Божія и жизнь человѣческая—совершенно разныя,—самостоятельныя, слѣд. онъ не сливаетъ жизни Божіей съ жизнію человѣческою въ одну жизнь. «Богъ ли Я только вблизи, и не также ли Я Богъ вдали»? говоритъ Іегова (Іер. 23, 23). Этимъ словамъ хотятъ дать то значеніе, что Богъ во всемъ и все. Но Іегова Самъ показываетъ, о чемъ говоритъ Онъ. «Можетъ ли кто такъ тайно скрыться, чтобы Я не увидалъ его. Слышу, что говорятъ ложные пророки» (ст. 24. 25). Іегова показываетъ только то, что Ему все извѣстно, потому что Онъ вездѣприсущъ. Но дѣйствія ложныхъ пророковъ остаются въ своемъ видѣ, дѣлами самихъ ложныхъ пророковъ Вообще откровеніе а) очень ясно говоритъ о дѣйствительномъ бытіи зла въ мірѣ; б) ясно отличаетъ Бога отъ міра, показывая въ Богѣ то Творца и Промыслителя міра, то Искупителя, являвшагося на землѣ въ видѣ человѣка (Іоан 17, 5. 11, 25) А того и другаго нельзя согласить ни съ какимъ пантеизмомъ. Слѣд пантеистическое понятіе о Богѣ также несогласно съ откровеніемъ, какъ и каждое ложное понятіе.

II.

БЫТІЕ БОЖІЕ.

§ *17. Возможность показаній, а не доказательствъ, о бытіи Божіемъ; показанія разума.*

Если признаемъ за вѣрное, что возможно для насъ увѣриться въ дѣйствительномъ бытіи Бога; то тѣмъ не полагаемъ, что можно указать на какое либо высшее начало, изъ котораго могла бы быть выведена мысль о бытіи Божіемъ [22]. Бытіе Божіе само есть начало всему, условіе, безъ котораго не возможно ни бытіе, ни показаніе, основная истина, на которой держится все истинное. «Если подъ доказательнымъ знаніемъ, говоритъ древній учитель, разумѣть такое знаніе, которое требуетъ другаго болѣе глубокаго, начала для того, что хочемъ доказать: то для Бога нѣтъ доказательствъ,—Богъ не можетъ быть произведеніемъ доказательствъ» [23].—Все, что возможно въ этомъ случаѣ, состоитъ въ томъ, чтобы указать на дѣйствія бытія Божія, какъ на явленія силы Божіей, привесть не доказательства, а показанія (не αποδειξεις, α δειξεις) бытія Божія [24]. Здравый разумъ не требуетъ ничего болѣе того [25]. И признаетъ силу извѣстныхъ ему показаній бытія Божія.

---

[22] Чит. и *Григорія* о бытіи Божіемъ—въ христ. чт. ч. XIII.

[23] Strom. lib. 5 c. 12. Св *Аѳанасій* «божество передается не словеснымъ доказательствомъ, а вѣрою и благочестивымъ помысломъ». De incarn. Uerbi p. 64.

[24] И *Аристотель* отличалъ показаніе отъ доказательства: ὅτε ἀποδεικνυσιν, ὅτε δεικνυσιν. Anal. post 2, 7.

[25] Iacobi Von d. gottliche Dingen u. ihres Offenbarung. Werke. III. 367. 369.

Случайность міра указываетъ разуму на бытіе существа независимаго; прекрасное устройство міра—на премудраго Творца. Частныя наблюденія надъ міромъ даютъ ли право на общія заключенія о значеніи міра? Но въ настоящемъ случаѣ наблюденія мудрецовъ всѣхъ временъ [26], какъ и размышленія великихъ учителей церкви [27], возводятъ наблюденіе надъ міромъ до значенія неизмѣнной и всеобщей вѣрности. И по ихъ же признанію допускать безконечный рядъ причинъ значитъ—тоже что предполагать рѣку безъ истока, равно останавливаться на душѣ міра—тоже что не сказать ничего о началѣ міра.

§ 18. *Въ частности онтологическое и нравственное показанія; безбожіе.*

Самое близкое къ человѣку и самое вѣрное показаніе о бытіи Божіемъ есть прирожденная человѣку идея о Богѣ. Идея, по происхожденію отъ ιδειν, означаетъ внутреннее видѣніе, внутреннее созерцаніе; идея о Богѣ,—внутреннее созерцаніе Бога. Предоставляя человѣку идею о Богѣ, мы говоримъ тоже, что Богъ Самъ явилъ Себя въ человѣкѣ и человѣкъ въ глубинѣ духа принимаетъ являющагося ему Бога.

[26] Космологическое доказательство у *Цицерона* (De nat. Deor 2, 9. somn Scipion. c. 8), у *Аристотеля* (De physica lib. 7 c 10 de mund. c. 2) Выраженія послѣдняго: «первое двигающее неподвижное» и «вѣчное движеніе» объяснилъ Weisse Aristot. Physik Leipz 1829.

Физико-теологическое показаніе у *Цицерона,* который говоритъ: «красота міра, устройство небесъ заставляютъ признать, что есть какое-то совершенное, вѣчное, существо, чудное и достопокланяемое для людей». (De divinat. 2, 2 Тоже De natura Deok. 2, 2 Qvæst. Tuscul. 1, 28 29. Тоже *Платонъ* de legib. 10, 68; 12, 29. Phileb. 4. 244. *Карнеадъ* у Цицерона (de nat. Deor. 3, 12)

[27] На прекрасное устройство міра указывали, побуждая славить премудраго Творца міра, *Василій* вел. и св *Амвросій* въ бес. на шестодневъ, *Титъ* боцрскій (adv Manich. lib. 2), *Августинъ* Confess. 9, 6.

Космологическое доказательство у св. *Іустина* Dial c. Tryph. 5. У *Григорія* наз. orat. 34. p. 559. У *Златоуста* hom. 2 in act. apost. У *Дамаскина* о правосл вѣрѣ 1, 5.

Дѣйствительно ли принадлежитъ эта идея человѣку? Если бы не было въ человѣкѣ идеи объ истинѣ: то для него не было бы ничего истиннаго: міръ—сцѣпленіе случайностей, человѣкъ—тоже; потому ни изъ міра, ни изъ жизни человѣческой человѣкъ не занялъ бы мысли о неизмѣнной истинѣ. Итакъ въ духѣ человѣческомъ есть идея о Всесовершенномъ. Эта идея—такая же дѣйствительность въ человѣкѣ, какъ бытіе его, такъ какъ она—собственность каждаго, сознаваемая вмѣстѣ съ бытіемъ, и собственность самая высокая, составляющая превосходство человѣка предъ каждою одушевленною, но не разумною, жизнію. Она не есть произведеніе ума нашего; поелику свѣтъ ея предшествуетъ всякому дѣйствію мышленія нашего,—поелику она принадлежитъ всѣмъ людямъ и всѣмъ народамъ, образованному и необразованному, дикарю и греческому мудрецу, тогда какъ научное образованіе ума—собственность не многихъ. Иные хотятъ выдать идею о Божествѣ за плодъ людской идеализаціи, за идеалъ о человѣкѣ, какимъ онъ долженъ быть, измѣняющійся по степени развитія людей [28].—Но еще Декартъ писалъ: «хотя въ моей природѣ гораздо болѣе заключается въ возможности, чѣмъ сколько имѣю въ дѣйствительности: но и всѣ возможныя совершенства мои никакъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего нѣтъ въ возможности, а все только есть дѣйствительность. Хотя мое познаніе умножается; но не оставляетъ меня сознаніе, что оно никогда не будетъ безконечнымъ; а Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ» [29]. Да, черты безконечности, вѣчности, абсолютныхъ совершенствъ выдѣляютъ идею боже-

[28] Feierbach Ub. Philosophie u Christenthum *Лавровъ* въ энциклоп. лексик. т. V. (въ ст антропоморфизмъ и антропопатизмъ) повторилъ толки Фейербаха, какъ вселенскую мудрость, необходимо нужную для всѣхъ и каждаго.

[29] Meditat, de prima philosophia; medit. III

ства изъ ряда всевозможныхъ идеаловъ конечнаго бытія. Потому идея о божествѣ никакъ не можетъ быть произведеніемъ нашей способности къ идеализаціи. Напротивъ самая способность къ идеализаціи обязана своимъ бытіемъ только идеѣ о божествѣ. Если бы въ насъ не было идеи о Богѣ— безграничномъ совершенствѣ; если бы не было прирожденнаго стремленія къ совершенству: то съ чего бы человѣкъ сталъ создавать идеалы того или другаго лучшаго бытія? Съ другой стороны отличительная черта идеи божества отъ всѣхъ возможныхъ идеаловъ есть сознаніе объективности этой идеи и субъективнаго значенія идеаловъ. Никто въ здравомъ умѣ не станетъ считать созданнаго имъ идеала дѣйствительно существующимъ. Идеѣ божества напротивъ принадлежитъ необходимо то, что мы представляемъ предметъ ея дѣйствительно существующимъ. Забывать эту особенность ея, тогда какъ идея принадлежитъ всѣмъ людямъ и всѣмъ народамъ, значитъ признавать весь родъ человѣческій одержимымъ делиріею; потому что только сумасшедшіе принимаютъ свои субъективные образы за предметы существующіе на дѣлѣ. Итакъ присущая намъ идея о Всесовершенномъ есть дѣло самаго Всесовершеннаго, составляетъ явленіе въ насъ самаго Бога. Такъ разсуждали всѣ лучшіе мудрецы языческіе [30]; такъ разсуждали великіе учители церкви [31].

[30] *Платонъ* in Philebo t. 4. 233—241, 245—248. De legib. X, 893. Alcibiad. 1, 133 *Діогенъ Лаэрцій* 7, 139. *Цицеронъ* говоритъ. Qvum enim non instituto aliqvo, aut more, aut lege sit optimo constituta maneat qve ad unum omnium firma consensio. intelligi necesse est, esse Deos, qvorum insitas cognitiones habemus. De nat Deor 1, 17 *Сенека* «доказательствомъ истины служитъ общее согласіе съ тѣмъ, что есть боги· поелику врождена мысль о богахъ. Ни одного нѣтъ народа, даже незнакомаго съ законами, который не вѣрилъ бы въ какихъ-либо боговъ» Epist. 117 О всеобщности вѣры въ божество—христ. чт 1839 ч. II

[31] *Тертулліанъ* особенно любилъ указывать язычникамъ на свидѣтельство души о Богѣ и называлъ ее христіанкою по природѣ. Testimon. animæ

*

Въ частности тоже показаніе о Богѣ является въ голосѣ совѣсти человѣческой, какъ законъ и судъ для нравственности, такъ какъ бытіе закона указываетъ на законодателя, бытіе судіи ограниченнаго свидѣтельствуетъ о бытіи судіи всесовершеннаго. Древнее языческое изрѣченіе говорило: «для всѣхъ смертныхъ совѣсть—Богъ» [32].

Правда, были люди безбожные въ мірѣ. Одни ставили на мѣсто Бога—слѣпой случай; другіе исключаютъ изъ міра бытіе чего либо духовнаго, считая все процессомъ вещества (матеріализмъ). Но а) такія мысли принадлежатъ только нѣкоторымъ и, какъ говоритъ Плутархъ, показываютъ болѣзненное состояніе ума, тогда какъ здравый умъ или не знаетъ или отвергаетъ ихъ [33]. б) Въ частности случай—тоже, что

---

§ 1 5. 6. Apolog § 17. Ad Scapulam § 2. *Арновій* «есть ли кто нибудь, кто бы не входилъ въ міръ съ мыслію о Владыкѣ? Кому не прирождено, кому не внѣдрено, что есть царь и Господь, управляющій всѣмъ?» Cont. gent. 1, 33 Тоже св. *Іустинъ* апологъ. 2. § 6. *Климентъ* алек. Strom. 5. с. 13. 14. Cohont. § 6 9. *Василій* вел. in ps. 33. § 1. in ps 14 et 17 *Григорій* наз Orat. 2, § 39. Orat. 19. § 8. Orat. 28 § 6. *Дамаскинъ*· «мысль о бытіи Божіемъ насаждена въ насъ природою». О вѣрѣ 1. 1. *Минуцій* Феликсъ пишетъ, что безъ сознанія о божествѣ невозможно узнать ни себя, ни міръ. Octav. с. 32.

[32] Seneca epist 41. *Клее* въ своей исторіи догматовъ 1, 126, 127. говоритъ· «такъ называемое нравственное доказательство не встрѣчается у древнихъ, оно одолжено образованіемъ своимъ *Канту* и его школѣ». Первое —неправда Св. *Златоустъ*· «человѣку данъ прирожденный учитель—законъ, сей законъ есть природное наставленіе, приводящее къ богопознанію». Ad scandaliz c. 8. Также говорятъ о внутреннемъ законѣ *Іеронимъ* Comm. in. Galat. c. 1. *Амвросій* in Hexaem. 1, 6. *Θеодоритъ* in. ps. 19. *Григорій* наз. Orat 16. p. 256. Изъ стремленія души къ добру чаще заключали о назначеніи души, чѣмъ о бытіи законодателя. За то часто указывали на нужду издовозданія и отселѣ на бытіе издовоздаятеля. Такъ *Θеофилъ* ad Avtolic. 1, 3. *Лактанцій* instit div. 6, 9

[33] «Безбожіе есть то ненормальное (kakos) разсужденіе, что будто нѣтъ блаженства и безсмертія и будто надобно не признавать и не почитать боговъ». De superst. t. 6. p. 629. Между древними безбожниками извѣстны. *Левципнъ, Критій, Діагоръ, Гиппонъ, Θеодоръ* киринейскій, *Лукрецій;*—ме-

ничто и слѣд. производить ничего не можетъ. Если бы отъ случая зависѣлъ порядокъ міра, разсуждалъ Цицеронъ: то отъ случая можно бы ожидать и того, чтобы изъ брошенныхъ на удачу буквъ составилась лѣтопись [34]. в) Если бы исключили изъ міра высшую духовную силу: то человѣку оставалось бы увѣрить себя, что все разумное и духовное—собственность вещества, что свобода тоже, что движеніе матеріи, а добродѣтель—мечта; тогда какъ допускать переходъ физическаго въ духовное, количественныхъ свойствъ въ качественныя — значитъ болѣе, чѣмъ ожидать превращенія камня въ электрическій токъ; а отказываться отъ признанія существа всесовершеннаго, отдѣльнаго отъ міра,—значитъ отказываться отъ здраваго смысла. Съ другой стороны Штраусово «вѣчное существо міра» [35].—противорѣчіе себѣ самому, потому что міръ подлежитъ условіямъ времени, мѣняется и ломается, разстроивается и перестроивается и слѣдов. не вѣченъ. Онъ столько же имѣетъ права на вѣчное бытіе, сколько случай на право Творца. г) Самое вѣрное заключеніе, какое слѣдуетъ за сомнѣніями нѣкоторыхъ о бытіи Божіемъ, есть то, что относительно самой простой, самой близкой къ намъ истины нужно и нужно разуму наставленіе высшее, которое укрѣпило бы мысли его противъ недоумѣній его, наставленіе положительнаго откровенія.

жду новѣйшими—*Ля-Метри, Гельвецій, Даламбертъ*, сочинитель книги: Systeme de la nature. *Гардуинъ* (Athei delcati, Amstel. 1782). и *Бруккеръ* (Hist. philos. 4, 688) слишкомъ умножаютъ число безбожниковъ Brenna de generis humani consensu in agnoscenda divinitate, Florentiæ 1773. По Плутарху adv. Stoicos 2, 1075. Θеодоръ и Діагоръ ἄθεοι, такъ какъ не вѣрили, что божество есть нѣчто непреходящее, но «соблюдали вѣру въ Бога» τ. Θεὸν τ. προλῆψιν φιλαττοντες.

[34] De natura deor. 1, 25. Св. *Діонисій* алекс. de natura c. 1 *Θеофилъ* ант. ad Avtol. 1, 7. въ опроверженіе эпикурейскаго случая указывали на устройство міра.

[35] Glaub. s. 382.

§ *19. Въ какомъ видѣ представляетъ откровеніе истину бытія Божія?*

Откровеніе нигдѣ намѣренно не доказываетъ бытія Божія. Оно считаетъ это истиною всеобще извѣстною и несомнѣнною. Оно и начинается такъ: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. 1, 1.) т. е. начинаетъ наставленія свои тѣмъ, что говоритъ о дѣлахъ Божіихъ, оставляя бытіе Божіе какъ извѣстное для всѣхъ. Только для безумнаго считаетъ оно возможнымъ говорить и то въ тайномъ помыслѣ сердца, что нѣтъ Бога (Псал. 13, 1; 52, 1.), и началамъ правильнаго мышленія признаетъ оно благоговѣйную мысль о Богѣ (Притч. 1, 7). «Ты вѣришь, говоритъ апостолъ, что Богъ есть единъ; хорошо: но и бѣсы вѣрятъ и трепещутъ» (Іак. 2, 19). Это значитъ, что по убѣжденію апостола и въ падшихъ духахъ, при всей ихъ злости, остается неистребимымъ признаніе бытія Божія. Такъ близка къ сознанію каждаго духа конечнаго истина бытія Божія!

§ *20. Какъ судитъ о естественныхъ путяхъ боговѣдѣнія?*

Откровеніе, не доказывая намѣренно бытія Божія, признаетъ пути, по которымъ естественный разумъ доходитъ до богопознанія. И а) весьма часто возбуждаетъ оно людей благоговѣть предъ премудростію Божіею, открывающеюся въ дѣлахъ ея; всѣмъ внушаетъ оно и для всѣхъ считаетъ удобоисполнимымъ такое правило: *благослови душе моя Господа: Господи Боже мой, возвеличился еси зѣло* (Псал. 103, 1—7. 24. 33). Ап. Павелъ, показывая язычникамъ виновность ихъ суевѣрія, говоритъ: *невидимая бо Его отъ созданія міра твореньми помышляема, видима суть и присносущная сила Его и божество, во еже быти имъ без-*

отвѣтнымъ (Рим. 1, 20). Здѣсь а) показывается, что невидимая природа божества, Его могущество вѣчное и благость высочайшая, могутъ быть видимы въ мірѣ; б) эта удобность богопознанія простирается на всѣ времена, съ самаго начала міра; в) указывается и способъ, какъ можетъ человѣкъ видѣть невидимое въ мірѣ видимомъ, именно это есть размышленіе о прекрасномъ устройствѣ міра, указывающемъ на величіе и благость Творца. г) Потому-то безотвѣтны тѣ, которые потеряли изъ виду мудраго Творца. Тоже Дѣян. 14, 15. 17; Мат. 6, 25. Іов. 37—41 гл.

Такимъ образомъ въ откровеніи оправдывается показаніе о бытіи Божіемъ физико-теологическое.

б) Ясно говоритъ откровеніе и о томъ, что міръ измѣняемостію своею, своею случайностію пробуждаетъ въ душѣ мысль о неизмѣняемомъ виновникѣ міра. Апостолъ учитъ, что мы не жили бы, не двигались, не существовали бы, если бы были безъ Бога (Дѣян. 17, 27. 28. Тоже Евр. 1, 10. 12; 3, 4). Боговдохновенный пѣвецъ зритъ, какъ измѣняется и рушится все въ природѣ, и славитъ Жизнодателя (Пс. 104, 29. 30; 101, 16—28). *Кто убо не разумѣ во всѣхъ сихъ, яко рука Господня сотвори сія? Не въ руцѣ ли Его душа всѣхъ живущихъ и духъ всякаго человѣка?* говоритъ Іовъ XII, 9. 10.

Вотъ и космологическое показаніе!

в) Когда Господь повелѣваетъ возвѣстить Египту и израилю, что *Онъ есть, Который есть* (Исх. 4, 14.); то этимъ даетъ видѣть, что въ Немъ осуществлена идея ума о Самосущемъ и Всесовершенномъ (Исх. 3, 15). Дѣйствительность же этой идеи откровеніе показываетъ, когда учитъ, что человѣкъ въ самой природѣ своей можетъ зрѣть Бога. Ап. Павелъ учитъ о язычникахъ: γνωστον τθ Θεθ φανερὸν εν αυτοις

(Рим. 1, 19.) познаваемая сторона Божія стала явною въ нихъ, въ ихъ душѣ.

Вотъ показаніе онтологическое!

Откровеніе оправдываетъ и заключеніе выводимое разумомъ въ пользу бытія Божія изъ мысли о нравственномъ законѣ нашей природы. Апостолъ говоритъ о язычникахъ: οιτινες εκδικνυνται το εργον τυ νομυ γραπτον καρδιαις αυτων (Рим. 2, 14. 15). Онъ раздѣляетъ человѣчество на двѣ половины, на язычество и іудейство; тогда какъ іудей, говоритъ онъ, руководствуется въ жизни религіозно-нравственной закономъ писаннымъ, у язычника есть свой законъ, законъ неписанный, νομος αγραπτος. Кѣмъ данъ послѣдній законъ? Не самъ же по себѣ явился онъ. Пусть онъ и неписанный на бумагѣ, но если онъ написанъ на сердцѣ, въ совѣсти: тѣмъ болѣе необходимъ Тотъ, Кто далъ его. Если внѣшній законъ надобно было писать Богу: то законъ, написанный на сердцѣ, писанъ конечно Тѣмъ, Кто могъ создать сердце, Богомъ. Подобнымъ образомъ у Моисея Іегова говоритъ, что заповѣдь о любви къ Богу есть глаголъ, изрѣкаемый въ сердцѣ (Втор. 30, 10. 14.) и слѣд. этотъ глаголъ показываетъ, что есть Тотъ, Кѣмъ изрѣченъ онъ и чью волю надобно уважать въ немъ.

§ 21. *Показанія самаго откровенія.*

Оправдывая пути естественнаго богопознанія, откровеніе предлагаетъ отъ себя для размышленія самыя неопровержимыя показанія о бытіи Божіемъ, хотя опять не учитъ намѣренно бытію Божію.

а) Откровеніе Божіе само собою составляетъ осязаемое доказательство бытія Божія. Сознаніе, возбужденное мыслію объ откровеніи Божіемъ, заключаетъ въ себѣ не только ясное

сознаніе объ отношеніи Бога къ человѣку, но переходя изъ мысли въ чувство и состояніе воли является жизнію для Бога. Первое дѣйствіе, возбуждаемое въ душѣ мыслію объ откровеніи, есть сознаніе о являющемся Богѣ. Но это сознаніе Бога не можетъ не возбуждать любви къ Богу, столько благому и, оно является закономъ Божіимъ для жизни, а отселѣ переходитъ въ дѣла человѣка, въ исторію. Такимъ образомъ жизнь избранныхъ Божіихъ, жизнь цѣлаго народа Божія есть живое, непрерывное сознаніе о Богѣ. Сколько вѣрна, несомнѣнна откровенная исторія, иначе жизнь народа Божія, управляемая откровеніемъ Божіимъ, столько же несомнѣнно живетъ Тотъ, Кто возбудилъ сознаніе о богоявленіи и жизни для явившагося Бога; сколько вѣрна, несомнѣнна исторія, какъ повѣряемая очами, ушами и осязаніемъ, столько же несомнѣнно и то, что есть Богъ, дѣйствующій въ исторіи человѣка, неограничивающейся областію силъ природы и человѣка. Нѣтъ нужды приводить здѣсь мѣста свидѣтельствующія о жизни самаго Бога среди народа израильскаго. На каждой страницѣ св. писанія посланники Божіи указываютъ на то или другое чудесное дѣло, какъ на указаніе того или другаго изволенія Божія; все прошлое народа Божія представляютъ они непрерывнымъ дѣломъ Божіимъ Псал. 44, 67; 105. 106. Исх. 43, 25; Втор. 8, 5.

б) Въ частности пророчества составляютъ поразительное историческое проявленіе Бога среди людей. Онѣ открываютъ взоръ на жизнь еще не явившуюся; при нихъ народъ Божій становился не—только народомъ прошлымъ и настоящимъ, но и будущимъ. Сознаніе о жизни впереди, о жизни недоступной для взора ограниченнаго, есть несомнѣнное дѣло Всевѣдущаго.

в) Въ ветхомъ завѣтѣ Богъ являлся народу чрезъ избранныхъ своихъ. Въ новомъ явился Самъ Богъ во плоти

Евр. 1, 1—3. Это есть богоявленіе самое высшее, но и оно же самое несомнѣнное. Во Христѣ познаемъ мы Бога опытомъ всѣхъ чувствъ и испытаніями разсудка самаго недовѣрчиваго, самаго скептическаго и придирчиваго, каковъ разсудокъ іудея: *еже бѣ исперва, еже слышахомъ, еже очима нашима узрѣхомъ и руки наша осязаша,—повѣдаемъ вамъ... Животъ вѣчный, иже бѣ у Отца, явися намъ* 1 Іоан. 1, 1—4. Отселѣ христіанство—религія самая вѣрная и непзмѣнная, какою не была и не можетъ быть никакая другая, такъ какъ здѣсь дѣйствуетъ и познается Богъ безъ посредниковъ—пророковъ, дѣйствуетъ и познается Сынъ Божій, вѣчное слово Отца, Богъ—Творецъ всего, вещественнаго и духовнаго (Іоан. 1, 1—4).

III.

О СВОЙСТВАХЪ СУЩНОСТИ БОЖІЕЙ.

§ 22. *Связь съ предыдущимъ. Что такое свойства сущности Божіей?*

Не только въ общемъ понятіи о Богѣ, но и въ ученіи о бытіи Божіемъ, не разлучались мы съ мыслію о Богѣ, какъ о существѣ личномъ и живомъ. Но что такое это существо личное и живое? Что такое качества Его, обнаруживающія сущность Его? Вопросъ неизбѣжный, но не легко разрѣшимый. «Легче, говоритъ блаж. Августинъ, сказать, что Богъ не есть, чѣмъ то, что Онъ есть» [1].—О непостижимомъ остается говорить то, что Онъ Самъ сказалъ о Себѣ для человѣка, и говорить осмотрительно.

[1] In psal. 85. § 12.

а) *Аэтій*, отвергая въ Богѣ *нерожденность*, говорилъ, что Богъ есть существо неразличимое, какъ на дѣлѣ, такъ и въ мысли: всѣ извѣстныя имена Божія означаютъ въ Богѣ одно и тоже. *Эвномій*, чтобы оправдать эту мысль, обратился къ простотѣ существа Божія. Если говорилъ онъ, приписемъ Богу существо и качества: то божество будетъ какакою-то сложностію, а свойства, составляя одно отъ другаго что-то отдѣльное увеличатъ собою сложность» [2]. Въ *буддизмѣ* точно также божество есть одна отвлеченная субстанція, безсодержательная и неразличимая, какъ у *гностиковъ* βυθος бездна, какъ у гностиковъ *манихействующихъ* —простая, покоющаяся, бездѣйственная сущность [3]; точно также у *Гегеля* божество—логическая идея, чистое бытіе, чистая неопредѣленность и неразличимая пустота. У *Шлейермахера* «всѣ свойства, которыя прилагаемъ мы къ Богу, не означаютъ чего нибудь особеннаго въ Богѣ, а показываютъ только особенное въ способѣ прилагать простое чувство зависимости нашей», иначе сами въ себѣ онѣ—пустота [4].

б) Другую крайность допускалъ *Θеодоръ* мопсюэтскій, для котораго благость Божія составляла что-то отдѣльное отъ существа Божія. Въ 12 вѣкѣ на западѣ нѣкоторые защищали—ту мысль, что премудрость, благость, величіе—недѣлимыя формы бытія [5].

---

[2] Чит. Василія в. и Григорія нисск противъ Эвномія

[3] Въ связи съ ученіемъ буддизма понятно вполнѣ значеніе *Варлаама* Калабрійца, переносившаго на востокъ ученіе номиналистовъ, приложенное къ свойствамъ Божіимъ. Противъ Варлаама и учениковъ его Григорій Палама Orat. in Transfigur. Domini (ap. Combef. in avctar. t. 2) и соборы (ibid. 135 Cantacuz. hist. 2, 38).

[4] Chr. Glaub. 1, 255.

[5] О Жильбертѣ епископѣ поатьерскомъ Otto friesing. de gest Francor. 1. c. 50. Бернардъ Sermo 80.

Учители церкви вселенской осудили аномеевъ, уничтожавшихъ всякое различіе между субстанціею и свойствами Божіими, осудили какъ «далеко уклонившихся отъ истины» [6]. Если откровеніе есть самооткровеніе Бога: то нельзя допускать того, будто въ откровеніи и точныя описанія божества не описываютъ сущности его. «Что сказано о Богѣ въ собственномъ смыслѣ, то и есть Богъ и что Онъ есть по природѣ, то и сказано въ собственномъ смыслѣ» [7]. Имена и качества Божіи, показанныя въ откровеніи, не произведенія мысли человѣческой, чтобы походить на слова, ничего не значущія. Премудрость Божія по ея высокимъ распоряженіямъ въ мірѣ—является многообразною πολυποικίλος (Еф. 3, 40); являясь въ конечномъ мірѣ божество не можетъ являться ни всею полнотою, ни въ одинаковомъ для всѣхъ видѣ. Отселѣ различныя проявленія Его—твореніе, промыслъ, спасеніе людей и эти различныя между собою проявленія не для всѣхъ являются въ одномъ и томъ же видѣ. Богъ всемогущъ, Богъ вѣченъ, Богъ премудръ, говоритъ писаніе и всемогущество Его изображаетъ иначе, чѣмъ премудрость, и въ дѣлахъ Божіихъ иначе проявляется правда, и иначе—премудрость, или благость. Потому существо Божіе есть полнота существенныхъ, дѣйствительныхъ свойствъ, а не безразличное и безсодержательное цѣлое [8].

Не допуская одной крайности въ божествѣ, откровеніе не дозволяетъ допускать и другую—недѣлимое бытіе свойствъ Божіихъ, отдѣльное отъ сущности Божіей. Если качества Божіи, какъ характеристическіе признаки, хотя, по видимому, дѣлятъ между собою общее, не уничтожаютъ ни простоты,

---

[6] Слова Августина De Trinit. lib. 8. c. 4.

[7] Слова Григорія наз. Orat. 99. n. 13.

[8] *Василій* в. прот. Эвномія въ твор. VII, 24—31. *Григорій* нисск. прот. Эвномія кн. 12.

ни единства существа Божія: то имъ нельзя приписать отдѣльнаго недѣлимаго бытія, какъ-чему-то случайному, различному отъ сущности Божіей [9]. *Іегова Богъ—истина* (Ис. 10, 10). *Богъ—любы есть* (Іоан. 4, 16). Это значитъ, что любовь и истина, по ученію откровенія, не недѣлимыя по отношенію къ существу Божію; напротивъ въ нихъ самихъ выражается сущность Божія. Дѣлимость столько же не совмѣстна съ божествомъ, сколько и неорганическое, хаотическое бытіе. Потому-то св. *Аѳанасій* писалъ, что если бы качества въ Богѣ существовали отдѣльно одно отъ другаго: «божественная единица, будучи нераздѣлимою, явилась бы сложною, разсѣкаемою на сущность и случайное, что несовмѣстно съ божествомъ» [10]. «Божество—не сложно; оно все есть жизнь», писалъ св. *Иларій* [11], какъ и другіе отцы [12].

§ 23. *Раздѣленіе свойствъ Божіихъ.*

Тогда, какъ познаніе наше о Богѣ образуется по понятію о человѣческомъ духѣ, въ духѣ нашемъ различаемъ мы только бытіе духа и силы духа—разумъ, чувство, волю; сообразно съ тѣмъ мы познаемъ, только или бытіе Божіе, или силы бытія Божія. Отселѣ естественное раздѣленіе свойствъ Божіихъ и оно же самое удобное, если различимъ въ Богѣ качества бытія Божія и качества жизни Божіей или ума Божія, воли Божіей и самоощущенія Божія [13]. Поелику бытіе

[9] Василій великій cont Evnom. lib. 2.—Epist. 141.

[10] Cont. Arian orat. 5, 2.

[11] De Trinit. lib. 8.

[12] Св. *Ириней*· «Богъ простъ и не сложенъ. Онъ весь есть чувство, весь духъ, весь мысль, весь умъ—весь источникъ всѣхъ благъ».. Cont. hær. lib 2. c. 12. n. 3. Тоже lib. 1. c. 12. n. 2. lib. 5, 11. n. 2. *Кириллъ* іер. огдас. поуч. 6. § 7 *Григорій* нисск. in Cant. 1. p. 570. Vita Mosis lib 3.

[13] Самое точное раздѣленіе свойствъ Божіихъ—невозможно; потому, что невозможно точное познаніе существа Божія. Но избрать болѣе другихъ удобное и возможно и должно.

составляетъ общую принадлежность силъ; то качества бытія Божія могутъ быть названы *общими* качествами существа

Свойства Божіи были раздѣляемы неодинаково.

а) Смотря на логическое различіе свойствъ, различали въ Богѣ свойства *отрицательныя* и *положительныя,* и разумѣли подъ первыми тѣ, которыя исключаютъ изъ понятія о Богѣ все ограниченное и конечное, а подъ послѣдними тѣ, которыми усвояются Богу совершенства. Но всякое отрицаніе въ основаніи своемъ заключаетъ нѣчто положительное и на оборотъ, особенно же должно сказать это о свойствахъ Божіихъ, такъ какъ въ Богѣ одно бытіе

б) По отношенію Бога къ нему Самому и міру раздѣляли свойства Божіи на *покоющіяся* и *дѣйствующія*. Первыми называли тѣ, которые не выражаютъ собою дѣйствія, а послѣдними тѣ, въ которыхъ выражается дѣятельность божества Но а) мысль о покоѣ божества справедлива только въ подлежательномъ, а не въ предлежательномъ смыслѣ; да и то б) только относительно вѣрна, поелику такъ называемыя покоющіяся свойства напр неизмѣримость, безпредѣльность суть измѣненія совершенствъ,—всемогущества, всевѣдѣнія.

в) На томъ же основаніи, т е на отношеніи божества къ міру основывается раздѣленіе свойствъ Божіихъ на *самостоятельныя* и *относительныя*, на *несообщимыя* и *сообщимыя* Но съ одной стороны въ Богѣ все самостоятельно; а съ другой и самостоятельныя свойства напр. вѣчность, заключаетъ въ себѣ отношенія божества къ міру, такъ какъ показываютъ отличіе существа Божія отъ міра.

г) По нѣкоторому внутреннему достоинству раздѣляютъ свойства Божіи на *первоначальныя* и *производныя* или зависимыя. По кромѣ того, что трудно указать первоначальное свойство въ Богѣ, почему и указывали не на одно и тоже, въ семъ дѣленіи дѣлятъ цѣлое на неравныя части, немогутъ обнять нѣкоторыхъ свойствъ и въ замѣнъ того входятъ въ такія тонкости, которыя ни къ чему не ведутъ

д) По слововыраженію раздѣляютъ свойства Божіи на *собственныя* и *иносказательныя,* напр. гнѣвъ. Дѣленіе и самое неудобное и самое безполезное, первое потому, что думаетъ, приписывать Богу страсти, послѣднее потому, что ничего не говоритъ о Богѣ, а только о языкѣ нашемъ.

Другіе учители церкви описывали различныя свойства Божія; но раздѣленія свойствъ у нихъ не видно Первый, кто сдѣлалъ опытъ раздѣленія свойствъ Божіихъ, былъ *Альбертъ* в. въ 13 вѣкѣ. Онъ выводилъ свойства Божіи изъ идеи о первоначальной и необходимой причинѣ. Tiedemann Geist d speculat philosophiæ 4, c 9 10.

Божія, а качества силъ ума Божія, воли, чувства—*частными* свойствами Божіими.

Такимъ образомъ 1) по отношенію къ бытію Божію различаемъ въ божествѣ: а) бытіе безвременное—самобытность, вѣчность, неизмѣняемость; б) бытіе внѣ пространства —вездѣприсутствіе; в) бытіе безъ пространства и времени—духовность Божію.

2. По отношенію къ жизни Божіей:

а) по уму—всевѣдѣніе и премудрость.

б) по волѣ—свободу, всемогущество, святость, благость и правду.

в) по самоощущенію—блаженство.

§ 24. *Независимость отъ условій времени: а) самобытность; б) вѣчность; в) неизмѣняемость.*

1) Бытію Божію принадлежитъ *самобытность*. Подъ этимъ разумѣется такое свойство, по которому Богъ, не подлежа ни какой зависимости по бытію, или ни какимъ сторонннмъ опредѣленіямъ бытія, существуетъ Самъ по Себѣ и даетъ бытіе всему. Такое свойство а) разумъ признаетъ необходимымъ свойствомъ божества, именно по тому закону своему, по которому для случайнаго требуетъ начала необходимаго, и рядъ конечныхъ причинъ не можетъ простирать въ безконечность, а останавливается на существѣ первомъ, самобытномъ, которое ни отъ кого не получило бытія и есть причина всѣхъ причинъ, какъ разсуждалъ бл. Августинъ [14]. Покоряясь такому требованію разума, признавали самобытность Божію и языческіе философы [15]; б) св. писаніе изобра-

[14] De cognit. verae vitae c 7. Тоже разсужденіе у *Дамаскина*

[15] Свидѣтельства ихъ приводитъ *Евсевій* Praepar. evang. lib XI cap. 9—11.

жаетъ сіе свойство Божіе ясно и подробно. аа) Самъ Богъ говоритъ о Себѣ: *Я есмь, Который есмь* (Ис. 3, 15). Это означаетъ, что Онъ существуетъ въ самомъ полномъ смыслѣ сего слова, «въ Себѣ Самомъ заключаетъ всецѣлое бытіе» и бытіе всего прочаго зависитъ отъ Него [16]. бб) Писаніе говоритъ, что Богъ есть источникъ жизни (Пс. 35, 10. Дѣян. 17, 15), что Имъ все стоитъ (Рим. 11, 36), а Ему никто ничего дать не можетъ (Рим. 11, 35. Сл. Ис. 40, 14), никто ни въ чемъ неподастъ наставленія или совѣта (Ис. 40, 13. Рим. 11, 20). Особенно же сильно и прямо выражаетъ мысль о самостоятельности Божіей Господь Іисусъ, когда говоритъ, что Богъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26).

в) «Вѣруемъ, говоритъ св. Дамаскинъ, во единаго Бога— въ силу, которая есть самый свѣтъ, самая благость, самая сущность, такъ какъ она ни бытіемъ, ни своими свойствами не одолжена ничему другому» [17]. Такова вѣра св. церкви.

2) Богъ существуетъ самобытно: посему преемственность бытія не можетъ быть свойствомъ Его. Напротивъ Ему принадлежитъ такое свойство,—по которому Онъ никогда не начиналъ и никогда не перестанетъ быть, *вѣчность*, или всегдашняя жизнь [18].

Разумъ не можетъ не признать сего свойства въ Богѣ, не отказавшись отъ увѣренности въ самобытности Божіей. «Самосознаніе всегда себѣ равное, говорятъ, такая же не дѣйствительность, какъ звукъ себѣ равный не можетъ быть слышимъ« [19]. Это такъ, если говорить о самосозна-

---

[16] Объясненіе Дамаскина въ излож. вѣры стр 32

[17] Излож. православ вѣры кн. 1. гл. 8.

[18] Исидоръ Пелусіотъ ἡ ἀιδιοτης οιον αει ζωοτης εςι. Lib. 3 ep 149

[19] Strauss Glaubenslehre 1, 562

нiи человѣка, зависящаго отъ условiй бытiя конечнаго. Но здравый разумъ не можетъ понять, почему самосознаніе всегда себѣ равное можетъ не быть дѣйствительностiю въ божествѣ. Богъ и вѣчность—не отдѣльны одно отъ другаго. Ѳалесъ на вопросъ: что есть Богъ? отвѣчалъ: «то, что не имѣетъ ни начала, ни конца; Богъ, прибавлялъ онъ древнѣе всѣхъ вещей и Онъ не рожденъ» [20].

Откровеніе учитъ: *прежде, даже горамъ не быти и создатися земли и вселенныѣ, отъ вѣка и до вѣка ты еси* (Псал. 89. 2). Хотя выраженія: *и до вѣка, вѣчный*, на ветхозавѣтномъ языкѣ означаютъ иногда только неопредѣленно-продолжительное время (Исх. 6, 6. Еккл. 1, 4): но псалмопѣвецъ говоритъ, что Богъ былъ прежде міра, слѣд. прежде времени, т. е. даетъ разумѣть подъ словами — *отъ вѣка* и *до вѣка* вѣчность въ собственномъ смыслѣ. Точно также прор. (Исаія 40, 28) называя Бога вѣчнымъ, называетъ вмѣстѣ Творцемъ *Богъ вѣчный, Богъ устроивый концы земли.* Туже мысль откровенія видимъ тамъ, гдѣ о Богѣ говорится, что Онъ наполняетъ всѣ продолженія времени (Ап. 1, 4. 8. 4, 8), что бытіе Его не ограничивается ни началомъ, ни продолженіемъ міра. «Кто предпринялъ и исполнилъ это? Тотъ, кто знаетъ предшествующее міру, Я Іегова, первый и послѣдній, Я одинаковый» (Исх. 41, 4). Смыслъ словъ: такой планъ кто могъ начертать и выполнить, не зная въ точности всего, довременнаго и послѣвременнаго? Я—Іегова исполнилъ. Таже мысль о Богѣ показывается тамъ, гдѣ говорится, что одинъ Богъ владѣетъ безсмертіемъ (1 Тим. 6, 16) и есть царь самыхъ вѣковъ (1 Тим. 1, 17), слѣдов. не только независитъ отъ времени и условiй временнаго бытія,

[20] Diogen Laert. de Thalete. О вѣчности Божіей *Платонъ* въ Тимеѣ, *Проклъ* in Comment. ad 2 Timæum; *Нуменій* и *Плутархъ* у Евсевія Præpar. evang lib. XI c. 10, 10

но Самъ есть, по выраженію бл. Августина, Творецъ временъ и всего временнаго [21], или какъ иначе выражается мыслящій учитель, который «есть, по которому не прилично: —ни былъ, ни будетъ; есть нынѣ, но не прошелъ и не есть будущій, дабы обозначилась неизмѣняемая вѣчность» [22].

3) Съ понятіемъ о вѣчности нераздѣльно соединена мысль о неизмѣняемости. *Неизмѣняемость* въ Богѣ есть такое свойство, которымъ исключается изъ Его бытія всякое возрастаніе или уменьшеніе силъ, всякій переходъ изъ одного вида бытія въ другой, такъ что Онъ всегда пребываетъ одинъ и тотъ же.

а) Разумъ приписываетъ это свойство божеству, какъ самостоятельному существу; такъ какъ въ самосущемъ не возможно ни разширеніе, ни стѣсненіе бытія, а въ вѣчномъ не возможенъ переходъ изъ одного вида бытія въ другой [23]. Хотя міръ случайный и измѣняемый зависитъ и въ началѣ и въ продолженіи своемъ отъ Бога: но и твореніе міра и промышленіе о мірѣ есть дѣло вѣчнаго свободнаго опредѣленія Божія; потому не показываютъ перемѣны не только въ бытіи Божіемъ, но и въ волѣ Божіей.

б) Св. писаніе весьма ясно изображаетъ неизмѣняемость существа Божія. Въ н. завѣтѣ говорится: *у Него же нѣсть премѣненія, или преложенія стѣнь* (ни тѣни пере-

---

[21] Confession. 11, 13. Operator. temporum.

[22] Orat. 10 in ps. 102. Схоластика отличала въ Богѣ вѣчность a parte ante и вѣчность a parte post, называя первую необходимостію бытія Божія, послѣднюю предсмертіемъ. Но слово Божіе, незная сей безполезной утонченности, соединяетъ обѣ мысли почти во всѣхъ вышеприведенныхъ мѣстахъ и даже съ самымъ наименованіемъ: *вѣчный* Пс. 89, 2.

[23] *Плотинъ* Aenn. 3. lib. 7. c. 2. Тоже другіе изъ древнихъ у *Ветштейна* ad Iac. 1, 17.—*Платонъ* lib. 2 de republ. у Евсевія Præpar. evang. 13, 3.

мѣны) (Іоан. 1, 17. Сл. Евр. 6, 16. 17. 1 Тим. 17). Псалмопѣвецъ изображаетъ это свойство Божіе, какъ слѣдствіе вѣчности Божіей. *Ты тойжде еси и льта Твоя неоскудѣютъ* (Пс. 101, 27. 28; 91, 9). Пророки указывали на неизмѣняемость Божію, когда убѣждали ожидать исполненія обѣтованій Божіихъ (Мал. 3, 9. Числ. 23, 19). Въ томъ же в. завѣтѣ встрѣчаются выраженія и такія, которыя по видимому, показываютъ измѣняемость въ Богѣ. Такъ аа) говорится, что Богъ раскаялся въ томъ или другомъ случаѣ (Быт. 6, 6. 1 Цар. 15, пр. суд. 2, 20. 4 Цар. 24, 15). Но по связи мыслей видно, что раскаяніе Божіе выражаетъ только недовольство Всеблагаго крайнею несообразностію людей съ волею Божіею, недовольство естественное для высшей святости; Богъ же Самъ по Себѣ, по выраженію того же завѣта, *не яко человѣкъ есть, еже раскаятися Ему* (1 Цар. 15, 29. Чис. 23, 19). бб) Иногда говорится, что Богъ разгнѣвался и потомъ прекратилъ гнѣвъ Свой (Исх. 32, 9. 10. Чис. 16, 46. 25, 3. 4 Цар. 24, 15). Но это—опять человѣкообразное изображеніе отношенія Божія къ человѣку, отношеніе, которое совершается по неизмѣнному закону воли Божіей.

в) Отцы церкви, признавая неизмѣняемость принадлежностію Вѣчнаго и Самостоятельнаго, разрѣшали и недоумѣнія, какія встрѣчаются для разума и для толкователей писанія при мысли о неизмѣняемости Божіей. Блажен. *Іероним*ъ разсуждалъ: «тогда, какъ самъ Онъ—неизмѣненъ, измѣняется по нашей перемѣнчивости; не въ томъ отношеніи, какъ будто подвергается этимъ смущеніямъ Тотъ, Кто погашаетъ ихъ въ насъ, но въ томъ, что расположеніе Божіе къ намъ изучаемъ мы не иначе, какъ на нашемъ языкѣ» [24].

[24] Comm. ad Iesai. c. 65 Comm. in psal. 81. *Фулгенти* такъ доказывалъ это свойство вѣчною самобытностію Божіею: «Онъ не сиѣняется ни

§ 25. *Богъ независитъ отъ условій пространственнаго бытія: вездѣприсущъ.*

По свойству *вездѣприсутствія* Богъ одинаково близокъ ко всему и всѣмъ, не дальше отъ одного предмета, чѣмъ отъ другаго и потому, какъ неисключаемый ни откуда, и не заключаемый ничѣмъ, называется иначе *неизмѣримымъ*.

Такое свойство Божества разумъ признаетъ необходимымъ слѣдствіемъ самобытнаго бытія Божія. Если бы Богъ не былъ вездѣприсущъ: то Онъ былъ бы зависимъ отъ того, что полагало бы границы бытію и дѣйствію Его. Посему вездѣприсутствіе Божества допускали даже и языческіе мудрецы [25], хотя поклоненіе свѣтиламъ небеснымъ, какъ и обожаніе земныхъ вещей, были явнымъ противорѣчіемъ неизмѣримости Божіей.

Откровеніе во всѣ времена возвѣщало о семъ свойствѣ Божіемъ. Энохъ ходилъ предъ Богомъ. Лаванъ и Іосифъ исповѣдуютъ вездѣприсущаго (Быт. 31, 50; 39, 9). Въ послѣдующее время откровеніе внушало людямъ, что никакая высота и никакая глубина не полагаютъ границъ Божеству. *Аще и небо небесе недовлѣютъ Тебѣ, кольми паче храмъ*

чемъ—ни лучшимъ ни худшимъ, поелику не съ чего Ему совершенствоваться и не для чего нисходить въ низшее положеніе Онъ всегда то, что есть и какъ есть: не заключаетъ въ себѣ возможности не быть тѣмъ, что есть, не заключаетъ возможности и тому, чтобы быть тѣмъ, что не есть. Какъ Онъ существуетъ? Непредшествуется началомъ, неопредѣляется концемъ, необращается во времени, незаключается мѣстомъ, неразнообразится отъ возраста. У Него нѣтъ недостатка, поелику все въ Немъ". Epist. ad senatorem. c. 4 § 4 *Тертулліанъ*. Deum immutabilem et informabilem credi, necesse est, ut aeternum; transfiguratio avtem interemtio est pristim Advers. praxeam c 27.

[25] *Плотинъ* enn 6 lib. 5. c. 4

сей (3 Цар. 8, 27). Соломонъ убѣжденъ, что въ храмѣ его Іегова благоволитъ являть особенное свое присутствіе, по своей благости: но онъ не заключаетъ Іеговы въ храмѣ, какъ заключали современные язычники; онъ говоритъ, что для Іеговы тѣсны и небеса, тѣмъ болѣе храмъ. Тоже Втор. 4, 39. Іов. 11, 8. По словамъ писанія нельзя найти мѣста, гдѣ бы можно было скрыться отъ Бога. *Камо пойду отъ Духа твоего?* (Псал. 138, 7—10; Амос. 9, 2. 3). «Богъ ли я только вблизи? говоритъ Іегова. И не также ли я Богъ вдали? Можетъ ли кто такъ тайно скрыться, чтобы Я не увидалъ его? Не наполняю ли Я неба и земли?» (Іер. 23, 23. 24). Изображеніе точное вездѣприсутствія Божія, и сильное обличеніе узкому зрѣнію современнаго язычества, но вовсе не оправданіе пантеизму, какъ напротивъ хочется иным[26].

Если писаніе иногда представляетъ Бога сущимъ на небѣ, или изображаетъ приходящимъ куда либо: то тѣмъ указываетъ только на особенное обнаруженіе величія, или благости Его. Такъ у тайнозрителя гласъ съ неба говоритъ о новомъ Іерусалимѣ: «се скинія Божія съ человѣками и Онъ будетъ обитать съ ними» (Апок. 21, 3). Здѣсь открывается, что какъ небожители по чистотѣ своей близки къ Богу, такъ и земные человѣки, очистившись подвигами, стали способными къ тому, чтобы обнаружилось въ нихъ блаженнотворное присутствіе Божіе.

Такъ какъ откровеніе, увѣряя насъ въ дѣйствительности вездѣприсутствія Божія, не опредѣляетъ для насъ съ точностію *образа* вездѣприсутствія: то намъ остается, не домогаясь объяснять необъяснимый образъ вездѣприсутствія, прилагать мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ къ нравственной жизни своей и повторять слова Златоуста: «знаемъ, что Богъ — вездѣ, но

---

[26] См. выше § 16 прим. 18.

какъ,—не понимаемъ» [27]. Только въ предостереженіе себя отъ ошибокъ, должны мы замѣтить нѣкоторыя указанія откровенія на истину. а) Дѣйствіе вездѣприсутствія является вездѣ (Лук. 6. 35), но не на всѣхъ степеняхъ сотвореннаго одинаково. Иначе является оно въ безличныхъ существахъ—и въ иномъ видѣ—въ личныхъ, иначе—въ благочестивыхъ и иначе—въ нечестивыхъ, тамъ и здѣсь сообразно съ пріемлемостію тварей (Исх. 66, 2). б) Заключенные въ пространственное бытіе мы съ трудомъ отрѣшаемся и въ представленіяхъ о Богѣ отъ мысли о пространствѣ — и допускаемъ невѣрныя выраженія о Богѣ. Такъ говорили: «Богъ не отдѣляется мѣстомъ, но Самъ есть мѣсто для всего» [28]. Напротивъ, не подлежащій пространственному бытію не можетъ быть мѣстомъ для чего-либо, хотя и объемлетъ все своимъ вездѣприсутствіемъ [29]. в) Усильное желаніе отрѣшаться въ представленіяхъ о Богѣ отъ мысли о пространствѣ вводило также въ ошибки относительно образа вездѣприсутствія Божія. Отрѣшая отъ мысли о Богѣ вмѣстѣ со всѣмъ вещественнымъ и самую мысль о субстанціи, не оставляли въ мысли о Богѣ никакого содержанія и потомъ забывъ, что сдѣлали, назначали Вездѣсущему какую-то точку, — откуда Онъ, по ихъ понятію, проникаетъ все дѣйствіями своими [30]. Это значитъ, что, думая говорить о вездѣприсутствіи—о свойствѣ бытія Божія, говорили только о всевѣдѣніи и всемогуществѣ—

[27] Thom. 22 in ep. ad Hebr. Тоже thom. 3 in ep. ad Hebr.

[28] Слова *Θеофила* антіох. ad Avtolic. 2, 3.

[29] Бл. *Августинъ*· «Богъ не существуетъ въ какомъ либо мѣстѣ, скорѣе въ Немъ все, чѣмъ Онъ гдѣ либо; впрочемъ не такъ въ Немъ, чтобы Онъ былъ мѣстомъ. Мѣсто—въ пространствѣ,—оно занимается длиною, шириною и вышиною тѣла, а Богъ не есть что либо такое».—Divers qvest. 83. qv. 20.

[30] Такъ ограничивали вездѣприсутствіе дѣйствіями всевѣдѣнія и всемогущества изъ новѣйшихъ *Социніане*, *Ремонстранты*, *Вольфъ*, *Вешейдеръ* и др. изъ древнихъ нѣкоторые у Анастасія Синаита· de incircumscripta Dei essentia и у Фотія Ganisii antiq. lect. lib. 5 p. 189.

о свойствѣ ума и воли Божіей, т. е. предлагали отвѣтъ не на вопросъ. Въ Богѣ нельзя отдѣлять и отдалять дѣйствій отъ дѣйствующаго, жизни отъ бытія, какъ разсуждалъ умный п. Фотій [31].

§ 26. *Бытіе безъ пространства и времени — духовность Божія.*

Какъ отрѣшенный отъ условій бытія въ пространствѣ и времени, Богъ есть чистѣйшій духъ.

Духовность Божія не есть только простота или бытіе, непричастное никакому сложенію частей, но личное самостоятельное бытіе.

а) Неудивительно, если *разумъ*, подъ вліяніемъ страстей омрачаемый образами нечистаго воображенія и подавляемый связію съ тѣлеснымъ организмомъ и міромъ вещественнымъ, представлялъ себѣ божество въ чувственныхъ образахъ, какъ это было у язычниковъ, или матеріею тонкою, эѳирною, какъ у стоиковъ.

Іудеи позднихъ временъ, при знакомствѣ съ восточною философіею, называли Бога тонкимъ свѣтомъ и усвояли Ему человѣческій образъ. Іудействовавшіе христіане *евіонеи* и другіе—переняли у іудеевъ грубыя антропоморфическія понятія о Богѣ. Особенно извѣстенъ въ этомъ отношеніи сирянинъ *Авдей*, оставившій свое имя авдіанамъ въ 4 вѣкѣ [32].— Спиноза допускалъ одну субстанцію безпредѣльнаго, которая является то мышленіемъ, то протяженіемъ, то другими каче-

---

[31] У Канизія antiq. lect. lib. 5 p. 187—195.

[32] Епифаній Haeres. 70. 76.

ствами [33]; тогда какъ другіе по примѣру язычниковъ, ничего не находятъ выше матеріальнаго бытія [34].

Здравый разумъ признаетъ отрѣшенную духовность необходимымъ свойствомъ Божіимъ: аа) потому, что иначе не можетъ онъ объяснить происхожденіе духовъ сотворенныхъ, бб) потому что существо самобытное, если бы было сложно, подверглось бы измѣненіямъ и разрушенію, равно не могло бы быть началомъ святаго и разумнаго; ни святость, ни не измѣняемость, ни вѣчность несовмѣстимы съ вещественною сложностію и слѣд. послѣдняя составляетъ противорѣчіе совершеннѣйшему существу. Цицеронъ писалъ: «нельзя иначе и представлять Его (божество), какъ умомъ съ волею свободною, непричастнымъ никакому тлѣнному смѣшенію, всеодушевляющимъ и движущимъ [35]. вв) Мышленіе и протяженіе никакъ не могутъ быть свойствами одной и той же субстанціи, потому что одно другимъ исключается, какъ свободное и механическое,—также какъ не можетъ быть протяженіе развитіемъ духовнаго начала,—иначе протяженіе переходило бы въ качество первоначальной субстанціи [36].

б) Новозавѣтное откровеніе во всей ясности представляетъ какъ высшую простоту существа Божія, такъ самобытную лич-

---

[33] Ben. Spinoza sammtl. Werke, Stutg. 1841. Панѳеизмъ Спинозы возобновляли Іак. *Бемъ*, еврей *Сальвадоръ*· Histoire des institutione de Moise, Paris. 1841 и *Гегель* (Religions philosophie XI s. 140. XII, 151. 330).

[34] Матеріалистическій натурализмъ возобновляли *Гоббезъ* (Leviath. IV, 34), *Сенъ-Симонисты* (Religion Saint Simonienc, Paris. 1831), *Штраусъ*, *Фейербахъ*.

[35] Tuscul. qvaest. 1, 1. О Платонѣ св. Іустинъ· «Бога нельзя видѣть очами, какъ другія живыя существа, но Онъ объемлемъ однимъ только умомъ, какъ говоритъ *Платонъ*, и я ему вѣрю».

[36] См. критику на Спинозу и Гегеля — Philosophie d. Christenth. 1, 108—200. 768—819. Staudenmaier Darstellung. u. kritik d. Hegelischen Sistems.

ность. Спаситель говоритъ: *Духъ есть Богъ* (Іоан. 4, 24). Связь мыслей показываетъ, что Спаситель, называя Бога духомъ, разумѣетъ подъ духомъ существо простое, невещественное. Самарянка спрашивала: въ Іерусалимѣ ли, или въ Самаріи, надобно покланяться Богу? Онъ отвѣчаетъ, что служеніе Богу должно совершаться на всякомъ мѣстѣ, въ духѣ искреннемъ, согласно съ свойствами Того, кому служимъ. Слѣд. если не обрядовое, не тѣлесное необходимо служеніе Богу, то и Богъ—невидимъ, безтѣлесенъ; если въ духѣ можетъ происходить оно, не ограничиваясь никакимъ мѣстомъ: то и Богъ есть существо неуловимое чувствами, не подходящее къ самой тонкой матеріи.—Болѣе того, Спаситель показываетъ не только то, какимъ болѣе не должно быть служеніе Богу, но и какимъ должно быть:—духъ нашъ мыслящій, чувствующій, желающій со всею искренностію долженъ служить Богу. Потому ясно, что и Богъ—существо мыслящее, чувствующее, желающее [37].—Подтвержденіе тому, что слово —духъ означаетъ здѣсь безтѣлесное существо, видимъ въ словахъ самаго Спасителя: *духъ плоти и кости не имать* (Лук. 24, 39), или какъ иначе Онъ говорилъ: духъ есть начало животворное, противоположное плоти (Іоан. 6. 63).

Апостолъ Павелъ а) коринѳянамъ пишетъ: *Господь духъ есть: а идѣже духъ Господень, ту свобода* (2 Коринѳ. 3, 17), гдѣ потому самому, что съ мыслію о духѣ соединяется мысль о свободѣ, совершенно очевидно значеніе слова духъ въ смыслѣ существа простаго и личнаго. б) Римскихъ христіанъ (Рим. 1, 20—23) учитъ онъ, что аа) Богъ невидимъ; бб) Его можемъ мы познавать только мыслію; вв) почему язычники были въ заблужденіи, измѣнивъ славу нетлѣннаго Бога

[37] *Штраусъ* s. 557. «Новозавѣтный духъ πνευμα Іоан. 4. 24, не исключаетъ по крайней мѣрѣ тонкой вещественности».—Но это значитъ, что Штраусъ не понялъ словъ Спасителя.

въ подобіе предметовъ тлѣнныхъ. в) Въ другихъ случаяхъ онъ называетъ Бога *то единымъ имѣющимъ безсмертіе* (1 6, 16), то *Богомъ невидимымъ* (Кол. 1, 15), то *нетлѣннымъ царемъ вѣковъ* (1 Тим. 1, 17).

Хотя въ в. завѣтѣ не совсѣмъ ясно открыта безтѣлесность существа Божія: но какъ видѣли (§ 15) антропоморфическія изображенія его не вводятъ съ собою догматическаго антропоморфизма.

Св. писаніе приписываетъ существу Божію не только простоту, но самобытную личность. Оно называетъ Бога *отцемъ духовъ* (Евр. 12, 9), *Богомъ духовъ и всякой плоти* (Числ. 16, 22), *Богомъ разумовъ* (1 Цар. 2, 3). *Вся, елика восхотѣ Господь, сотвори* (Псал. 134, 6). *Видите, видите, яко Азъ есмь и нѣсть Богъ развѣ Мене. Живу Азъ во вѣки* (Втор. 32, 23. 40). Эти наставленія писанія столько же ясно говорятъ о самостоятельной личности Божіей, сколько отдаляютъ отъ Бога всякую матеріальную жизнь, какъ механически-измѣняемую и слѣд. осуждаютъ пантеистическую мысль о Богѣ, тѣмъ болѣе взглядъ матеріальнаго натуризма.

в) Церковь постоянно признавала самобытную духовность существа Божія. «Не должно, говорилъ Оригенъ, представлять Бога какимъ либо тѣломъ или въ тѣлѣ, но природою простою, умною; это единица, умъ, начало всякой разумной природы или всякаго ума» [38]. Учители церкви въ доказательство отрѣшенной духовности Божіей указывали на вездѣприсутствіе Божіе [39], на безпредѣльность [40], на неизмѣ-

---

[38] De princip. lib. 1. cap. § 6.

[39] *Григорій* наз. въ творен. св. отц. 3, 22. *Дамаскинъ* изложен. вѣры кн. 1, гл. 4.

[40] *Амвросій* de fide lib. 1 cap. 16 n. 106. *Августинъ* de Trinit. lib. 5.

няемость [41]. Мнѣніе антропоморфитовъ признаваемо было ересію [42], ересію нелѣпою [43] и самою глупою [44]. Если же церковь считала противнымъ откровенію приписывать Богу вещественную оболочку: то еще нечестивѣе по ея суду мнѣніе пантеистовъ, признающихъ все существующее, а слѣд. и вещество за развитіе Божества. Она доселѣ произноситъ строгое осужденіе «глаголющимъ Бога не быти духъ, но плоть» [45].

§ 27. *Умъ Божій; качества его.*

Такъ какъ Богъ есть духъ самобытный: то жизнь Его проявляется совершеннѣйшимъ умомъ.

Что же такое умъ Божій?

Въ Богѣ сила не можетъ быть безъ дѣйствія, не можетъ быть одною способностію, какъ это бываетъ въ духѣ ограниченномъ. Потому умъ Его есть вмѣстѣ вѣдѣніе; иначе умъ Его есть самое бытіе въ состояніи вѣдѣнія и вѣдѣніе въ Богѣ отличается отъ бытія Его только тѣмъ, что объемлетъ и существующее внѣ Бога.

Такое проявленіе жизни Божіей—проявленіе умомъ совершеннымъ—столько всегда считалось естественнымъ, что въ индо-европейскихъ языкахъ самое имя Бога означаетъ видящаго. «Общее всѣмъ богамъ (θεοις) названіе зависитъ отъ созерцаемаго (τῶ θεατῶ) и созерцающаго (τε θεαντος)»,

---

[41] *Августинъ* de Civit Dei lib. XI. *Дамаскинъ* изложен. вѣры книг. 1. гл. 4.

[42] *Августинъ* haeres 76, 86. *Дамаскинъ* de haeres n. 70. *Кириллъ* алекс De antropomorphitis. *Θеодоритъ* Fabul. hæret. IV, 11.

[43] *Кассіанъ* Collat. X cap 2 inepta hæresis, gentilis blasphemia, ab omnibus detestanda.

[44] *Іеронимъ* Cont Johan. hyerosol. n. 11. Stultissima hæresis. *Августинъ* epist. 120, c. 2. n. 7. qvædam idololatria.

[45] Чинъ православія въ 1 нед. вел поста.

говоритъ Плутархъ [46], и это производство слова θεος принимали и учители церкви [47]. Санскритское *Баддга* (другое названіе для Будды) отъ *бадгъ* знать; отселѣ и славянское *Богъ* и нѣмецкое Gott.

Св. писаніе называетъ Бога Богомъ видящимъ (Быт. 16, 13), Богомъ всякаго вѣдѣнія (Ис. 11, 3), Богомъ разумовъ (1 Цар. 2, 3), самою истиною (Іер. 10. 10). «Іегова Богъ есть истина».

Умъ Божій въ состояніи чистаго созерцанія есть *всевѣдѣніе*, а въ отношеніи къ дѣйствіямъ Божіимъ есть *премудрость*.

§ 28. *Всевѣдѣніе Божіе; предметы вѣдѣнія.*

Подъ *всевѣдѣніемъ* Божіимъ разумѣется не только то, что Богъ знаетъ все, но и то, что Онъ знаетъ всесовершеннѣйшимъ образомъ. Первымъ указывается на предметы вѣдѣнія Божія, вторымъ—на свойство вѣдѣнія.

Первый и существенный *предметъ вѣдѣнія* Божія есть бытіе и дѣйствованіе самаго Бога.

Богъ есть вѣчное самосознаніе, или сознаніе, въ которомъ отражается все божество, какъ и человѣкъ сознаетъ

---

[46] De Iside § 60.

[47] *Григорій нисскій:* «созерцающій и видящій все Богъ Θεος называется такъ потому, что созерцаетъ (θεαται) все». Hom. 5 in Cant гл 1 p. 536. Тоже Orat. 12 Cont Evnom. t 2 p 758. Онъ же говоритъ, что созерцаніе Божіе не есть какое-либо праздное, но «надзирательная дѣятельность εποπτικη ενεργεια (ibid. p 855), дѣятельность зрительная и созерцательная ενεργεια ορατική καή θεατική, сила созерцательная δύναμις θεαρητική. (Quod non sint tres Dii p. 19. 20. t. 3). *Іоаннъ Дамаскинъ:* «имя Богъ Θεος απο τθ θεαθαι παντα отъ созерцанія вообще всего. Ибо Онъ зритель всего; зрѣлъ все прежде бытія, безвременно помышляя о томъ, зрѣлъ каждаго по желательному безвременному помышленію своему». Излож. вѣры 1 г. 12 Тоже Пахимеръ въ перифразѣ на соч. Діонисія ареоп. de div. nomin. c. 12.

себя. Въ самосознаніи человѣческомъ тождество сознающаго и сознаваемаго только относительное. Въ самосознаніи Божіемъ, въ слѣдствіе самостоятельнаго бытія Божія, тождество отрѣшенное. Человѣкъ познаетъ себя невполнѣ и познаетъ себя при посредствѣ познаній о мірѣ и Богѣ. Въ Богѣ самопознаніе полное и безъ всякихъ посредствъ. Языческій мудрецъ такъ разсуждалъ объ этомъ: «поелику совершеннѣйшему уму естественно знать превосходное, а совершеннѣе его самаго нѣтъ ничего: то онъ всегда знаетъ себя и свои помыслы [48].

Апостолъ Павелъ поучаетъ, что какъ духъ человѣческій знаетъ, что происходитъ въ человѣкѣ, такъ и Духъ Божій знаетъ все, изслѣдываетъ самыя глубины Божіи (1 Кор. 2, 11. сл. Іоан. 1, 18. Мат. 11, 27).

Если бы Богъ незналъ чего либо изъ сотвореннаго: то это означало бы, что бытіе Божіе не есть бытіе Вездѣприсущаго. Откровеніе учитъ, что Богу извѣстно все сотворенное, не исключая предметовъ самыхъ малыхъ. *Нѣсть тварь не явлена предъ Нимъ, вся же нага и обнажена предъ очима Его* (Евр. 4, 13. 1. Іоан. 3, 20. Матѳ. 10, 29). *Ибо Самъ поднебесную всю назираетъ, сѣдый, яже на земли, вся, яже сотвори, вѣтровъ вѣсъ и водъ мѣру.... и путь въ сотрясеніи гласовъ* (Іов. 28, 24). Сіе знаніе Божіе называютъ *свободнымъ*, поелику все, что существуетъ внѣ Бога, существуетъ случайно.

Въ частности, такъ какъ все сотворенное, подлежа закону времени, относится то къ настоящему, то къ прошедшему, то къ будущему; то св. писаніе, описывая знаніе Божіе, какъ знаніе всеобъемлющее, простираетъ его на всѣ эти три отношенія бытія сотвореннаго.

---

[48] *Алкиной* у Петавія de Deo lib. 4. cap. 3. § 1.

Откровеніе ясно показывая, что Богъ знаетъ все, что въ настоящее время происходитъ въ мірѣ, простираетъ знаніе Его даже на тайныя помышленія сердецъ человѣческихъ: *Азъ Господь испытуяй сердца и искушаяй утробы, еже воздати комуждо по пути его и по плодамъ изобрѣтеній его* (Іер. 17, 9. 10. 3 Цар. 8, 39. 1 Пар. 28, 9. Іов. 42, 3. Псал. 93, 9. п. 138 2. пр. 16, 2. 24. 12. 15, 12. 20, 27); простираетъ на наши потребности, желанія и молитвы: *Господи, предъ Тобою все желаніе мое и воздыханіе мое отъ Тебе не утаися* (Пс. 37, 10. Мат. 6, 6).

Столь же ясно учитъ оно и о томъ, что Богу извѣстно все прошедшее въ сотворенномъ мірѣ. *Да приближатся и возвѣстятъ намъ, яже сбудутся, или яже преждѣ быша, рцыте* (Ис. 41, 22. 43, 9). Тоже вѣдѣніе показывается въ Богѣ, когда говорится, что Богъ будетъ въ извѣстное время судить всѣ дѣла человѣческія (1 Кор. 4, 5. Дѣян. 17, 31), или что Богъ *нѣсть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Матѳ. 22, 32).

Откровеніе показываетъ и то, что Богъ знаетъ все, что произойдетъ нѣкогда въ мірѣ, все будущее. Такое знаніе Іегова полагаетъ отличительною чертою своего знанія. *Возвѣстите намъ грядущая напослѣдокъ, и увѣмы, яко Бози есте* (Ис. 41, 23. 46, 10. Іер. 1, 5. Дѣян. 15, 18).

Между предметами, имѣющими осуществиться въ будущемъ, самый трудный предметъ для нашего дознанія составляютъ свободныя дѣйствія нравственныхъ существъ и предвѣдѣнія ихъ стороны Божіей, по видимому, нельзя совмѣстить съ самымъ свойствомъ ихъ, т. е. съ свободою [49]. Откровеніе ясно говоритъ, что Богъ знаетъ въ точности всѣ

[49] Уже *Цицеронъ*, чтобы сохранить неприкосновенною свободу человѣческую, отвергалъ divinationem или предвѣдѣніе будущаго случайнаго со стороны Бога, полагая, что иначе надобно допустить fatum судьбу. De fato

будущія дѣйствія человѣческія. *Ты предусматриваешь мысль мою издали.... Еще нѣтъ слова на языкѣ моемъ, но се Ты, Господи, уже знаешь* (Псал. 138, 2. 4). Предметомъ пророчествъ служили событія зависѣвшія отъ свободы человѣческой. Но пророчества были возвѣщены задолго до событій и событіями оправданы, и слѣд. доказываютъ, что Богъ знаетъ будущія дѣйствія человѣческія. *И возвѣстихъ ти, яже древле пріити на тя, слышана тебѣ сотворихъ, да нѣкогда речеши, яко идоли сія мнѣ сотвориша* (Ис. 48, 5. 41, 26). «Предвѣдѣніе Божіе столько же имѣетъ за себя свидѣтелей, сколько содѣлало оно пророковъ», справедливо писалъ *Тертулліанъ* [50]. Если же откровеніе а) ясно показываетъ, что Богъ предвидитъ будущее, а между тѣмъ оставляетъ за человѣкомъ и свободное произволеніе: то это самое показываетъ, что по ученію откровенія предвѣдѣніе Божіе и свобода человѣческая между собою совмѣстны. Тоже видно б) изъ откровеннаго понятія о предвѣдѣніи Божіемъ.—Предвѣдѣніе Божіе есть состояніе ума Божія безпрѣдѣльнаго, оставляющее неприкосновенными бытіе и состояніе предметовъ сознаваемыхъ. Оно есть предвѣдѣніе только въ отношеніи къ дѣламъ человѣческимъ, принадлежащимъ къ будущему: но само по себѣ оно есть созерцаніе всего мыслимаго, какъ предлежащаго уму Божію.—Умъ Божій зритъ, что совершается въ мірѣ. А совершающееся въ мірѣ совершается по своимъ опредѣленнымъ законамъ; такъ и созерцаемыя умомъ Божіимъ состоянія и дѣйствія воли человѣческой опредѣляются началами самаго свободнаго духа человѣческаго.—Если предвѣдѣніе будущихъ дѣйствій человѣческихъ и предполагаетъ нѣкоторую необходимость для сихъ послѣднихъ:

---

et divinat 2, 5—7. Тоже *Сонинъ* Praelect theol. c. 8—11. (in bibl. fratr. Polon t. 1. p. 545) и *Кремъ* de Deo lib, 1. c. 24.

[50] Adv. Marcion. lib. 1. c. 2.

то необходимость эта зависитъ не отъ предвѣдѣнія Божія, а отъ свойства самыхъ дѣйствій, совершающихся по началамъ своимъ; самое же предвѣдѣніе Божіе столь же мало условливаетъ собою свободныя дѣйствія, сколько мало наше зрѣніе на предметы условливаетъ собою бытіе этихъ предметовъ внѣ насъ. Между древними учителями *Іеронимъ* [51], *Оригенъ* [52], *Златоустъ* [53], *Августинъ*, *Дамаскинъ* [54], подробно объясняли совмѣстимость свободы человѣческой съ предвѣдѣніемъ Божіимъ. Бл. *Августинъ* разсуждалъ: «если Богу извѣстенъ рядъ всѣхъ причинъ,—то отселѣ еще неслѣдуетъ, чтобы ничто не зависѣло отъ нашего произвола. Самыя хотѣнія наши находятся въ ряду причинъ извѣстномъ Богу по Его предвѣдѣнію; такъ какъ человѣческія хотѣнія—служатъ причинами дѣлъ человѣческихъ. Не отъ того человѣкъ грѣшитъ, что Богъ предвидѣлъ, что будетъ онъ грѣшить» [55].

Наконецъ откровеніе показываетъ, что предвѣдѣніе Божіе простирается и на такія будущія событія, которыя могли бы случиться только при нѣкоторыхъ условіяхъ, но безъ этихъ условій не случаются. Спаситель говорилъ: *горе тебѣ Хоразине, горе тебѣ Виосаидо, яко аще въ Тирѣ и Сидонѣ быша силы были бывшіе въ васъ: древле убо во вретищѣ и пепелѣ покаялися быша* (Мат. 11, 21. Тоже Іер. 38, 17—20. 1 Цар. 23, 10—13. Езек. 3, 6). О такомъ вѣдѣніи Божіемъ разсуждали *Григорій* нисск. [56], *Августинъ* [57].

[51] Comm. ad 26 cap. Ierem. Non enim ex eo, qvod Deus scit futurum aliqvid id circo futurum est: sed qvia futurum est. Deus novit

[52] Comm. in Genes Op. 2 p. 911 Cont Celsum 2. 20.

[53] De proph. obscur Hom. 1. § 6. ὃ γὰρ ἐστιν ἀναγκαστικὴ (ἡ προγνωστις) τῶν μελλοντων εσεσθαι, αλλα προγνωστικη μόνον.

[54] Изложн. вѣры 2, 30.

[55] De Civ. Deir lib. 5. c 9, 10 Это говоритъ онъ противъ Цицерона. Сл. пр. 50.

[56] De morte praemat. infantum.

[57] De dono persever. c. 9 10

§ 29. *Образъ вѣдѣнія Божія.*

Образъ вѣдѣнія Божія не иначе можетъ быть опредѣленъ, какъ свойствами бытія Божія,—при чемъ общею чертою останется то, что Богъ знаетъ все совершеннѣйшимъ образомъ.

а) Поелику Богъ по бытію своему самобытенъ: то и познаніе Божіе есть аа) познаніе *независимое*, познаніе безпосредственное. Оно не получается со стороны, но составляетъ источникъ всякаго познанія. Не получается посредствомъ представленій. Поелику представленія вводили бы съ собою въ божество множественность и случайность; тогда умъ Божій былъ бы только способностію къ познанію, которой совершенство зависѣло бы отъ пріобрѣтенія представленій. Неосторожны были даже и тѣ, которые говорили, что Богъ познаетъ вещи въ себѣ, какъ въ ихъ основаніи [58]: невѣрность такой мысли о вѣдѣніи Божіемъ видна уже изъ того, что ею не допускается въ Богѣ знаніе грѣховъ нашихъ и уничтожается всякое различіе между вѣдѣніемъ и бытіемъ Божіимъ. Вѣдѣніе Божіе не условливается ни чѣмъ, оно есть *созерцаніе*. бб) По той же самобытности Божіей вѣдѣніе Божіе всегда есть полное и ясное: *вся нага и обявлена предъ очима* (Евр. 4, 13. Іоан. 17, 17. Ис. 40, 13).

б) Поелику Богъ по бытію своему всегда неизмѣненъ: то аа) всѣ виды нашего познанія, подверженнаго условію преемственнаго бытія, какъ то воспоминанія, соображенія, заключенія, не имѣютъ мѣста въ умѣ Божіемъ. Онъ знаетъ все не одно послѣ другаго, *не преемственно*, а въ одномъ дѣйствіи, такъ что самое будущее для Него есть предметъ не предвѣдѣнія, а простаго вѣдѣнія: *разумна отъ вѣка суть*

[58] *Діонисій* ареопаг. объ имен. Божіихъ, гл. 7.

Богови вся дѣла Его (Дѣян. 15, 18) [59]. бб) Знаніе Божіе всегда одинаково, *неизмѣнно*,—не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться; почему никакое событіе не можетъ быть для ума Божія неожиданнымъ. «Тогда, какъ проходятъ и приходятъ времена, говоритъ блаж. *Августинъ*, ничто не приходитъ, или не прибавляется въ знаніи Божіемъ» [60].

в) Поелику Богъ существуетъ независимо отъ условій пространства: то въ умѣ Божіемъ нѣтъ представленій чувственныхъ и познаніе Его—познаніе *безъ образовъ*, знаніе предметовъ *не по* ихъ *явленіяхъ*, а по внутренней сущности; *Аще утаится кто въ сокровенныхъ и Азъ не узрю ли его? рече Господь. Еда небо и землю не Азъ наполняю* (Іер. 23, 24).

§ 30. *Премудрость Божія.*

Премудрость Божія есть совершеннѣйшее знаніе наилучшихъ цѣлей и средствъ и такое же умѣнье прилагать послѣднія къ первымъ.

И естественный разумъ при разсматриваніи устройства міра, при размышленіи о судьбѣ народовъ и каждаго человѣка, убѣждается въ высочайшей премудрости Вседержителя. «Одна травка или одна былинка достаточна занять всю мысль твою разсмотрѣніемъ искуства, съ какимъ она произведена», разсуждалъ Василій в. [61]. Еще болѣе, прибавимъ къ тому, требуется мудрости для того, чтобы міры нравст-

---

[59] *Августинъ:* «что такое предвѣдѣніе будущаго, какъ не знаніе будущаго? А что для Бога есть будущаго, когда Онъ неограниченъ временами? Если знаніе Божіе объемлетъ дѣйствительные предметы, то они для Него не будущіе. Слѣд. предвѣдѣніе не можетъ и называться предвѣдѣніемъ, а есть только знаніе». De divers. quaest. ad Simplic. lib. 2. op. Гл 6. p. 82.

[60] Lib. VI de Trinit. c. 10

[61] Твор. св. отц 5, 80.

венный и физическій сохраняли гармонію между собою. И языческіе мудрецы благоговѣли предъ мудростію Творца и Промыслителя міра [62].

Св. писаніе а) называетъ Бога *единымъ премудрымъ* (Рим. 14, 26. Тим. 1, 17.) и источникомъ мудрости для всѣхъ: *Господь даетъ премудрость, и отъ лица Его познаніе и разумъ* (Прит. 2, 6. Іак. 1, 5). б) Ветхозавѣтное откровеніе указываетъ на міръ, какъ на зерцало премудрости Божіей. Такъ Давидъ восклицаетъ: *яко возвеличишася дѣла твоя, Господи, вся премудростію сотворилъ еси* (Пс. 103, 24. Јер. 10, 12. Прит. 3, 19).

в) Въ новомъ откровеніи дѣло премудрости Божіей есть совершеніе спасенія нашего, во Христѣ. Апостолъ говоритъ: *мы же проповѣдуемъ Христа распята, іудеемъ убо соблазнъ, еллиномъ же безуміе, самѣмъ же званнымъ Христа—Божію силу и Божію премудрость* (1 Кор. 23, 24). Послѣ разсмотрѣнія плана спасенія іудеевъ и язычниковъ восклицаетъ: *о глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко не испытани судове Его и неизслѣдовани путіе Его* (Рим. 11, 33).

§ 31. *Воля Божія; предметъ хотѣній ея; ея свойства.*

Жизнь Божія обнаруживается умомъ, обнаруживается и волею. Какъ умъ Божій есть всесовершенный, такъ и *воля Божія* есть самая совершенная. Она есть то свойство Божіе, по которому Богъ сообразно высокимъ помысламъ ума своего желаетъ только добраго и свои хотѣнія выполняетъ безъ всякаго препятствія.

«Какъ приписывать хотѣнія воли тому существу, Которое ни въ чемъ не имѣетъ нужды и такъ скоро выполняетъ

[62] *Аристотель* Phys lib. 2. c. 8. *Діогенъ Лаэрцій* Proem. c. 8.

рѣшенія свои, какъ только онѣ являются» [63]? Отвѣтъ не труденъ. Богу безъ сомнѣнія принадлежатъ хотѣнія воли: рѣшенія Его необходимо условливаются какъ помыслами ума, такъ хотѣніями воли; онѣ не могутъ ни начаться, ни выполняться, если не основались на разумномъ хотѣніи воли. Инымъ не можетъ быть совершеннѣйшее существо. Откровеніе учитъ насъ: *въ немже и наслѣдницы сотворихомся, преждѣ наречени бывше по прозрѣнію Божію вся дѣйствующаго по совѣту воли своея* (Еф. 1, 11). *Да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мат. 6, 10). По этимъ словамъ видимъ въ Богѣ волю совершеннѣйшую, дѣйствующую по разумнымъ совѣтамъ своимъ, волю—образецъ для воли человѣческой, которая при томъ въ своемъ усовершеніи зависитъ отъ воли Божіей.

Первый и высшій предметъ какъ знанія, такъ и хотѣній, для Бога есть самъ Богъ. а) Такъ должно быть по понятію о Богѣ, какъ о Духѣ самобытномъ. Какъ самобытный, Онъ можетъ стремиться желаніями своими только къ Себѣ Самому, чтобы иначе не быть зависимымъ отъ чего-либо стороннаго; да и что другое можетъ успокоивать стремленія воли Его какъ, не самобытное бытіе Его? б) Въ откровеніи своемъ Богъ говоритъ: *Азъ Господь Богъ, и сіе Мое есть имя, славы Моея иному не дамъ, ниже добродѣтелей Моихъ истуканнымъ* (Ис. 42, 8). Это означаетъ, что Богъ, какъ самобытность, составляетъ необходимый предметъ для своихъ стремленій, такъ что инаго предмета подобнаго и быть не можетъ (сл. Псал. 134, 6. Еф. 1, 11).

Св. писаніе ясно говоритъ и о томъ, что твореніе міра есть также дѣло воли Божіей и Богъ желаетъ спасенія лю-

---

[63] Этотъ вопросъ предлагаетъ *Штраусъ* 1, 580, заимствуя его изъ systeme de la nature 11, 8.

дямъ. Это не означаетъ противорѣчія необходимому предмету воли Божіей. Богъ, простирая желанія свои на міръ и человѣка, желаетъ собственно проявленія своихъ же совершенствъ, стремится къ Своей же собственности (Кол. 1, 16. Евр. 2, 10). «Не угодно Богу, чего Онъ Самъ не сотворилъ», говорилъ *Тертулліанъ* [64]. Желаемое волею Божіею для міра потому самому и бываетъ сообразно съ потребностями міра, что оно сообразно съ свойствами самаго Бога. Богъ желаетъ одного—блага; нѣтъ и не можетъ быть двойственности въ волѣ Божіей, какъ напротивъ писалъ Кальвинъ, различавшій *сокровенную* и *откровенную* волю Божію [65].

По ученію откровенія, Богъ желая спасенія человѣческаго, спасаетъ человѣка непначе, какъ подъ *условіемъ* изволенія на то человѣческаго (Лук. 10, 25—28. Езек. 18, 23. Мар. 16, 16. Мат. 23, 37). Этому и должно быть потому самому, что свобода человѣка есть дѣло Божіе, котораго Богъ, безъ противорѣчія Себѣ Самому, не захочетъ разрушить. Потому-то Богъ не препятствуетъ человѣку дѣлать зло. Благоволеніе Его къ добру выражается и здѣсь въ томъ, что горькія послѣдствія зла остаются не въ волѣ человѣка, а въ волѣ Божіей, желающей исправить зло горькимъ врачевствомъ (Быт. 45, 5—8. 50, 20. Мат. 7, 7. 27, 22. Езек. 33, 13—20). Въ послѣдствіяхъ дѣйствій свободы сотворенной, какъ и въ природѣ физической, воля Божія проявляется *безусловно*, ничего не предоставляя произволу твари. *Весь совѣтъ мой станетъ и вся, елика совѣщахъ, сотворю* (Іер. 27, 5. Ис. 46, 10. Пс. 113, 3. Апок. 4, 11). Такое различіе хотѣній воли Божіей дѣлали и отцы

---

[64] De cultu fœmin. c. 7. *Просперъ:* «Богъ любитъ въ насъ то, что Самъ Онъ сотворилъ и ненавидитъ то, чего не творилъ Онъ». De vocat gent. 1, 6.

[65] Instit. Christ. lib. 1. c. 17. lib. 3. c. 20. 24.

церкви [66]. Въ послѣдствіи пытливость простиралась слишкомъ далеко и выставила ряды то безплодныхъ, то дерзскихъ, дѣленій воли Божіей [67].

Воля Божія, обнаруживаясь въ дѣйствіяхъ, является *свободною*, *всемогущею*, *святою*, *всеблагою* и *правосудною*. Таковы качества воли Божіей!

§ 32. *Свобода воли Божіей.*

Свобода воли Божіей означаетъ то свойство ея, по которому она опредѣляется въ избраніи чего либо только си-

[66] *Златоустъ*. «изволеніе предшествующее есть благоволеніе для всѣхъ: но есть и другое изволеніе. Первое изволеніе въ Богѣ есть желаніе, чтобы не погибли грѣшники. Второе изволеніе—то, чтобы ставшіе худыми погибли. Не необходимость наказываетъ ихъ, а изволеніе» Hom. 1. ad Ephes. n. 2. *Дамаскинъ* называлъ это θελημα προηγουμενον και επομενον, желаніемъ предшествующимъ и послѣдующимъ. (Излож. вѣры 2, 9 сл. cont hæres Manich.). Впрочемъ эти наименованія не совсѣмъ вѣрны: въ Богѣ нѣтъ состояній преемственныхъ. Другое дѣло желать условно, или безусловно, это можетъ принадлежать и принадлежитъ Богу.

[67] Схоластика *Ѳомы Аквината* и подобныхъ ему выставляла ряды дѣлимой воли Божіей. Писали: voluntas productiva, præceptiva, permissiva, prohibens, consulens, promittens, implens и пр. иныя дѣленія выходили странныя. Напр. раздѣляли волю Божію на *дѣйственную* и *не дѣйственную* (efficax, inefficax), смотря потому, исполняется ли, или не исполняется воля Божія въ людяхъ, какъ будто послѣднее зависитъ отъ воли Божіей, а не отъ людей, какъ будто и пороки наши должны мы относить къ волѣ Божіей И къ чему предполагать даже, что будто всемогущая воля можетъ быть недѣйственною? Столько же не правильно раздѣляли волю Божію на *подлинную и неподлинную* (Voluntas seria et non seria, beneplaciti et signi). Подъ послѣднею разумѣли такое хотѣніе, которое Богъ предъявляетъ, какъ бы оно было волею Его, а между тѣмъ воля Его стремится къ другому. Въ примѣръ указывали на волю о принесеніи Исаака въ жертву Быт. 22, 2. и о смерти Езекіи: Ис. 38, 1. Но оскорбительно думать о Богѣ, будто Онъ говоритъ объ одномъ, а желаетъ другаго. Слова Его не разнятся съ мыслями и желаніями, какъ бываетъ у людей. На принесеніе Исаака въ жертву не было воли Божіей; воля Божія требовала только безусловнаго повиновенія ей, чего бы то ни стоило для человѣка. Воля о смерти Езекіи была волею подлинною, но условною, какъ показываетъ молитва Езекіи.

лою своихъ разумныхъ совѣтовъ и ни чѣмъ постороннимъ. Иначе это можетъ быть названо *самоизволеніемъ* Божіимъ (αυτεξουσια).

Въ откровеніи уже само откровеніе говоритъ о свободномъ произволеніи Божіемъ, такъ какъ оно есть дѣло одной благой воли Божіей. Откровеніе же даетъ видѣть всесовершенную свободу Божію:

а) въ твореніи міра: *вся, елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ бездна́хъ* (Псал. 34, 6. Тоже Апок. 4, 11. Псал. 113, 11).

б) въ промышленіи о мірѣ: *и по воли своей творитъ въ силѣ небесныѣй и въ селеніи земныѣмъ и нѣсть, иже воспротивится руцѣ Его и речетъ ему: что сотворилъ сей?* (Дан. 4, 32. Тоже Іер. 27, 5. 6. Іов. 23, 13. Прит. 21, 1).

в) въ дѣлѣ спасенія людей грѣшныхъ. Апостолъ, въ опроверженіе самолюбиваго мнѣнія іудеевъ, будто Богъ избралъ ихъ въ народъ свой по ихъ заслугамъ, указываетъ (Рим. 9, 10. 11.) напримѣръ Исаака и Іакова, которыхъ участь, вмѣстѣ съ участію потомковъ ихъ, рѣшена была прежде рожденія, ἵνα ἡ τοῦ Θεοῦ Προθεσις κατ ἐκλογην μενη. Такъ какъ εκλογὴ по употребленію означаетъ свободу [68]: то смыслъ апостольскаго прибавленія тотъ, чтобы изволеніе Божіе оказалось дѣйствующимъ по свободѣ, свободнымъ. Туже свободу воли Божіей апостолъ далѣе доказываетъ еще словами Моисея (ст. 15.), участію Фараона (ст. 19.), сравненіемъ участи всего сотвореннаго съ участію глины въ рукахъ горшечника (ст. 20.); а наконецъ указываетъ и на цѣль свободнаго дѣйствованія Божія (ст. 21. 22). Ефесянамъ апостолъ пишетъ, что Отецъ небесный *преждде нарекъ насъ въ усыновленіе Іисусъ Христомъ въ Него, по благоволенію хо-*

[68] Напр. у Флавія de bello iud. 2, 14.

тѣнія Своего (Еф. 1, 5. 9. сл. Гал. 1, 4. 5). А коринѳянамъ показываетъ, что въ дѣлѣ освященія людей все *дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемужде, яко же хощетъ* (1 Кор. 12, 7. 11. сл. 1 Сол. 5, 17. Фил. 1, 29. Іак. 1, 18), Въ притчѣ Спасителя (Мат. 20, 15.) небесный домовладыка говоритъ: *или нѣсть ми лѣть сатворити, еже хощу, въ своихъ ми?*

г) пусть естественному разуму представляется сомнительнымъ, чтобы по сотвореніи міра свобода воли Божіей не стѣснялась законами міра; но откровеніе предъявляетъ чудеса и пророчества, какъ дѣла воли Божіей, ни мало независимой отъ законовъ міра.—При ближайшемъ разсмотрѣніи, и законы природы, истины такъ называемыя непреложныя, математическія, логическія неперемѣняемы подъ тѣмъ условіемъ, если они согласны съ намѣреніями высочайшей воли, давшей бытіе имъ.—Потому-то умѣстны молитвы наши, при всей опредѣленности путей Божіихъ. Молитвы конечно не могутъ измѣнять плана Міроправителя: это ясно само по себѣ. Но искренно молящійся говоритъ: да будетъ воля Твоя! Это значитъ, что въ планѣ свободы Божіей находятся и молитвы съ ихъ послѣдствіями,—самою безграничною волею опредѣлены перемѣны въ порядкѣ физическомъ для извѣстныхъ состояній міра нравственнаго.

Разумъ, признавая самобытность существа Божія, долженъ признать и совершенную свободу воли Божіей, такъ какъ не можетъ подвергаться какимъ либо понужденіямъ Тотъ, Кто ни отъ кого и ни отъ чего не зависитъ. Учители церкви объясняли это [69] какъ въ обличеніе тѣхъ, которые утверждали, будто міръ произошелъ не по волѣ Божіей, а

[69] *Ипполитъ* adv. Noet. 8. 10. *Дамаскинъ:* αὐτεξούσιός δε φύσει καὶ θελητικὴ ἡ θέια φύσις—Божество по естеству самовластно и владѣетъ волею.

необходимо, какъ тѣнь отъ тѣла [70], такъ и противъ подчинявшихъ и міръ и Бога слѣпой судьбѣ [71].

§ 33. *Всемогущество.*

Свободная въ желаніяхъ своихъ воля Божія ничѣмъ не ограничивается и въ выполненіи своихъ рѣшеній, или иначе она облечена *всемогуществомъ*. Это есть такое свойство Божіе, по которому Богъ приводитъ въ исполненіе все угодное Ему, безъ всякаго затрудненія и препятствія.

Св. писаніе и особенно в. завѣта весьма часто говоритъ о всемогуществѣ Божіемъ. а) Оно называетъ Бога сильнымъ (Псал. 88, 9), Господомъ силъ (Псал. 23, 10), единымъ славнымъ (1 Тим. 6, 15), Вседержителемъ (Іер. 32, 18. 19. сл. 2 Кор. 6, 18. Апок. 1, 8. 16, 7). Говоритъ, что Богу все возможно и нѣтъ ничего не возможнаго (Іов. 42, 2. Мар. 14, 36. Мат. 19, 26). Говоритъ: *не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ* (Лук. 1, 34.), гдѣ ρημα—глаголъ означаетъ тоже, что дѣло (сл. Лук. 2, 15. Дѣян. 10, 37).

б) Показываетъ могущество Божіе не только въ твореніи міра и міроправленіи: *рече и быша, повелѣ и создашася* (Псал. 32, 9. 148, 5. Ис. 46, 10. Псал. 103, 27—30. 1 Пар. 29, 11. 12. Втор. 10, 17), но и въ чудесахъ: *благословенъ Господь Богъ израилевъ, творяй чудеса едина* (Псал. 71, 18. сл. 76, 14. 15. 135, 4).

И взоръ на міръ, особенно же мысль о самобытности Божіей, не зависимой ни отъ кого, но дающей всему бытіе, убѣждаютъ разумъ признавать всемогущество Божіе. Бл. *Августинъ* писалъ: «укажите мнѣ, не говорю христіанина

---

[70] *Василій* в. на шестоднев. бес. 1. въ твор. отц. 5, 6. 7. *Амвросій* in Hexaër. 1, 5. *Θеофилъ* ad Avtol. 11, 13.

[71] *Ириней* adv. hær. 2, 5. n. 4 *Тертуллианъ* adv. Hermog. c. 16. *Ипполитъ* adv. Noet. c. 8. 10.

или іудея, укажите мнѣ—язычника, покланяющагося идоламъ и служащаго демонамъ, который бы не исповѣдывалъ, что Богъ всемогущъ» [72]. Такъ близка мысль о всемогуществѣ Божіемъ къ общему смыслу! Такъ это видимъ и въ сочиненіяхъ языческихъ писателей [73].

Говорили, что Богъ не болѣе того можетъ дѣлать, что дѣлаетъ [74]. Напротивъ «Онъ можетъ дѣлать все, что захочетъ, но дѣлаетъ только сообразное съ божествомъ», справедливо говоритъ св. *Епифаній* [75]; или какъ училъ мужъ апостольскій: «для Бога нѣтъ ничего не возможнаго, кромѣ лжи» [76]. Иначе могущество Божіе ограничивается совершенствами Божіими, но отнюдь не дѣйствительнымъ конечнымъ міромъ. Ограничивать Божіе могущество дѣйствительностію міра означало бы болѣе, чѣмъ измѣрять могущество возрастнаго человѣка дѣлами слабаго дѣтства. Если возрастный не повторяетъ дѣлъ свойственныхъ слабому дѣтству потому, что онъ возрастный, а не дитя: то еще менѣе могущество Божіе можетъ или ограничиваться областію дѣлъ человѣка, или допускать все то, что свойственно человѣку. Бл. *Августинъ* писалъ; «Богъ, поелику всемогущъ, не можетъ умереть, не можетъ обмануться; потому и всемогущъ, что все это не

---

[72] Serm. 132. n. 2.

[73] У *Софокла* ala. 86. *Пиндара* pyth. 42. *Софокла* theb. 160.

[74] Между положеніями Абелярда было и слѣдующее: ea solommodo potest facere Deus, vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, qvo facit, et non alio. Ergo non est omnipotens. *Виклефъ* писалъ: Deus peccare non potest; ergo non est omnipotens. Всѣ подобныя возраженія собственно только повторяютъ дѣтское умничанье язычества. *Плиній* Natur. hist. lib. 2. c. 5. выставлялъ противъ всемогущества Божія слѣдующія основанія: Богъ не можетъ смертнаго сдѣлать безсмертнымъ; не можетъ произвесть изъ живаго не живаго человѣка; не можетъ, чтобы прошедшее было настоящимъ и дважды два составили не четыре, а десять.

[75] Hæres. 70, 7.

[76] *Климентъ* римскій въ посл. корине. § 27.

падаетъ на Его мощь. Ибо если бы могъ умереть, то не былъ бы Всемогущимъ [77].

§ 34. *Святость.*

Свобода Божія, разсматриваемая въ отношеніи къ побужденію дѣйствія, составляетъ свободу нравственную, или *святость*. Это есть такое свойство, по которому воля Божія всегда и во всемъ согласна съ воззрѣніемъ Божіимъ на всесовершенное добро, существующее въ самомъ божествѣ. Это есть постоянное и совершенное согласіе желаній и дѣйствій съ закономъ совершенной дѣятельности.

Слово Божіе показываетъ въ Богѣ это свойство, когда а) прямо называетъ Его святымъ Kadosch Αγιος. Правда подъ этимъ наименованіемъ иногда разумѣется неприкосновенное и достопокланяемое величіе Божіе (1 Цар. 6, 20. Ис. 6, 3. Псал. 70, 21. 98, 9). Но и здѣсь такъ какъ достопокланяемымъ не можетъ быть тотъ, кто не имѣлъ бы святости: съ мыслію о достопокланяемомъ Богѣ необходимо соединяется и мысль о святости Его. Съ другой же стороны, въ другихъ мѣстахъ писаніе, называя Бога святымъ, разумѣетъ собственно нравственное совершенство воли Его. *Святи будете, яко Азъ святъ есмь Господь Богъ вашъ* (Лев. 19, 2. тоже Исх. 19, 16. 1 Петр, 2, 4. 1, 14—16. 3, 11. 12). Иначе по изображенію писанія, Богъ—нравственно-совершенъ chasid ὅσιος во всѣхъ путяхъ Его (Псал. 144, 13), праведенъ tamim и неправды въ Немъ нѣтъ (Втор. 32, 4. Псал. 17, 26). Онъ свѣтъ и тьмы въ Немъ нѣтъ никакой (1 Іоан. 1, 5.), чистъ (ἁγνος) и грѣха въ Немъ нѣтъ (1 Іоан. 3, 3. 5. Прит. 2, 11).

б) Богъ, говоритъ писаніе, любитъ одну добродѣтель и отвращается отъ нечестія. *Мерзость Господеви пути раз-*

[77] De Symbolo c. 2.

вращени: пріятни же Ему вси непорочніи въ путехъ своихъ (Прит. 11, 20. тоже 15, 9. Ис. 3, 5. 6. 10, 7. 14, 1—5. 32, 5. Ис. 59, 2).

в) Въ яснѣйшемъ свѣтѣ изобразилась святость Божія, когда явилась на землѣ въ лицѣ единороднаго Сына Божія (1 Іоан. 3, 2—6. Іоан. 8, 46. Кол. 1, 15).

Въ ветхозавѣтномъ писаніи встрѣчаются мѣста, которыя на первый взглядъ показываютъ въ Богѣ какъ будто что-то не сообразное съ Его святостію. Но онѣ не таковы для внимательнаго взгляда.

аа) Не трудно понять, что тамъ, гдѣ писаніе вноситъ въ область дѣлъ Божіихъ *зло* (Амос. 3, 6. Ис. 45, 7.) разумѣетъ оно подъ зломъ зло физическое, которое, по сущности своей, не касается нравственной свободы Божіей, принадлежа къ кругу дѣлъ премудраго [78].

бб) Говорится, что Богъ ожесточилъ сердце Фараона (Исх. 4, 21.) или сердце израильтянъ (Втор. 29, 2—5. Исх. 6, 9). Но такъ какъ вмѣстѣ говорится, что ожесточеніе Фараона зависѣло отъ него самаго (Ис. 7, 13. 22; 8, 15. 32.) и израильтяне сами не слѣдовали закону (Втор. 10, 5, 1 Цар. 5, 6. Іер. 5, 3; 7, 26; Псал. 94, 8): то приведенныя выраженія означаютъ въ Богѣ только то, что Онъ попустилъ свободѣ человѣческой употреблять во зло дарованныя свыше силы и средства, а за вину лишилъ Своей милости.

вв) Иногда представляется, какъ будто Богъ располагаетъ къ тѣмъ или другимъ худымъ поступкамъ. Напр. говорится о волѣ Божіей на прельщеніе Ахава духомъ лжи, (3 Цар. 22, 19—23.), на сожитіе Осіи съ женою непотребною (Осіи 1, 2. 3, 1.) или о склоненіи Давида къ тщеславному исчисленію народа (2 Цар. 24, 1). Но послѣднее въ дру-

[78] *Василій* в въ словѣ. Богъ не виновникъ зла.

гомъ мѣстѣ приписывается злому духу (1 Пар. 21, 1). Объ Ахавѣ представлено видѣніе, гдѣ ослѣпленіе его, слѣдствіе уклоненія его отъ свѣта Божія во тьму суевѣрій, изображено какъ казнь правды Божіей. То, что говорится объ Осіи — не исторія, а символическое изображеніе; это образъ преступной страсти израильскаго народа къ богамъ языческимъ, встрѣчаемый не рѣдко у пророковъ.

Мысль о святости Божіей такъ естественна и для смысла человѣческаго, что многіе и изъ язычниковъ считали Бога святымъ [79], хотя греческое народное богословіе, изображаемое у Гомера, не дѣлаетъ чести греческому народу. Отказаться отъ мысли о святости Божіей значило бы тоже для разума, что отказаться отъ сознанія закона нравственнаго, прирожденнаго духовной природѣ нашей; значило бы отказаться отъ мысли о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ; такъ какъ святость въ существѣ разумно - свободномъ, есть первое изъ совершенствъ, а грѣхъ, — самое худшее изъ несовершенствъ, оскорбленіе Всесовершенному и тогда, если бы принятъ былъ за посредствующаго дѣятеля воли Божіей при развитіи нравственнаго царства [80].

§ 35. *Благость Божія.*

Воля Божія есть любовь, *благость*. Если скажемъ, что благость Божія есть такое свойство, по которому Богъ готовъ сообщать и сообщаетъ тварямъ столько благъ, сколько тѣ принять могутъ [81]: то такое опредѣленіе будетъ не вѣр-

[79] *Эсхилъ* Evmen 27. 40. 55. Adam. 637. *Софоклъ* Ant. 1044.

[80] Какъ однако допускаетъ *Шлейермахеръ*. Claubenslehre 1 B. s. 379—477. *Бруxъ*, послѣдователь его, говоритъ прямо· Im Gebiete d. Sunde begiant d gottliche Reich. Lehre van. d gottlichen Eigenschaften, Hamburg 1842 s. 271.

[81] Такъ *Шлейермахеръ* Glaub. 11, 513.

ное. Богъ есть любовь, по апостолу (1 Іоан. 4, 18) и конечно не въ отношеніи только къ тварямъ, — Онъ есть любовь, Онъ есть благость Самъ въ Себѣ и помимо бредни пантеиста о любви развивающейся въ явленіяхъ. Итакъ благость Божія есть любовь къ совершенству, къ добру, для себя и для другихъ.

По разнымъ отношеніямъ, въ какихъ является людямъ и міру благость Божіе (αγαθοτης), называется она различно. а) Когда является только роду человѣческому, называется *человѣколюбіемъ* (φιλανθροπια) (1 Тим. 3, 4). б) Когда является на помощъ бѣдствующимъ и нуждающимся, именуется *милосердіемъ* (rachamim οικτιρμος, ελεος Іерем. 31, 20. Псал. 24, 6. 102. 13. Лук. 1, 72. 78. 6, 36. 2 Кор. 1, 3). в) Съ именемъ *долготерпѣнія* (ered aphaim μακροθυμια) означаетъ то, что снисходитъ она къ грѣшникамъ и ожидая ихъ обращенія отлагаетъ на время наказаніе (Ис. 34, 6. Іоил. 2, 13. Рим. 2, 4. 3, 25. 2 Петр. 3, 5). г) Когда ослабляетъ бѣдствія — плодъ грѣха, называется *милостію*, *снисхожденіемъ* (χρηστοτης) (Рим. 11, 22. Псал. 102, 10). д) Наконецъ называется *благодатію* (χαρις), когда даруетъ блага тѣмъ, которые не заслужили ихъ (Еф. 2, 5. 8. Рим. 11, 35).

Въ св. писаніи весьма часто изображается благость Божія.

а) Богъ называется аа) не только щедрымъ, но и Отцемъ щедротъ (2 Кор. 1, 3. Псал. 102, 8. Ис. 34, 6). бб) Не только благимъ, но неизмѣримо и вѣчно благимъ (Псал. 10, 10. 11. 19. 5, 11. 89, 1 Ефес. 1, 7). вв) Богомъ любви и Богомъ всякія благодати (2 Кор. 13, 11. 1 Петр. 5, 10).

б) По отношенію къ тварямъ особенно въ псалмахъ весьма часто и живо изображается благость Божія. Таковъ псаломъ 144, гдѣ между прочимъ говорится: *благъ Господь*

всяческимъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его ст. 9. Таковъ 135 псаломъ, гдѣ пѣвецъ воспѣваетъ благость Божію, являющуюся въ сотвореніи неба (ст. 5), земли, свѣтилъ, звѣздъ (ст. 7—9) и наконецъ говоритъ: *Онъ даетъ пищу всякой плоти* (ст. 25). Таковъ псал. 103, гдѣ представляется любовь Божія, заботливо поддерживающая бытіе каждаго творенія. Тоже Спаситель Мат. 5, 45. 6, 25—33.

в) По отношенію къ людямъ аа) Богъ есть Отецъ и Отецъ единственный. *Еда забудетъ жена отроча свое, еже не помиловати исчадія чрева своего? аще же и забудетъ сихъ жена, но Азъ не забуду тебе, глаголетъ Господь* (Ис. 49, 15. Тоже Втор. 32, 6. Мал. 1, 6. Мат. 23, 9. 1 Кор. 8, 4. 6). бб) Онъ отечески внемлетъ всѣмъ нашимъ молитвамъ (Мат. 7, 9—11). вв) Отечески печется о всѣхъ нашихъ нуждахъ, не исключая и худыхъ изъ насъ (Мат. 5, 45. Дѣян. 17, 26). гг) Ниспосылаетъ всякое *даяніе благо и всякъ даръ совершенъ* (Іак. 1, 17).

Самое разительное доказательство любви Божіей къ людямъ любви высшей,—это возстановленіе падшаго человѣка Сыномъ Божіимъ и благодатію Духа утѣшителя. *О семъ явися любовь Божія въ насъ, яко Сына своего Единороднаго посла Богъ въ міръ, да живы будемъ Имъ* (1 Іоан. 4, 9). *Не отъ дѣлъ праведныхъ, ихже сотворихомъ мы, но по своей Его милости спасе насъ банею паки бытія и обновленія Духа святаго, Его же излія на насъ обильно Іисусъ Христомъ Спасителемъ нашимъ* (Тим. 3, 4—6, Тоже Іоан. 3, 15. Рим. 8, 32).

Кто бы ни сталъ разсуждать о дѣлахъ Божіихъ, онъ долженъ исповѣдать отъ глубины души, что Богъ по истинѣ есть любовь. Каждая былинка говоритъ о томъ, потому что наслаждается жизнію. Еще болѣе говоритъ о томъ духовная природа человѣка, какъ ни обезобразилъ ее въ себѣ чело-

вѣкъ. Потому-то самые язычники, сколько ни были ослѣплены страстями, признавали благость Божію. И они сознавали, что такъ какъ жизнь человѣческая не оканчивается гробомъ, а бѣды земной жизни учатъ добру нравственному, то зло физическое вовсе не въ противорѣчіи съ благостію Божіею [82].

§ 36. *Правда Божія.*

Правда Божія составляетъ такое свойство въ Богѣ, по которому Онъ, любя Самъ вѣрность нравственному закону, желаетъ, чтобы разумныя творенія также исполняли законъ, а потому предписываетъ имъ законъ и за исполненіе его награждаетъ, также какъ за не исполненіе наказываетъ [83]. Такимъ образомъ правда Божія является въ двухъ дѣйствіяхъ и называется то *правдою законодательною*, то *правдою мздовоздаятельною*.

Св. писаніе ясно учитъ, что Богъ есть *единъ законоположникъ* (Іак. 4, 12), Коего *воля есть святость наша* (1 Сол. 4, 3). И оно же показываетъ, что повелѣнія Божіи — двояки: одни начертаны въ самомъ сердцѣ нашемъ и составляютъ законъ *естественный* (Рим. 2, 2), другія состоятъ изъ *положительныхъ уставовъ;* таковъ *ветхій* законъ данный израилю на Синаѣ и законъ *новый*, открытый Христомъ Господомъ и напечатлѣваемый Духомъ св. на сердцахъ нашихъ (Іер. 31, 33. Евр. 8, 8—11).

---

[82] *Эсхилъ* Adam 952 1148. *Платонъ* in Evtyphone. *Плотинъ* Enpead. r. lib. 5 cap. 13. *Проклъ* comm. ad lib. 2 Platonis de republica

[83] *Шлейермахеръ*: «правда Божія есть та божественная первовиновность, которою въ состояніи общей грѣховности устанавливается связь зла (бѣдствія) съ дѣйствительнымъ грѣхомъ». Glaub. 1, 465 Но здѣсь опущена правда законодательная и что еще важнѣе опущено начало наградъ и наказаній въ божествѣ, любовь къ правдѣ. Отселѣ правда Шлейермахера только благость расплывшаяся въ мірѣ.

Разумъ не можетъ не признавать въ Богѣ законодателя своего: совѣсть—внутренній судія нашъ—такъ неумолкаемо говоритъ о Томъ, чьи заповѣди нарушаемъ мы.

Откровеніе ясно показываетъ въ Богѣ и праведнаго мздовоздаятеля. Оно говоритъ, что а) мздовоздаятельная правда Божія аа) простираетъ дѣйствія свои на всѣ существа нравственныя (Еф. 6, 8. 9), бб) ни къ кому не оказываетъ лицепріятія (Іов. 34, 19. Кол. 3, 25. 4, 1 Петр. 1, 17), вв) дѣйствуетъ согласно съ мыслями высочайшаго ума и потому соображаетъ награды и наказанія съ цѣлію дѣйствій, съ мѣрою силъ и средствъ дѣйствовавшаго (Ис. 28, 29. 30. Лук. 18, 16—19. Мат. 22, 24. 2 Кор. 9, 6).

б) Награждаетъ за все доброе, даже за чашу студеной воды (Мат. 10, 42). Не обижаетъ никого, чтобы забыть труды любви (Евр. 6, 10). Вѣнецъ правды воздастъ Господь всѣмъ возлюбившимъ явленіе Его (2 Тим. 4, 7. 8).

в) Наказываетъ или накажетъ грѣшниковъ за всѣ злодѣянія ихъ: аа) опыты тому показаны уже въ судьбѣ Адама и Каина, въ судьбѣ допотопнаго міра, въ судьбѣ Содома и Гоморры.

бб) *Нельстится, Богъ поругаемъ не бываетъ. Сѣяй въ плоть свою отъ плоти пожнетъ истлѣніе*, учитъ апостолъ (Галат. 6, 7. 8).

Ветхозавѣтное откровеніе, для пробужденія людей чувственныхъ и своевольныхъ, представляетъ карательную правду Божію въ образахъ устрашающихъ: человѣкообразно называетъ Бога мстителемъ Θεὸς ἐνδικήσεων (Втор. 32, 25. Псалом. 93, 1. Римлян. 12, 19.), уподобляетъ Его огню губительному: *Богъ нашъ огнь поядаяй есть* (Евр. 12, 29. Втор. 4, 24), приписываетъ Ему грозный гнѣвъ (Исх. 20. 5. 32, 10. Числ. 11, 10. Псал. 2, 5.

12. 87, 17. Рим. 1, 18). Изображенія принадлежатъ времени, но мысль ихъ—вѣчна.

Ветхозавѣтное откровеніе всего чаще возвѣщало людямъ о наградахъ и наказаніяхъ земныхъ, такъ какъ чувственные люди способны страшиться болѣе бѣдствій видимыхъ, чѣмъ духовныхъ. Оно поражало порокъ проклятіями на всѣхъ путяхъ земной жизни и обѣщало добродѣтели всѣ благословенія земныя (Втор. 11, 26—29. 27, 29. Псал. 36, 72. Мал. 3, 13. 4). Новозавѣтное откровеніе въ особенномъ свѣтѣ показало людямъ вѣчность, грозную для грѣшныхъ и отрадную для праведныхъ. Оно говоритъ, что придетъ день, когда откроется судъ и люди грѣшные услышатъ страшный приговоръ правды Божіей: *идите отъ Меня проклятіи во огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеломъ его* (Мат. 25, 11).

И разумъ признаетъ за вѣрное, что Богъ можетъ не только попускать испытывать естественныя слѣдствія грѣха и добродѣтели, но Ему свойственно и дѣйствовать правдою своею, по Его усмотрѣнію [84]. Несправедливость къ другимъ можетъ происходить въ людяхъ или отъ слабости ума или отъ слабостей воли. Но въ Богѣ ни того, ни другаго быть не можетъ; какъ всемощный умъ, Онъ имѣетъ всѣ средства воздавать каждому свое и тогда, когда найдетъ нужнымъ.

---

[84] *Эсхилъ* Agamem. 369. 813. *Софоклъ* Aiax 133. Ant. 1140. *Штраусъ* (Glaub. s. 604) пишетъ. «щастіе и добродѣтель—тождественны, первое есть только другая сторона послѣдней и чувствовать себя нещастнымъ составляетъ самую безнравственность; потому мысль о наградѣ и наказаніи падаетъ сама собою какъ суевѣріе». Да, для того, кто не знаетъ нравственнаго закона и правиломъ для жизни считаетъ наслажденіе жизнію, конечно такъ. Но кто уважаетъ въ человѣкѣ не одно стремленіе къ наслажденію или къ животной жизни,—тотъ не такъ думаетъ; онъ даже въ опытѣ видитъ, что щастіе—плодъ добродѣтели, при томъ не всегда появляющійся на землѣ.

Отцы церкви разрѣшали и разрѣшили тѣ недоумѣнія, какія обыкновенно предлагаютъ относительно правды Божіей.

Какъ примирить въ Богѣ правду, карающую грѣшника, съ безконечною благостію?

Гностики и Манесъ считали это непримиримымъ и придумали два начала—бога благаго и бога злаго. Напротивъ, разсуждали учители церкви, истинный Богъ непремѣнно долженъ быть вмѣстѣ и благимъ и правосуднымъ; не будучи тѣмъ и другимъ или благимъ, но не правдимымъ, Онъ не былъ бы Богомъ [85], благость Его благость праведная, поелику любитъ благо ею созданное и милуетъ просящаго о милости, равно и правда Его—правда благая, поелику наказываетъ для нравственной нашей пользы и для достиженія высшаго совершенства [86].

Какъ согласить съ правдою то, что праведники страдаютъ здѣсь, а грѣшники наслаждаются щастіемъ?

а) На землѣ нѣтъ совершенныхъ праведниковъ. Потому по правдѣ посылаются наказанія и праведникамъ, также какъ по правдѣ наслаждаются они миромъ; б) и въ большей части грѣшниковъ немало бываетъ добраго; потому по правдѣ и грѣшники пользуются здѣсь благами, также какъ за грѣхи терзаются въ совѣсти и преслѣдуются своими же грѣхами; в) какъ праведныхъ, такъ и грѣшныхъ окончательный судъ правды ожидаетъ въ вѣчности (2 Сол. 1, 4—10) [87].

---

[85] *Ириней* cont. hæres. 3, 25 n. 2. *Тертулліанъ* adv. Marcion 1, 11. 12. *Лактанцій* de ira Dei § 5.

[86] *Августинъ* in ps. 147 n. 13. «И когда осуждаетъ праведенъ и когда милуетъ праведенъ. Ибо что справедливѣе того, какъ подавать милость просящему»? Сл. De genesi ad litter. 1, 11. *Златоуста* Expa. in psal. 134 n. 4. *Амвросія* de fuga sæculi c. 3. n. 14. *Тертулліана* adv. Marcion 2, 13. *Климента* алекс. Strom. 6, 14.

[87] *Златоустъ* Op. t. 1. p. 744—789. Epist. ad Olympiadem 17. *Августинъ* ep. 138. ad Marc. 11. 210. 87. In psal. 57.

*

§ 37. *Блаженство Божіе.*

Въ конечномъ духѣ ощущеніе дѣйствій ума и воли не всегда бываетъ ощущеніемъ мира и радости. Воздѣйствіе же Божіе на Самаго Себя въ Богѣ всегда составляетъ *блаженство*. Блаженство Божіе означаетъ то самоопредѣленіе бытія Божія, по которому Богъ, обладая высшими совершенствами разума и воли, наслаждается ощущеніемъ согласнаго дѣйствія всѣхъ силъ, есть жизнь совершеннѣйшая и источникъ блаженства для созданій своихъ.

Такъ какъ и для разума Богъ—существо всесовершенное, въ которомъ святѣйшая воля соотвѣтствуетъ уму безпредѣльному и потому не можетъ не быть въ немъ полнаго ощущенія согласія воли съ умомъ: то и разумъ признаетъ въ Богѣ бытіе безпредѣльно блаженное, не ограничиваемое случайными и условными успокоеніями самолюбія. И онъ говоритъ словами представителей своихъ, что Богъ есть «блаженнѣйшій изъ блаженныхъ» [88].

По ученію св. писанія, Богъ *не требуетъ ничего* (Дѣян. 17, 25). «Если ты грѣшишь: что можешь ты сдѣлать Ему? Если много преступленій твоихъ: вредишь ли ты Ему? Если поступаешь праведно: что даешь ты Ему? или что получаетъ Онъ отъ руки твоей»? (Іов. 35, 6. 7). *Богъ нашъ есть Богъ*

---

[88] *Эсхилъ* у Плутарха. «царь царей, блаженнѣйшій изъ блаженныхъ, совершеннѣйшая сила». Supl. 487. Тоже Аристотель Metaphys. 13, 4 Ясно, что умные язычники вѣрнѣе понимали блаженство Божіе, чѣмъ г. *Штраусъ*, который (Glaub. s. 607) пишетъ: «блаженство Божіе означаетъ то, что Богъ наслаждается собою во всѣхъ вещахъ». Будто безъ «вещей» Онъ и не имѣетъ блаженства и будто «всѣ» вещи, въ томъ числѣ и г. Штраусъ, съ своимъ матеріальнымъ пантеизмомъ, доставляютъ ему радость.

живый (Евр. 8, 14. 12, 22). *Во своя времена явитъ блаженный и единый сильный царь царствующихъ и Господь господствующихъ* (1 Тим. 6, 15). По всѣмъ этимъ наставленіямъ Богъ наслаждается блаженствомъ, независимо ни отъ кого и ни отъ чего.

По слову Божію, созерцаніе Бога доставляетъ блаженство избраннымъ (Іак. 1, 17. Псал. 26, 8. 13), предъ лицемъ Его обиліе радостей (Псал. 15, 11). Это означаетъ, что источникъ совершенствъ служитъ источникомъ щастія для своихъ созданій, не преставая быть покоемъ самобытнымъ.

Такъ какъ блаженство Божіе есть полный покой при высшей дѣятельности: то всѣ изображенія тревожныхъ движеній сердечныхъ, какъ то: гнѣва (Исх. 20, 5. 32, 10. Псал. 2, 3. 15), раскаянія и проч. по отношенію къ Богу не имѣютъ собственнаго значенія, не показываютъ въ Богѣ того, что показываютъ онѣ въ человѣкѣ; а составляютъ образное показаніе дѣйствій и отношеній Божіихъ къ міру.

«Не стѣсняемъ слова о блаженной жизни границами и называемъ Бога одного блаженнымъ: Онъ истинно такъ блаженъ, что большаго блаженства быть не можетъ», говоритъ блаж. Августинъ [89].

---

[89] De civ. Dei lib. 11. c. 11.

IV.

ЕДИНСТВО СУЩЕСТВА БОЖІЯ.

§ 38. *Происхожденіе вопроса о единствѣ существа Божія.*

За мыслію о бытіи и совершенствахъ Божіихъ въ умѣ необходимо слѣдуетъ вопросъ: соединена ли съ идеею о Богѣ мысль о Его единствѣ? Иначе принадлежатъ ли совершенства Божественныя одному существу?

Если же спрашиваемъ о единствѣ существа Божія: то имѣемъ въ виду не единство понятія о Богѣ, а единство самаго предмета, именно единство существа Божія, какъ совокупности безпредѣльныхъ совершенствъ [1]. Такимъ образомъ вопросъ о единствѣ Божіемъ, иначе можетъ быть выраженъ такъ: одно ли существо Божіе? или что тоже, нѣтъ ли Бога, равнаго ли Богу по совершенствамъ божественнымъ, или высшаго и низшаго.

§ 39. *Отвѣтъ разума.*

Печальный опытъ показываетъ, что многобожіе въ самой большей части рода человѣческаго было вѣрою, господ-

---

[1] *Бретчнейдеръ* (Dogmat. 1, 47) пишетъ: «единство вѣрнѣе относить къ единственности (unitatem qvalitatis), къ отрѣшенному единству живущей въ самосознаніи совершеннѣйшей силы, чѣмъ къ понятію о субстанціи».—Но единственный по качествамъ не исключаетъ мысли о множествѣ подобныхъ боговъ. Итакъ наукѣ остается соединять мысль о единственномъ по качествамъ съ мыслію о единствѣ существа. Въ такомъ случаѣ *Штраусъ* останется неправымъ съ своими словами: «очевидно, единство численное выражается всегда такъ, что представляется дѣйствительнымъ или возможнымъ множество подобныхъ существъ». Glaub. 1, 408.

ствующею до явленія Сына Божія на землѣ. Предметомъ обожанія были то небесныя тѣла, какъ это было въ религіи маговъ (Ис. 20, 4, 5. Вт. 4, 16. 19. 5, 8. 9), то животныя (Рим. 1, 23.) и даже бездушныя вещи (фетишизмъ), то духи добрые и злые (3 Цар. 18, 27. 28) [2], то человѣкъ (сабеизмъ) [3].

Зороастръ, *гностики* и другіе думали очистить народное многобожіе тѣмъ, что приняли только два главныя начала—доброе и злое.

Мы стали бы обманывать себя мечтами, если бы вздумали увѣрять себя, будто многобожіе, въ собственномъ смыслѣ его, никогда и ни для кого не было, и только одинъ Богъ былъ представляемъ всѣми въ разныхъ положеніяхъ Его и будто идолы не были предметомъ поклоненія [4]. Нѣтъ, исторія говоритъ со всѣмъ другое [5].

---

[2] *Гомеръ* въ Иліадѣ 1, 423. 424. 609. 611. *Лукіанъ* in Dial. de Sacrificiis.

[3] *Геродотъ* lib. 1, 131. *Цицеронъ* Quaest. Tuscul. 1, 12. 13. De nat. Deor 1. 42. 3, 15. 23. *Діодоръ* 5, 74. 80.

[4] Такія мысли въ недавнее время предлагалъ *Ля-менне* Essai sur indefference en matiere de Religion. Гл. 3. p. 74. 75. 82. 107—111. s. Близокъ къ тому былъ и *Кальвинъ* Instit lib. 1. c. 2. § 9. s. повидимъ противъ поклоненія иконамъ

[5] Что язычники допускали въ собственномъ смыслѣ многобожіе, доказательства тому а) въ св писаніи, гдѣ напр говорится, что въ Ликаоніи хотѣли почтить Павла и Варнаву за Меркурія и Юпитера Дѣян. 14. сл. гл. 4, 8. 1 Кор. 8, 5. или упоминаются боги языческіе подъ именемъ чужихъ боговъ, боговъ сирскихъ, филистимскихъ и пр. 3. Цар 18, 21. 3 Цар 15, 13. 4. цар. 10, 29. 13, 2 Іудеи обличаются за отступленіе къ чужимъ богамъ, какъ за прелюбодѣяніе Ис 34, 14. 15. Лев. 17, 7. Суд. 2, 7. 8 27. 33. 10, 6. и пр.; б) въ опытѣ прошедшаго и настоящаго времени

Относительно обожанія идоловъ см. Іер. 2, 27. Ис. 44. Ис. 20, 23. *Сенека* Simulacra deorum venerantur, illis suplicant genu posito, illa adorant, illis per totum assident diem, aut adstant, victimas edunt . . Ap. Lactantium inst, 2. Ученый Арновій: Venerabar, o caecritas! nuper simulacra ex fornacibus prompta et cæt Adv. gent. 1, 13.

Тѣмъ не менѣе справедливо и то, что здравое размышленіе осмѣивало суевѣрія народа, видѣло и видитъ несправедливость многобожія, какъ по исторіи многобожія, такъ по собственнымъ началамъ.

Цицеронъ такъ разсуждаетъ о происхожденіи многобожія: «то, что произошло отъ Бога, назвали именемъ самаго Бога, какъ напр. плоды Церерою. И самая вещь, въ которой обнаруживается особенная сила, получила такое названіе, что силу называли Богомъ.... Итакъ величіе пользы поставило въ боговъ тѣхъ, которые приносили какую либо пользу» [6]. Это сужденіе Цицерона замѣчательно въ томъ отношеніи, что обнаруживаетъ въ Цицеронѣ увѣренность въ несостоятельности многобожія и въ позднемъ происхожденіи его. Исторія оправдываетъ мысль Цицерона о многобожіи какъ позднемъ вымыслѣ людскомъ [7]. Но Цицеронъ еще не все сказалъ: польза не могла быть и не была всеобщимъ и кореннымъ началомъ многобожія. Таковымъ началомъ многобожія безъ сомнѣнія была порча духа человѣческаго, духа увлекаемаго любовію къ чувственному и порабощаемаго духовными страстями (Рим. 1, 21—23).

---

[6] De natura Deor. 1, 2 c. 23.

[7] *Юмъ* и другіе подобные ему утверждали, что многобожіе—самая древняя вѣра. «Единобожіе, говорили, требуетъ большей образованности, чѣмъ была она въ первыхъ людяхъ и легче перейти отъ многобожія къ единобожію, чѣмъ на оборотъ». Но опытъ говоритъ другое. Греки были самый образованный народъ и однако многобожіе ихъ было гнуснѣе многобожія Персовъ. По свидѣтельству опыта народы если гдѣ, то особенно въ религіи, не восходятъ отъ низшаго къ высшему, а нисходятъ отъ лучшаго къ худшему. Такъ было съ греками; такъ было съ римлянами; такъ случается и съ христіанскими народами. «Многобожіе результатъ размышленія о природѣ, о борьбѣ вещества съ духомъ». Но потому-то оно и не первоначальная вѣра, поелику размышленіе является позже вѣры и чувства О свидѣтельствѣ исторіи противъ древности многобожія см. ниже пр. 20.

Лучшіе изъ древнихъ мыслителей сознавали заблужденіе многобожія и признавали единство Божіе, что показывали и отцы церкви [8].

Главныя основанія разума для мысли о единствѣ Божіемъ мы будемъ показывать словами древнихъ учителей церкви, которые имѣли нужду обличать и обличая многобожіе мыслями священными для самаго разума [9].

Истина можетъ быть только одна; добро можетъ быть только одно; прекрасное не можетъ не быть однимъ; истинное бытіе одно. И на оборотъ быть не можетъ, чтобы ложь, зло, безобразіе, безпорядокъ имѣли въ себѣ единство. Посему если Богъ есть отрѣшенная истина, совершенное добро, высшая красота; то Онъ можетъ быть только единъ [10]. Иначе

---

[8] Это знали и показывали *Минуцій* Octav. § 18, св. *Іустинъ* Cohort. § 18, 19. de Monarch § 1, 2. Dial c. Tryph. § 8, 6, *Аѳинагоръ* Legat pro Christ. 1, 5—7. св. *Аѳанасій* александ contr. gent. § 37—39, *Лактанцій* Instit. diuin 1, 3—5, *Климентъ* алек. Strom. 5, 14, *Кириллъ* алек. c Iulian. lib. 1.—Изрѣченія философовъ о единствѣ Божіемъ собраны у *Кудворта* Systema Intellectuale, *у Фосса* hist. doctr. de Deouno 1, 2. *Аѳинагоръ* приводитъ слѣдующія замѣчательныя слова Софокла:

Εἷς ταῖς αληθείαισιν εις εςιν Θεός,
ος ϑρανον ετευξε καὶ γαιαν μακραν κ. τ. α.
Единъ, истинно, Единъ есть Богъ,
создавшій небо и землю обширную и пр

[9] Апологеты и древніе учители церкви защищали единство Божіе а) противъ языческаго многобожія, *Минуцій* Octau. § 18. *Тертулліанъ* Apolog. § 17. Testim. anim. *Аѳинагоръ* Legat. *Аѳанасій* adv. gentiles p. 41. s. и др.; б) единство начала противъ гностиковъ *Тертуллианъ* Adv. Marcion § 11 s. *Иринеи* Adv. hor. 3, 1. s. и Манихеевъ съ ихъ отраслями *Кириллъ* іер. оглаш. 6. *Григорій* нис. Sermo adv. Manicheos t. 2. *Августинъ* cont Favstum. t. 7. Acta cum Felice t. 8. et caet. Ученіе церкви выражаетъ *Эрмъ:* προτον παντων πιϛευσον, οτι εἱς Θεός εςιν, ὁ τὰ πάντα κτίσας. Pastor Mand. 8.

[10] *Кириллъ* алек. «несогласенъ ли ты самъ, что истинно-сущее одно, а не многія. А это есть Богъ, или природа Божія»! De Trinit Dial. 4. *Фульгенцій* ad Donatum c. 4. *Аѳинагоръ* Legat. § 13.

самое понятіе о Богѣ, какъ о всесовершенномъ, безпредѣльномъ существѣ требуетъ единства существа Божія [11].

«Если Богъ не одинъ, то нѣтъ Бога», съ силою и справедливо говорилъ Тертулліанъ [12]. Множество боговъ невозможность, такъ какъ различія для нихъ нельзя найти ни въ чемъ либо случайномъ, ни въ существенности, ни въ совершенствѣ, ни въ несовершенствѣ. Нельзя искать въ случайности, потому что аа) въ Богѣ нѣтъ случайнаго; и бб) въ связи съ чемъ либо случайнымъ бытіе самаго Бога стало бы случайнымъ. Если сущность поставимъ основаніемъ различія между богами: то пусть существенное будетъ въ одномъ, во всѣхъ другихъ недоставать будетъ чего либо существеннаго, и слѣд. они не будутъ богами. Точно также и не совершенство не можетъ быть основаніемъ различія между богами, такъ какъ не совершеннаго нѣтъ въ божествѣ [13].

Взглядъ на міръ увѣряетъ въ томъ же. «Міръ одинъ, одинъ долженъ быть и Творецъ его, и слѣд. одинъ и Богъ [14].

---

[11] *Лактанцій.* Deus ex omni utiqve parte perfecto consummatae virtutis. Quod si verum est, unus sit, necesse est. Potestas enim, vel virtus absoluta retinet suam propriam firmitatem. Id avtem solidum existimandum est, cui nihil decedere, id perfectum, cui nihil potest accedere. Deus si perfectus est, non potest esse, nisi unus, ut in Eo sint omnia. Instit, div. 1, 3 Тоже. у *Аѳинагора* Legat. c. 8. у св. *Аѳанасія* ad gentit. § 6 у *Григорія* нисск. Orat catechet. proem У *Дамаскина* de Orth. fide 1, 5. Тоже *Плотинъ* Enn. 5, lib. 3 c. 15. Enn. 1. lib. 4. c. 6. Enn. 2. lib. 9. c. 1.

[12] Adv. Marcion. c. 3.

[13] *Кириллъ* алек. de Trinit. c. 4. *Іустинъ* м. «нерожденное одинаково, тождественно съ нерожденнымъ, ни по силѣ, ни по славѣ не превосходитъ одно другаго, а посему не можетъ быть много нерожденныхъ. Если же есть различіе между ними: ищи и не найдешь причины различія; долго заставляя мысль странствовать по безпредѣльности, когда нибудь утомясь остановишься на одномъ нерожденномъ, и это назовешь причиною всего». Dial. c Tryph. c. 6. *Аѳинагоръ* Legat 9. 7. *Григорій* нисс. оглас. слово, *Дамаскинъ* de fide 1, 5.

[14] *Св Ириней* ad haeres. 3, 1. *Св Аѳанасій* «неприлично чтобы

Все въ мірѣ подчинено одной цѣли, все имѣетъ свою опредѣленную форму, все слѣдуетъ одному порядку. Это всеобщее единство требуетъ единаго творца и правителя. И въ твореніи міра и въ управленіи міромъ является одинъ Богъ. Слѣд. Онъ одинъ и есть [15]. Если бы въ твореніи и міроправленіи приняли участіе многіе: то въ случаѣ не согласнаго ихъ дѣйствія, произошелъ бы безпорядокъ; а согласію въ нихъ быть нельзя [16]. Въ семъ то смыслѣ говоритъ св. Аѳанасій «многобожіе тоже, что безбожіе, точно также какъ многоначаліе есть безначаліе» [17].

Наконецъ «въ глубинѣ души нашей есть тайное влеченіе къ Единому и нельзя склонить ее къ тому, чтобы одобряла она множество божествъ; какъ стремленіе непреодолимое, оно зависитъ въ насъ отъ Того, отъ Кого мы сами и возводитъ мысль къ Единому Богу». Слышу, говоритъ Апологетъ язычникамъ, слышу: народъ, простирая руки къ небу, ничего не говоритъ другаго, какъ только поминаетъ Бога, повторяетъ: великъ Богъ, истиненъ Богъ; когда бы подалъ Богъ! Эти слова—голосъ природы, или молитва исповѣдающагося христіанина» [18].

одинъ міръ устроемъ былъ многими, или одинъ міръ сотворили многіе». Adv. gent. § 39.

[15] *Минуцій* Octav. 20 *Тертуллианъ* Adv. Murc 1, 3. 5. *Оригенъ* cont. Cels 1, 23. *Іустинъ* atert 17.

[16] *Григорій* наз. Orat 35 *Дамаскинъ* de fide 1, 5. *Аѳинагоръ* Legat 39. *Амвросій* de fide 1, 1.

[17] Adv. gent. p. 32.

[18] *Минуцій* Феликсъ Octav. § 18. *Лактанцій:* Nunc et cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Iouem, aut Deos multos, sed Deum nominant. Adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab inuitis pectoribus erumpit, quod quidem non faciunt in prosperis. Instit. div. 2, 1. Это замѣчаніе надъ язычниками весьма важно и сильно· въ язычникѣ такой голосъ точно могъ быть только голосомъ природы. Тоже свидѣтельствовалъ *Тертулліанъ* de anima § 2 ad Scapul. 2. Апол. § 17.

Въ частности противъ дуализма здравый смыслъ устами учителей церкви говоритъ: система дуализма вовсе не нужна для объясненія происхожденія добра и зла, для чего допускали ее. Появленіе нравственнаго зла въ мірѣ есть дѣло сотворенной свободы и слѣд. не требуетъ для себя начала равнаго началу добра. — Съ другой стороны система дуализма разрушаетъ самую себя. Если начало добра и начало зла подчинены высшему началу: то Богъ—одинъ и имъ остается быть безъ права на распоряженіе міромъ; если онѣ равны высшему, то уже не два, а три Бога. При томъ если начало добра и начало зла не равносильны между собою: то борьба ихъ окончилась бы истребленіемъ добра или зла въ мірѣ; если равносильны и безпредѣльны: то не оставили бы ни добра, ни зла въ мірѣ [19].

§ 40. *Ученіе откровенія: а) ветхозавѣтнаго.*

Но если самая большая часть людей, не смотря на мнѣніе лучшихъ мыслителей, не смотря на сообразность мысли о единствѣ Божіемъ съ законами правильнаго мышленія, оставалась при многобожіи: то это должно возвысить въ глазахъ нашихъ важность откровенія, которое сохранило и распространило ученіе о единомъ Богѣ.

Все ветхозавѣтное откровеніе по справедливости можетъ быть названо обличеніемъ многобожія и наставленіемъ въ вѣрѣ въ единаго Бога. — Моисей предлагаетъ исторію міробытія, повѣствуетъ о патріархахъ, ведетъ людей изъ Египта, даетъ законъ, чудодѣйствуетъ — именно съ тѣмъ, чтобы сохранить и утвердить вѣру въ единаго Бога. Пророки тоже имѣли въ виду, также предохраняли отъ многобожія. Исторія

[19] *Титъ* бострскій adv. Manichæos у Галланда in bibl. patr. п. *Фотій* о нечестіи Манихея ibid. t. XIII. *Дамаскинъ* въ излож. вѣры кн. 4 гл. 20. *Августинъ* de genesi cont. Manichæos.

богодухновенная, исторія несомнѣнная, ясно показываетъ, что вѣра, современная начальному бытію человѣка, была вѣра въ единаго Бога; еще при Іовѣ вдали жившіе отъ него друзья его знаютъ только одного Бога; многобожіе же явилось какъ слѣдствіе уже усилившагося нечестія и омраченія [20]. Богъ истинный избралъ себѣ израиля въ народъ свой съ тѣмъ, чтобы сей зналъ Его и не погибъ въ распространившемся потопѣ многобожія. Отселѣ неудивительно, что видимъ у Моисея и пророковъ самыя ясныя изрѣченія о единствѣ Божіемъ. *Видите, видите, яко Азъ есмь, и нѣсть Богъ развѣ Мене* (съ подл. Видите, видите, что Я есмь, и нѣтъ Бога со Мною): *Азъ убію и жити сотворю, поражу и Азъ исцѣлю, и нѣсть, иже изметъ изъ руки Моея* (Втор. 32, 39). Здѣсь а) ясно говорится, что нѣтъ другаго достопоклоняемаго, кромѣ единаго Іеговы; б) въ доказательство сего указывается на чудесныя дѣла Іеговы, и в) на Его всемогущество (Тоже Втор. 4, 19. 39. 6, 4. Цар. 12, 29). *Вси языцы, елика сотворилъ еси, пріидутъ и поклонятся предъ Тобою, Господи, и прославятъ имя Твое, яко велій еси Ты и творяй чудеса, Ты еси Богъ единъ* (Псал. 85, 9. 10). Здѣсь Господь представляется а) такимъ, которому должны нѣкогда покланяться всѣ народы, б) великимъ и Творцемъ чудесъ, в) наконецъ называется единымъ Богомъ. Въ другомъ псалмѣ псалмопѣвецъ поучаетъ, что Богъ израилевъ—Богъ вездѣприсущій и Творецъ всего (ст. 11). *Богъ нашъ на небеси и на земли, вся елика восхоть, сотвори;* что идолы язычниковъ бездушное дѣло рукъ человѣческихъ

[20] Вѣра въ единаго Бога долго сохранялась даже въ Египтѣ, какъ показываетъ примѣръ фараона Быт. 12, 18 въ Ханаанѣ, какъ показываютъ собою Мельхиседекъ Быт 20, 3 4. 11 и царь герарскій Моисей говоритъ объ израилѣ: *пожроша бѣсовомъ, а не Богу, богомъ, ихже невѣдѣша: нови и не давни пріидоша, ихже не видѣша отцы ихъ* Втор. 32, 17. Чит. въ приб. къ твор отц XVI «о единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи».

(ст. 12—15). Прор. Исаія въ 44 г. подробно показываетъ, что только Іегова—есть Богъ истинный, и что боги языческіе—стыдъ для смысла человѣческаго. И именно а) Богъ израилевъ говоритъ: *Я первый и Я послѣдній, кромѣ Меня нѣтъ Бога* (ст. 6); указываетъ на твореніе человѣка (ст. 7), и на дѣла, какія твориль Онъ предъ израилемъ (ст. 8), далѣе, в) пристыждаетъ многобожниковъ, подробно изображая, какъ они дѣлаютъ себѣ боговъ идоловъ (9—20); опять г) указываетъ израилю на дѣла свои и говоритъ: *Я Іегова, который сотворилъ все, распростеръ небеса одинъ, Самъ разостлалъ землю* (21—24 сл. 3 Цар. 8, 66). Наконецъ самыя названія, какія даетъ ветхозавѣтное откровеніе богамъ языческимъ, показываютъ, какое мнѣніе о нихъ внушало оно чтителямъ истины: по его изрѣченіямъ языческіе боги elilim ничто (Ис. 2, 20; Лев. 17, 7. μάταιοι, Лев. 19, 4. Ис. 10, 10; 1 Пар. 16, 26. Псал. 95, 7) εἰδωλα, tohu пустота οὐδὲν (1 Цар. 12, 21. Исх. 41, 29), habalim вѣтеръ, отъ habel дуновеніе (Втор. 32, 21. Іер. 2, 5; 10, 8; 14, 22; 16, 18; 4. Цар. 17, 15), scherer ложь (Ис. 44, 20 [21]; Іер. 3, 10; 13, 25; 23, 14), metim мертвые (Псал. 105, 28) [22].

Послѣ сего и самая исторія израиля можетъ объяснить намъ, что выраженія: Богъ отцевъ, Богъ Авраама, Исаака, Іакова (Исх. 3, 6. 15. 18) не показываютъ того, что будто Богъ израилевъ есть Богъ одного только народа израильскаго [23]; напротивъ онѣ означаютъ только то, что Богъ истин-

[21] Съ под. «горе насущему пыль' обманувшееся сердце заставляетъ его грѣшить,—вотъ не исхищаетъ онъ души своей и не говоритъ: не ложь ли въ правой рукѣ моей»?—LXX и hebel также замѣняютъ иногда словомъ: εἰδωλον.

[22] Есть и еще названіе языческимъ богамъ: hilulim Езек. 14, 4, 18, 15. 20, 7. Втор. 29, 17, что по происхожденію отъ halal говно, пометъ верблюжій означаетъ говенныхъ, schekur мерзость 3 Цар. 11, 5. 7.

[23] Любимая мысль извѣстной партіи неологовъ. Богъ еврейскій—Богъ народный, какъ у другихъ народовъ—свои боги.

ный есть Богъ особенной любви для возлюбившихъ Его, Богъ избравшій израиля за вѣру и любовь родоначальниковъ его. Самымъ несомнѣннымъ оправданіемъ такому объясненію служатъ тѣ слова того же откровенія, гдѣ сказано, что нѣкогда и не народъ Божій долженъ назваться народомъ Божіимъ. *И помилую непомилованную; и реку не людямъ моимъ: людіе мои есте вы, и тіи рекутъ: Господь Богъ нашъ Ты еси* (Осіи 2, 23) т. е. язычники, отчужденные отъ ближайшаго отеческаго надзора Божія за свою вину, по обращеніи ко Христу, приняты будутъ подъ смотрѣніе особенной любви Божіей.

Иногда Іегова называется Богомъ Боговъ и Господомъ Господъ (Втор. 10, 17; 32, 31. Пс. 85, 8; 96, 9). Это, по видимому, подаетъ ту мысль, что боги языческіе—также боги, хотя и низшіе Іеговы. Но подобныя изрѣченія произносились языкомъ многобожниковъ только не въ смыслѣ ихъ (Кор. 8, 5). Какъ высоко думали о языческихъ богахъ воспитанники откровенія, мы уже видѣли. Вотъ самъ законодатель еврейскій говорилъ народу: *Господь Богъ твой, сей Богъ на небеси горѣ и на земли долу, и нѣсть развѣ Его* (Втор. 4, 39). Потомъ читаемъ: *и даша боги ихъ на огнь, яко не бѣша бози, но дѣла руку человѣчу. И нынѣ Господи Боже нашъ, спаси ны изъ руки его и уразумѣютъ вся царствія земли, яко Ты еси единъ Богъ* (4 Цар. 19, 18. 19).

Еще менѣе говоритъ о множествѣ Богомъ *Элогимъ*, поелику вмѣстѣ говорится: *Іегова есть Элогимъ* (Вт. 4, 39) и весьма часто встрѣчается *Іегова—Элогимъ* (Ис. 9. 30. Іис. 22, 22. Цар. 6, 20; 2 Цар. 7, 18—28. Пар. 17, 16—26 Іоан. 4, 6).

§ *41. б) Новозавѣтнаго.*

Что касается до новозавѣтнаго откровенія,—то оно по преимуществу есть ученіе о единомъ Богѣ всѣхъ временъ и

мѣстъ. Еще пророки зрѣли, что времена новаго завѣта будутъ временемъ общей вѣры въ единаго Бога. «И Іегова царь надъ всею землею; въ то время Іегова — единъ и Его имя—Единъ», говорилъ пр. Захарія (14, 7. 9). Новозавѣтное откровеніе—глаголъ Бога ко всѣмъ племенамъ земли: это одно уже проповѣдуетъ единаго Бога всей вселенной.— *Или іудеевъ Богъ токмо, а не и языковъ? ей и языковъ. Понеже единъ Богъ, иже оправдаетъ обрѣзаніе отъ вѣры и не обрѣзаніе вѣрою* (Рим. 3, 29. 30). Новозавѣтное откровеніе прямо говоритъ, что Богъ есть единъ: *сеже есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога* (Іоан. 17, 13). Онъ единъ благій (Матѳ. 19, 16), единый премудрый (Рим. 16, 27), единый Владыка и *единый имѣяй безсмертіе* (1 Тимоѳ. 6, 16). Апостолъ писалъ къ коринѳянамъ: *о ядѣніи идоложертвенныхъ, вѣмы, яко идолъ ничто же есть въ мірѣ и яко никто же Богъ инъ, токто единъ* (Кор. 8, 45). Здѣсь апостолъ ясно говоритъ, что боги языческіе, чтимые въ идолахъ, не имѣютъ дѣйствительнаго бытія, а живутъ только въ заблуждающейся душѣ людей; и ясно же учитъ о томъ, что истинный, дѣйствительно существующій, Богъ только одинъ и другаго, ни малаго, ни великаго, нѣтъ.

Въ Листрахъ (Дѣян. 14, 7 — 16), въ ареопагѣ аѳинскомъ (Дѣян. 17, 22—31), въ Ефесѣ (Дѣян. 19, 23 — 40) учитель языковъ обличалъ многобожіе. При этомъ въ Листрахъ противуполагалъ онъ «пустыхъ» ματαιος боговъ Богу живому θεω ζοντι (Дѣян. 14, 15). Потому очевидно сколько то, что «пустые» боги тоже, что ничтожные, безжизненные, столько и то, что проповѣдуемый имъ Богъ—Творецъ неба и земли есть Богъ истинный и Онъ есть одинъ живый.

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ.

БОГЪ ТРОИЧНЫЙ ВЪ ЛИЦАХЪ.

§ 42. *Порядокъ, въ какомъ изложено будетъ ученіе о св. Троицѣ.*

Ученіе о святой Троицѣ есть собственный предметъ откровеннаго богословія; одно откровеніе возвѣщаетъ намъ о Троичномъ божествѣ. Потому-то, если какая мысль о божествѣ, то особенно мысль о Троичномъ Богѣ должна быть раскрыта и объяснена въ откровенномъ богословіи съ особенною подробностію.

Чтобы тайна Троичнаго божества въ возможной полнотѣ свѣта была разсмотрѣна и сомнѣнія о ней рѣшены, предложимъ ученіе о св. Троицѣ въ такомъ видѣ:

1) Разсмотримъ ученіе откровенія и именно: а) какъ учитъ о св. Троицѣ св. писаніе в. завѣта?

б) Что говорится вообще о св. Троицѣ въ н. завѣтѣ?

в) Какъ въ частности учитъ новозавѣтное откровеніе о божествѣ Сына Божія?

г) Что предлагаетъ оно о божествѣ Духа святаго?

д) Съ какими личными качествами представляются въ писаніи Отецъ и Сынъ и св. Духъ, если Они суть отдѣльныя лица?

Наконецъ е) по ученію ново-завѣтнаго откровенія различіе Отца и Сына и св. Духа простирается ли до различія ихъ природы?

2) Разсмотримъ, какъ предлагалось ученіе о св. Троицѣ въ церкви христіанской; и именно какъ: а) предлагалось оно до времени Арія въ первыхъ трехъ вѣкахъ, б) какъ излагали его послѣ того, до появленія новаго аріанства въ XVI вѣкѣ и в) съ XVI вѣка до послѣднихъ временъ?

3) Покажемъ отношеніе догмата о св. Троицѣ къ уму и нравственности людей [1].

I.

УЧЕНІЕ СВ. ПИСАНІЯ О СВ. ТРОИЦѢ.

§ 43. Что могло быть открыто о св. Троицѣ въ ветхомъ завѣтѣ?

По самому понятію объ откровеніи должны мы положить, что и въ в. завѣтѣ была сообщена людямъ тайна св. Троицы: мысль объ откровеніи въ связи съ мыслію о возстановленіи падшаго человѣка, а слѣд. и съ мыслію о божествѣ примиряемомъ, примирителѣ и освятителѣ. Но времена в. завѣта были тѣми временами, когда многія глубокія тайны божества оставляемы были въ полумракѣ для человѣка; и это потому, что надобно было немощь человѣческую возводить къ высшимъ тайнамъ не вдругъ, а постепенно. Тайна Троичнаго божества принадлежитъ къ самымъ глубокимъ тайнамъ божества, и посему она не могла быть открыта съ самаго начала въ полномъ своемъ свѣтѣ. Тѣсная связь, въ какой состоитъ она съ искупленіемъ человѣка, есть новая тайна для разума

[1] М Григорія ученіе о св Троицѣ въ христ чт ч. VI.

человѣческаго, тайна, которой познаніе не столько неизбѣжно нужно, сколько нужно познаніе Искупителя. Конечно чѣмъ выше предметъ вѣдѣнія, тѣмъ выше самое вѣдѣніе. Познаніе Тріипостаснаго божества возвышаетъ собою умъ человѣческій на высшую степень достоинства: но это возвышеніе—дѣло благодати; и нельзя сказать, чтобы человѣкъ въ слѣдствіе естественныхъ потребностей могъ ожидать сего блага отъ Творца своего. Потому-то могло быть, что тайна св. Троицы не была вполнѣ открыта въ в. завѣтѣ. Присовокупимъ къ сему состояніе тогдашнихъ людей, которые столько были наклонны къ идолопоклонству и имѣли нужду быть въ подчиненіи у немощныхъ стихій міра, и мы должны будемъ положить, что если въ в. завѣтѣ тайна св. Троицы была открываема, то не всегда ясно.

§ *44. Указанія на тайну св. Троицы въ в. завѣтѣ.*

И въ самомъ дѣлѣ въ в. завѣтѣ встрѣчаются только нѣкоторыя, не всегда ясныя, указанія на тайну Троичнаго божества. Именно: 1) замѣчательно употребленіе множественнаго числа тамъ, гдѣ Богъ говоритъ о Себѣ, или отъ Себя. Напр. Быт. 1, 26. видно совѣщаніе многихъ и именно совѣщаніе Бога съ божествомъ, такъ какъ человѣкъ сотворенъ по образу Божію (Быт. 3, 22). Здѣсь если не разумѣть множества лицъ, не будетъ видно смысла въ словахъ (Быт. 11, 5—7).

2) Иногда читаемъ въ в. завѣтѣ троякое повтореніе имени Божія (Числ. 6, 24—28. Быт. 48, 16. Пс. 32, 6. Ис. 6, 3). Въ послѣднемъ мѣстѣ указаніе на тайну становится яснымъ особенно послѣ того, какъ въ ст. 8 читаемъ: «кого пошлю и кто пойдетъ для насъ»? Тоже оказывается при сличеніи словъ Іова 33, 4 и 35, 10. (по подл. «гдѣ есть Элоагъ творители мои»)?

3) Иногда Іегова различается отъ Іеговы (Быт. 19, 24. Мих. 5, 4). или различается Elohim отъ El. Псал. 44, 8. 109, 1), Elohim отъ Adonai (Дан. 9, 17). Правда иногда повторяется имя вмѣсто того, чтобъ употребить мѣстоименіе (Исх. 16, 28. 29. Сл. 24, 1. 2. Лев. 10, 11), но этого нельзя приложить къ словамъ Захаріи (2, 10. 11).

4) Иногда отъ Іеговы различается ангелъ Іеговы, которому вмѣстѣ приписываются свойства и дѣйствія Іеговы и самое имя Іеговы (Быт. 16, 7—13. 22, 1. 11. 15. 17. 18. 1. 2. 13. 16. 22. Исх. 3, 2. 4, 6. 14. 23, 20. 21. 20, 3). Сюда относятся мѣста, гдѣ Мессіи усвояется: а) вѣчность (Мих. 5, 2. Исх. 9, 6); б) называется онъ Богомъ крѣпкимъ (Исх. 9, 6); в) Іеговою—правдою нашею (Іер. 23, 5. 6); г) предписывается благоговѣть предъ Нимъ—предъ Сыномъ Божіимъ—какъ предъ Богомъ (Пс. 2, 7. 11—13).

5) Наконецъ замѣчательно, что отъ Іеговы различается иногда духъ Іеговы (Ис. 48, 16. 63, 10. 11).

Сличая всѣ таковыя изрѣченія ветхаго завѣта, можемъ видѣть, что тайна св. Троицы, становилась въ в. завѣтѣ болѣе ясною по той мѣрѣ, какъ постепенно становилась болѣе опредѣленною мысль объ Искупителѣ и освятителѣ; сперва видимъ повременныя указанія на множественность лицъ въ божествѣ, далѣе ангелъ Іеговы открываетъ въ себѣ славу невѣдомаго Бога и Духъ является освятителемъ сердецъ человѣческихъ; слава Искупителя и освятителя, открываясь болѣе и болѣе въ частныхъ дѣйствіяхъ и случаяхъ, представляла отъ времени до времени въ большемъ свѣтѣ различіе трехъ лицъ въ божествѣ.

Ко времени рождества Христова мысль о различіи лицъ въ божествѣ переходитъ какъ будто и въ вѣрованіе народное. Это видно изъ книгъ апокриф. премуд. Сол. 7, 25. 8, 3. 9, 1. 3. 17. 18, 15. Сир. 1, 1—4.

§ 45. *Новозавѣтное ученіе о св. Троицѣ. а) ученіе евангелія.*

Послѣ того, какъ многочисленными и многообразными откровеніями утверждена была въ избранномъ народѣ вѣра въ единаго истиннаго Бога, народъ Божій сдѣлался способнымъ къ принятію высшихъ тайнъ: благодать Божія благоволила чрезъ Слово вѣчное научить людей и самой высокой тайнѣ существа своего, явить имъ самыя внутреннія черты божественной природы своей. Въ н. завѣтѣ въ ясномъ свѣтѣ открыта тайна тріипостаснаго Божества.

1) По явленіи Іисуса Христа въ міръ тайна троичности лицъ божественныхъ открыта была при крещеніи Самаго Іисуса: тогда Отецъ свидѣтельствовалъ о Сынѣ, Духъ св. нисходилъ на видимаго Сына, въ видимомъ образѣ (Мат. 3, 16. 17): ясная проповѣдь о трехъ лицахъ. Предтеча называетъ сего возлюбленнаго Сына Сыномъ Божіимъ, Который былъ прежде его и прежде всего (Іоан. 1, 34. 15, 30. Мат. 11, 10. Іоан. 15, 18). Духъ названъ Духомъ Божіимъ, лице Отца несомнѣнно извѣстно. Итакъ сіи лица—лица божества.

2) Самимъ Іисусомъ Христомъ открыта сія тайна, когда Онъ, разлучаясь съ учениками, обѣщалъ послать имъ отъ Отца Духа святаго (Іоан. 15, 26. 16, 13. 14). При семъ божество св. Духа показано для насъ въ Его исхожденіи отъ Отца, а самостоятельность въ томъ, что Ему усвоены дѣйствія какъ лицу и Онъ занимаетъ для учениковъ мѣсто Іисуса Христа.

3) По воскресеніи своемъ, посылая апостоловъ въ міръ, Спаситель говорилъ: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и св. Духа.* Въ этомъ случаѣ важность времени указывала на важность открываемой тай-

ны и высокая тайна изображена сколько кратко, столько и опредѣленно. аа) Βαπτιζεσθαι εις τινα означаетъ дѣйствіемъ погруженія въ водѣ дать другому въ чемъ либо обязательство (1 Кор. 10, 2. Дѣян. 19, 3. 4. Рим. 6, 3). Посему βαπτιζεσθαι εἰς ὀνόμα Πατρὸς, Υἱυ, Πνέυματος ἁγίυ будетъ значить—признать себя вмѣстѣ съ погруженіемъ въ водѣ исповѣдникомъ Отца и Сына и св. Духа; такое значеніе христіанскаго крещенія усматривается и изъ того, что оно замѣнило собою обрѣзаніе (Кол. 2, 11. 12), тогда какъ обрѣзаніе составляло обязательство служить и принадлежать истинному Богу (Быт. 17, 1. 2). Апостолъ Петръ называетъ крещеніе обѣщаніемъ Богу чистой совѣсти, а потому и преданностію Богу какъ Спасителю и именно при вѣрѣ въ воскресшаго Іисуса (1 Пет. 3, 21). Наконецъ апостолъ Павелъ строго обличая осмѣлившихся назваться Павловыми указалъ на то, что, они крещеніемъ обязались быть исповѣдниками только Бога истиннаго (1 Кор. 1, 12—15). Слѣд. по наставленію Іисуса Христа Отецъ и Сынъ и св. Духъ предметъ благоговѣйнаго поклоненія,—то, что иначе должны мы назвать Богомъ. бб) Βαπτιζεσθαι εἰς ὀνόμα — значитъ дать обязательство кому либо, какъ лицу; слово *ονομα* здѣсь не плеоназмъ, а описаніе лица; это видно изъ употребленія сего слова въ подобномъ случаѣ у апостола (1 Кор. 1, 15), равно и изъ другихъ мѣстъ писанія (Дѣян. 3, 16. Фил. 2, 9). Далѣе Отецъ поставляется не въ соотношеніи къ дѣтямъ —людямъ, а къ Сыну и Духу; потому Сынъ и Духъ св. не составляютъ означенія свойствъ или отношеній Отца [2], а суть лица самостоятельныя (υποϛασεις). вв) Эти лица—различны между собою; поелику каждое особо наименовано,

---

[2] Это и противъ *Штрауса*, который (Glaub. 1, 418) въ настоящемъ случаѣ не стыдится пѣть старую пѣснь савелліянъ.

отдѣлено частицею καὶ и предлагается въ предметъ поклоненія—какъ особое—ονομα—лице. гг) Самыя наименованія Отца и Сына и св. Духа показываютъ, что сіи лица, при всемъ своемъ различіи, имѣютъ тѣсное между собою общеніе, общеніе Отца съ Сыномъ и Духомъ. Итакъ въ наставленіи о крещеніи различаются три лица, и лицамъ симъ усвояется божественное достоинство и—они—поставляются въ тѣснѣйшемъ между собою отношеніи.

§ 46. *б) Апостольскихъ посланій. Частное ученіе о божествѣ Бога Отца.*

Апостолы Христовы также различаютъ въ божествѣ Отца и Сына и св. Духа и указываютъ на нихъ какъ на раздѣльныя лица. Апостолъ Павелъ пишетъ: *благодать Господа нашего Іисуса Христа и любы Бога и Отца и причастіе св. Духа буди со всѣми вами* (1 Кор. 13, 13). Здѣсь а) и Духъ св. представляется лицемъ дѣйствующимъ, какъ Богъ Отецъ и Господь Іисусъ, всѣ же три лица различены и именами и дѣйствіями; б) лица сіи представлены, какъ податели благъ духовныхъ, и именно Іисусъ Христосъ и Духъ св. наравнѣ съ Богомъ Отцемъ. Тотъ же апостолъ учитъ: *раздѣленія же даровалій суть, а той же Духъ и раздѣленія служеній суть, а той же Господь; и раздѣленія дѣйствъ суть, а той же есть Богъ, дѣйствуяй вся во всѣхъ* (1 Кор. 12, 4—6). Раздѣленіе дарованій и служеній очевидно есть дѣйствіе лицъ и о Духѣ ясно говорится (ст. 11), что Онъ дѣйствуетъ во всемъ. Слѣдст. Духъ и Господь лица различныя, но которыя соединяются въ одномъ —творящемъ все и во всемъ.

Апостолъ Петръ пишетъ: *избраннымъ—по прозрѣнію Бога Отца, во святыни Духа*—для освященія Духомъ,

въ послушаніе и кропленіе—для освященія и окропленія *крови Іисуса Христовы: благодать вамъ и миръ да умножится* (1 Петр. 1, 1. 2). Здѣсь а) Духъ надобно принять за лице дѣйствующее, такъ какъ поставляется на ряду со Отцемъ и Христомъ; б) Отецъ Сынъ и св. Духъ представляются источниками спасенія нашего—и слѣд. лицами божественными [3].

Тайна святой Троицы ясно предлагается въ тѣхъ многоразличныхъ наставленіяхъ апостоловъ и самаго Іисуса Христа, гдѣ въ частности говорится или о Сынѣ, какъ объ истинномъ Богѣ, или о св. Духѣ,—какъ о лицѣ божественномъ, или отличается въ божествѣ Отецъ и Сынъ какъ лица. Ибо если и Отецъ и Сынъ и Духъ святый есть Богъ, притомъ каждый съ качествами лица: то ясно, что въ божествѣ три раздѣльныя лица. Разсмотримъ эти мѣста н. завѣта подробно.

Что Тотъ, Кто называется Отцемъ израиля (Ис. 63, 6. 1. 2. 3. Малах. 1. 6), или Отцемъ христіанъ (Ефес. 4, 6. 1 Кор. 8, 6), и даже всѣхъ людей (Мат. 11, 25), есть истинный Богъ, въ томъ нѣтъ сомнѣнія. Но столько же несомнѣнно и то, что истинный Богъ называется Отцемъ и по отношенію къ своему Единородному Сыну, Котораго Онъ

---

[3] Не приводимъ въ основаніе догмата словъ 1 Іоан. 5, 7., потому что противъ подлинности ихъ много жалобъ, а вѣра не имѣетъ нужды въ такихъ основаніяхъ, которыя считаются сомнительными. Противъ подлинности ихъ выставляютъ слѣдующее: а) ихъ нѣтъ въ древнѣйшихъ греческихъ спискахъ посланія (см. разсмотрѣніе списковъ у *Шольца*: N. Testamentum graec. cum variant. lection. Lips 1839. У *Маттея* обозрѣніе московскихъ списковъ: Novum. Test. græce ex cod. Mosq. Wittenb. 1803. T. 2 p. 297—299.); равно и въ древнихъ славянскихъ; б) у отцевъ греческой церкви первыхъ четырехъ вѣковъ также нѣтъ сего стиха (см. *Шольца* ibid). Въ защиту подлинности служитъ: а) италійскій переводъ и вульгата; б) учители латинскіе *Тертулліанъ* (adv. Prax. § 25 de pudicit. § 21), *Кипріанъ* (de unit. Eccl. p. 79. Epist 73. p. 709); в) логическая связь 7 ст. съ 8 и грамматическій составъ 8 стиха (οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα...).

родилъ. Самъ Сынъ Божій и св. апостолы называютъ Отца сего Богомъ въ собственномъ смыслѣ (Іоан. 1, 18). *Бога никтоже видѣ нигдѣже: единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчи, той исповѣда* (3, 6. 17, 2. 3. Гал. 1. 3. 1 Петр. 1, 3), или представляютъ промыслителемъ и Творцемъ (Іоан. 5, 17). *Многочастнѣ и многообразнѣ древле глаголавый Богъ отцемъ во пророцѣхъ: въ послѣдокъ днiй глагола въ Сынѣ своемъ* (Евр. 1, 2. Еф. 4, 6. 3, 14), а такимъ образомъ и Отецъ единороднаго Сына есть истинный Богъ.

§ 47. *О божествѣ Сына Божія—а) ученіе самаго Сына Божія.*

Христіанское откровеніе въ самыхъ ясныхъ чертахъ изображаетъ и ту мысль, что Сынъ Божій есть Богъ. Ученіе сіе находимъ и въ наставленіяхъ самаго Сына Божія—Іисуса Христа и у святыхъ апостоловъ его.

Тотъ, Кто столько смирялъ Себя на землѣ, указывалъ вмѣстѣ а) на свои божественныя свойства. Такъ іудеи, окруживъ Іисуса, настойчиво спрашивали: кто Онъ? Въ отвѣтѣ имъ говорилъ Онъ: *никтоже возметъ ихъ* (овецъ) *отъ руки Моея* (Іоан. 10, 28). *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30); показывалъ въ Себѣ могущество, высшее всякаго созданнаго могущества и прямо говорилъ о своемъ равенствѣ съ Богомъ Отцемъ. Іудеи въ негодованіи подняли на Него каменья и говорили: *о добрѣ дѣлѣ каменія не мещемъ на Тя, но о хулѣ, яко, человѣкъ сый, твориши себе Бога* (ст. 32). Они поняли, что І. Христосъ усвоилъ Себѣ божест. свойства. Онъ однако же не отвергнулъ такого разумѣнія словъ; но желая приблизить высокое ученіе свое о своемъ лицѣ къ ихъ понятію, говорилъ: *нѣсть ли писано въ законѣ* вашемъ: *Азъ рѣхъ: бози есте* (33—36); и за-

тѣмъ опять доказывалъ дѣлами Своими, что Онъ есть Сынъ Божій въ самомъ высшемъ, подлинномъ смыслѣ,—связь Его съ Отцемъ самая тѣсная и единственная (ст. 38): почему іудеи ясно видѣли, что онъ подтверждаетъ прежнюю мысль о себѣ, настаиваетъ на свое единство съ Отцемъ и они опять хотѣли схватить Его (39. сл. Іоан. 14, 9—11). Въ другое время Христосъ говорилъ іудеямъ: *прежде Авраама не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 56), и въ молитвѣ къ Отцу Своему говорилъ: *и нынѣ прослави Мя Ты, Отче, у Тебе самаго славою, юже имѣхъ у Тебе, прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5). Въ первыхъ словахъ Сынъ Божій усвояетъ Себѣ вѣчность, а въ послѣднихъ кромѣ вѣчности славу вѣчнаго и тѣснѣйшее общеніе съ вѣчнымъ, объясняя общеніемъ съ вѣчнымъ и славу вѣчнаго [4].

б) Сынъ Божій училъ также, что Онъ можетъ дѣлать и дѣлаетъ все, что дѣлаетъ Отецъ Его, Богъ истинный: *Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17). Называя Бога Отцемъ своимъ приписываетъ себѣ Божіе дѣло промышленія о мірѣ. Іудеи, услышавъ это, искали убить Его, *яко не точію разоряше субботу, но и Отца Своего глаголаше Бога, равенъ ся творя Богу* (18). Спаситель не отвергаетъ того, что Онъ Богъ, а напротивъ защищаетъ сію мысль именно тѣмъ, а) что воля Его совершенно сходна съ волею Отца (19) и что б) Онъ также можетъ оживлять мертвыхъ, какъ и Отецъ Его (ст. 22, 26), в) также заключаетъ въ себѣ самомъ жизнь, какъ и Отецъ (ст. 26). Ясно, что Сынъ Божій есть правитель міра всемощный.

---

[4] Εἶχον не означаетъ: имѣлъ по предопредѣленію, какъ того хотятъ социніане, поелику прибавлено: παρα σοι т. е. находясь у тебя; напротивъ здѣсь говорится о предвѣчной славѣ Сына Божія, которая по вочеловѣченіи была скрыта подъ бренною плотію, въ образѣ человѣка.

Усвояя Себѣ славу истиннаго Бога, Сынъ Божій требовалъ себѣ почтенія подобающаго истинному Богу. *Вѣруйте въ Бога и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1), *Да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца* (5, 23). Итакъ Сынъ Божій Тотъ, кому надобно покланяться какъ Богу.

§ *48. б) Ученіе апостоловъ: св. Іоанна въ евангеліи, въ первомъ посланіи и въ апокалипсисѣ.*

Тоже ученіе о Сынѣ Божіемъ преподали апостолы.

Апостолъ Іоаннъ въ началѣ евангелія своего (1, 1—18) описываетъ Слово—Сына Божія такими чертами, которыя показываютъ въ Словѣ Бога истиннаго.

Въ началѣ бѣ Слово:—ἐν ἀρχῇ ἦν,—съ симъ соединяется понятіе не только о начальномъ предѣлѣ міра (Мат. 19, 4. 24, 21. Іоан. 8, 44), но и о самой вѣчности (ст. 3. 1 Іоан. 2, 13), точно также выражастся откровеніе о премудрости Божіей (Прит. 8, 23) и о самомъ Богѣ (Ис. 43, 13. Псал. 89, 2. 92, 2).

И слово бѣ къ Богу—πρός τόν Θεόν, по древ. слав. *у Бога*, т. е. Слово, существуя лично, имѣетъ общеніе съ божествомъ, но не какъ созданные блаженные духи, а какъ предвѣчный (ст. 1). Это тоже, что когда Сынъ Божій, объясняя вѣчную славу Свою, говорилъ: *юже имѣхъ у Тебе*—παρα σοι (Іоан. 17, 3.) или какъ ниже въ объясненіе того, что невидѣннаго никѣмъ Бога знаетъ Сынъ, прибавляетъ: *сый въ лонѣ Отчи* (ст. 18), *Сый на небѣ* (3, 19. Пс. 56, 15). Итакъ *слово бѣ къ Богу* тоже, что было въ соединеніи съ Богомъ, по божеству.

Καὶ Θεός ἦν ὁ Λόγος, Слово есть самъ Богъ. Логос, какъ очевидно, есть лице, о которомъ и выше и теперь разсуждаетъ евангелистъ, а Θεος сказуемое Слова; подобное см.

Іоан. 4, 24. Θεος потому уже, что есть сказуемое, поставлено безъ члена, впрочемъ и безъ члена это имя есть имя Бога истиннаго 1, 6. ἀπεσταλμένος παρά Θεοῦ ст. 12, τέκνα Θεοῦ γενέσθαι 10. 23. ποιεῖς σὲ ἀυτόν Θεόν. Итакъ слово есть истинный Богъ.

Ст. 3. πάντα δι' αυτοῦ εγένετο—все имъ сотворено—не какъ орудною только причиною, но какъ дѣйствующею; такое значеніе удерживаетъ за собою διὰ, когда говорится объ отношеніи міра къ Богу Отцу (Евр. 2, 10. 1 Кор. 1, 9. Быт. 4, 1), или о твореніи благодатнаго міра Сыномъ (Рим. 1, 5, Кол. 1, 20.) и о преобразованіи нашемъ Духомъ святымъ (Рим. 5, 5. 1 Кор. 12, 6).

Καὶ χωρὶς Αυτοῦ ἐγένετο οὐδέν, ὁ γέγονεν. Этимъ полустишіемъ дополняется изображеніе Слова, какъ Творца; здѣсь въ область предметовъ, сотворенныхъ словомъ включается все, что только сотворено. Слово: ἐγένετω, которое никогда не употребляется для означенія нравственнаго преобразованія, но не рѣдко замѣняетъ собою слово: κτίζεσθαι—(Іоан. 3, 9. Быт. 2, 4. Ис. 48, 7. Пс. 146, 3), равно слова: и міръ тѣмъ бысть (ст. 10), со всею точностію показываютъ въ Словѣ Творца вселенной.

Далѣе говорится о словѣ: ἐν Αυτῶ ζωὴ ἦν (ст. 4.) въ томъ жизнь самобытная и дающая всему жизнь; точно также о Богѣ истинномъ говорится, что Онъ есть Богъ живый (Пс. 41, 3. Кол. 1, 9), Единъ имѣяй безсмертіе (1 Тим. 6, 16), Богъ жизни (Пс. 41, 9. 36, 10), и о Сынѣ Божіемъ, что Онъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26).

Въ евангеліи своемъ Іоаннъ еще пишетъ, что когда Исаія говорилъ: *видѣхъ Господа, сѣдяща на престолѣ высоцѣ и привознесенѣ и исполнь домъ славы Его:* то Онъ говорилъ это тогда, какъ видѣлъ славу Христа Іисуса (Іоан.

12, 39—41). Слѣд. Іоаннъ показываетъ въ Сынѣ Божіемъ Господа славы.

Тоже самое, что говоритъ Іоаннъ о Словѣ въ евангеліи, повторяетъ онъ въ первомъ своемъ посланіи. Здѣсь онъ учитъ о словѣ, какъ и въ евангеліи, что Слово есть жизнь вѣчная (ст. 2.) *бѣ исперва—ἀπ' ἀρχῆς*. Указывая величіе любви Божіей къ намъ въ томъ, что для нашего спасенія посланъ Единородный Сынъ Божій, даетъ тѣмъ разумѣть, что Единородный Сынъ есть Сынъ Божій въ особенномъ значеніи (1 Іоан. 4, 9). Далѣе онъ пишетъ о Сынѣ: *да будемъ во истинѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ: сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (5, 20). Слова эти относимъ къ Сыну Божію а) потому, что апостолъ Іоаннъ жизнію вѣчною обыкновенно называетъ Сына Божія, и никогда не отличаетъ симъ именемъ Бога Отца (1 Іоан. 1, 2. Іоан. 1, 4. 14, 6). б) Равно и истиннымъ, истиною называется у Іоанна І. Христосъ (Апок. 3, 7). в) Все посланіе и предслѣдующія слова (5, 13.) показываютъ, что апостолъ имѣлъ нужду показывать только то, кто такой есть Сынъ Божій Самъ въ Себѣ и по отношенію къ намъ; и именно долженъ былъ доказывать гностикамъ, что Христосъ Іисусъ есть истинный Богъ и во всемъ истина, есть Сынъ Божій въ собственномъ, а не переносимомъ смыслѣ, или какъ говорилъ св. Василій, Сынъ не усыновленный благодатію, а рожденный отъ Отца [5].

Въ апокалипсисѣ Іоаннъ пишетъ о Сынѣ Божіемъ, что Онъ испытуетъ сердца и утробы (2, 23)—черта Бога истиннаго (3 Цар. 8, 39), называетъ Его первымъ и послѣднимъ (1, 17), началомъ и концемъ, алфою и омегою (22, 13) т. е. Вѣчнымъ. Называетъ Его (3, 14) началомъ созданія

[5] Твор. св. от. VII, 175. По слав. переводу въ словахъ *да познаемъ Бога истиннаго*, слово: *Бога*, вносное, котораго нѣтъ въ древнихъ греческихъ спискахъ (N. testamentum Matthæi p. 146—148. Tittmani).

Божія—ἀρχὴ τῆς κτίσεος Θεοῦ, иначе Творцемъ міра (Прем. 12, 14. 16, 14). Описываетъ славу Его—какъ славу истиннаго Бога; и именно Слову возносятъ честь и славу и поклоненіе избранные изъ народовъ (5, 11. 12. 14). Ему и Богу небо и земля усвояютъ благословеніе и державу во вѣки вѣковъ (ст. 13).

Такимъ образомъ ученіе апостола Іоанна о Сынѣ Божіемъ заключается въ слѣдующемъ: Сынъ Божій есть Богъ, (Іоан. 1, 1. 5, 20.) и Ему принадлежитъ внутреннее общеніе съ Божествомъ (Іоан. 1, 1), свойства Божества—вѣчность (Іоан. 1, 1. 12. 5, 20. Апок. 1, 17. 22, 13), самобытность (1, 4), всевѣдѣніе (Апок. 3, 14). Онъ облеченъ славою истиннаго Бога (Іоан. 12, 39. 41.) и пріемлетъ наравнѣ съ Богомъ поклоненіе отъ всей твари (Апок. 5, 11—14).

§ 49. *Ученіе ап. Павла въ посланіи къ римлянамъ—и колоссянамъ.*

Такое же ученіе о Сынѣ Божіемъ предлагаетъ ап. Павелъ. Въ посланіи *къ римлянамъ* называетъ онъ Іисуса Христа Богомъ благословеннымъ во вѣки: *отъ нихъ же Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ, благословенъ во вѣки, аминь* (9, 5). Послѣднія слова надобно относить къ Іисусу Христу и напрасно хотятъ видѣть въ нихъ славословіе Богу Отцу. Иначе а) вмѣсто того, чтобы сказать: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (сущій надъ всѣми), что очевидно относится къ подлежащему, уже предшествовавшему (Іоан. 1, 18. 1 Кор. 11, 31), между Θεος и εὐλογητός стояло бы ἐστὶ или—ειη, какъ Псал. 118, 12. Дан. 3, 26, а отъ предшествовавшей мысли надлежало бы отдѣлить новую мысль частицею δε, (Рим. 9, 1.) и пр. б) Славословіе обыкновенно начинается словомъ εὐλογητος—благословенъ, встрѣчается ли оно

въ началѣ рѣчи, (какъ Лук. 1, 68. 1 Петр. 1, 3. 2 Кор. 1, 3. Еф. 1, 3), или въ срединѣ рѣчи (Пс. 30, 22. 71, 18. 123, 6), или среди стиха (2 Цар. 22, 47), или на концѣ рѣчи (Пс. 67, 36. 40, 14); а потому у апостола слово Θεὸς, если бы не было сказуемымъ, должно бы стоять не прежде, а послѣ слова εὐλογητὸς. в) Недостатокъ члена при словѣ Θεὸς показываетъ, что это слово занимаетъ мѣсто сказуемаго; г) слово *по плоти*, прибавленное къ описанію Іисуса, требуетъ противуположенія—т. е. кто былъ Христосъ не по плоти. Такимъ образомъ Сынъ Божій Христосъ Іисусъ называется сущимъ надъ всѣми, верховнымъ, какъ и Богъ Отецъ (Ефес. 4, 7), называется Богомъ благословеннымъ, какъ и Отецъ (2 Кор. 1, 3), называется Богомъ благословеннымъ во вѣки, достойнымъ поклоненія вѣчнаго, также какъ Богъ Отецъ (2 Кор. 11, 31) [6].

Къ тѣмъ же римлянамъ въ томъ же мѣстѣ апостолъ пишетъ: ἀλήθειαν λέγω, ἐν Χριστῷ οὐ ψεύδομαι. Εν Χριστῶ— подобно какъ εν Θεῷ, ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ есть выраженіе клятвы (Ап. 10, 6. Ис. 62, 8. Мат. 5, 34. Еф. 4, 16. Гал. 1, 20). Но клятва составляетъ одно изъ дѣйствій служенія Богу (Втор. 6, 13). Римскимъ же христіанамъ испрашиваетъ апостолъ благодать и миръ отъ Бога Отца и Господа Іисуса Христа (Рим. 1, 7), что опять составляетъ дѣйствіе богопоклоненія.

Колоссянамъ апостолъ пишетъ о Сынѣ любви Отчей а) (1, 15.) ὅς ἐστι εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου—образъ ни кѣмъ неизобразимаго, котораго однако же изображаетъ въ Себѣ и—для насъ Сынъ (Іоан. 14, 3. 1, 18). б) Πρωτότοκος πασης κτίσεως; не сказано προτοκτισθείς, а πρωτότοκος, что употреблено о первенцѣ Іисусѣ (Лук. 2, 7). Πρωτοτοκος тоже что

---

[6] Такъ объясняли апостола *Тертуллианъ* (cont Prax. 13, 15), *Ириней* (cont. hær 3, 18), *Аѳанасій* (cont. Arian Orat 2) ,

πρωτοτεχθεις, по отношенію къ предыдущему показываетъ образъ происхожденія Того, Кто названъ образомъ Бога невидимаго. Между тѣмъ πρώτος, означая вообще перваго, выражаетъ здѣсь преимущество Сына предъ всякою тварію, такъ какъ Іегова называется первымъ (Ис. 41, 4). въ Въ ст. 16 оправдывая наименованіе *первороднаго*, усвоенное Сыну, апостолъ говоритъ: ὁτι ἐν Αυτῶ ἔκτισθη τά πάντα τά ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τοῖς γῆς, τὰ ἀόρατα—τὰ πάντα δἰ' Αυτοῦ καὶ εἰς Αυτόν ἔκτισται. По употребительному значенію частицъ εν (см. Дѣян. 4, 9. 17, 28. Мат. 9, 24), δια (о чемъ уже говорено Іоан. 1, 3), εις (1 Кор. 8, 6), и слова εκτισται (см. Мар. 13, 19. Рим. 1, 25. Быт. 1, 1), это показываетъ, что силою Сына все создано и для Его же славы все создано; г) (ст. 17), καὶ αὐτός ἔστι πρό πάντων. И Онъ существуетъ прежде всѣхъ, т. е. подобно тому, какъ сказано (Еф. 1, 4): *яко же избра насъ въ Немъ прежде сложенія міра;* д) (ст. 17) καὶ τά πάντα ἐν αὐτῶ συνέστηκεν. И все держится Его силою, Имъ сохраняетъ свое бытіе.

Въ томъ же посланіи апостолъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ: *яко въ томъ живетъ всяко исполненіе божества тѣлесно* (2, 9). Здѣсь апостолъ каждымъ словомъ болѣе и болѣе усиливаетъ мысль о величіи Христа—Сына Божія: въ Немъ, говоритъ Онъ, а) божество, б) полнота божества, в) вся полнота божества, г) не присутствуетъ временно, (но κατοικεῖ), а обитаетъ постоянно (Дѣян. 17, 25. 1, 10), наконецъ д) обитаетъ σωματικὸς—тѣлесно (Кол. 2, 15), т. е. проникло тѣлесную природу (см. Флп. 2, 7).

§ 50. *Къ филиппійцамъ, коринѳянамъ и евреямъ; общее содержаніе ученія Павлова.*

Подобно, какъ въ посланіи къ *колоссянамъ* (2, 6) и къ *филиппійцамъ* апостолъ пишетъ о Христѣ Сынѣ Божіемъ:

ὃς ἐν μορφῇ Θεῦ ὑπαρχων, οὐχ ἁρπαγμον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ ἑαυτόν ἐκένωσε, и далѣе противуполагаетъ образу Божію образъ раба, (μορφῇ Θεῦ μορφὴν δούλου), состоянію быть равнымъ Богу подобіе человѣка (το εἶναι ισα Θεῷ— ὁμοίωμα ἀνθρώπων). Здѣсь а) «какъ слова: принялъ образъ раба означаютъ, что Господь нашъ родился съ сущностію естества человѣческаго; такъ конечно и слова: быть въ образѣ Божіи, показываютъ свойство сущности Божіей» [7]. Свойство сопоставленія образа Божія образу раба показываетъ, что образъ Божій означаетъ во Христѣ не видъ только божества, а полную славу божества. б) Ἐν μορφῇ Θεοῦ и буквально означаетъ положеніе, въ какомъ обнаруживаетъ свою внутреннюю природу Богъ, также какъ εἰκων Θεοῦ ἀόρατου (Кол. 1, 15), посему LXX тамъ, гдѣ говорится temuna Iehova о видѣ Божіемъ, читаютъ δόξα Θεοῦ Числ. 12, 8. Псал. 17, 15. 16). в) *Морфѣ* Θεοῦ у апостола выражаетъ тоже во Христѣ, что τὸ εἶναι ἴσα τῷ Θεῷ, а это несомнѣнно значитъ быть равнымъ Богу, быть Богомъ (Іоан. 5, 18. 10, 33). Итакъ смыслъ (6 и 7 ст.) тотъ: Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не хотѣлъ (не считалъ добычею) быть равнымъ Богу: но уничижилъ Себя, принялъ образъ раба (вмѣсто образа Божія), сдѣлался подобнымъ человѣку (вмѣсто того, чтобы являться равнымъ Богу).

Въ томъ же посланіи апостолъ приписываетъ Іисусу Христу τὴν ἐνεργείαν τοῦ δυνάσθαι και ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα силу покорить себѣ все—всемогущество (Фил. 3, 21).

Въ первомъ посланіи къ *коринѳянамъ*, у которыхъ еще недавно были *глаголеміи бози мнози и господіе мнози*, пишетъ: *но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся и мы у Него* (εις αυτον): *и единъ Господь Іисусъ Христосъ, имъ же вся и мы тѣмъ* (1 Коринѳ. 8, 6). Здѣсь а) самое

[7] *Василія* в въ твор. VII, 45.

противоположеніе глаголемыхъ владыкъ единому Владыкѣ показываетъ, что сей Господь есть Тотъ, Которому единому принадлежитъ небо и земля; б) слова δι᾽ ὃν τὰ πάντα—которымъ все т. е. управляется (Дѣян. 17, 28), прямо говорятъ, что Господь Іисусъ есть истинный Владыка—Богъ, и в) если тѣмъ, что Сынъ Божій Іисусъ называется: *единъ Господь*, не отнимается господство у Отца; то и тѣмъ, что объ Отцѣ сказано: единъ Богъ, не лишается Сынъ имени и славы Божіей, какъ замѣчалъ еще св. Златоустъ аномеямъ [8].

Въ томъ же посланіи апостолъ пишетъ: *тьмѣ же прежде времени ничтоже судите, дондеже пріидетъ Господь, иже во свѣтъ приведетъ тайная тьмы* (освѣтитъ сокрытое во мракѣ) *и объявитъ совѣты сердечныя* (4, 5). а) Господомъ грядущимъ судить апостолъ обыкновенно называетъ Іисуса Христа (1 Кор. 11, 26. 2 Кор. 5, 10. Рим. 14, 10). б) Ему же онъ усвояетъ знаніе совѣтовъ сердечныхъ,—безъ чего конечно нельзя быть и Судіею всѣхъ людей; а это тоже значитъ, что Сынъ Божій — всевѣдущъ, — качество истиннаго Бога (Іер. 17, 9. 10).

Тоже самое читаемъ о Сынѣ Божіемъ въ посланіи къ *евреямъ*, гдѣ Онъ называется Творцемъ вѣковъ (1, 2. 10) т. е. всего существующаго во времени, всего міра (Евр. 3, 11. Прем. 13, 19), сіяніемъ славы и образомъ ипостаси Божіей, изображеніемъ совершенствъ и сущности божества, правителемъ всего міра (ст. 3), Богомъ и Господомъ (ст. 8. 10), Которому воздаютъ поклоненіе ангели Божіи (ст. 6), вѣчнымъ и неизмѣннымъ (ст. 12). [9].

---

[8] Hom. V. cont. Anomœos. Тоже св *Аѳанасій* in deci Nicæni synodi.

[9] Божественное достоинство Сына Божія указывается еще у апостола Тит. 2, 3 1 Тимоѳ. 3, 16 Дѣян. 20, 28. Но противъ этихъ мѣстъ есть у нѣкоторыхъ сомнѣнія. Впрочемъ, что въ первомъ текстѣ слова μεγαλὲ Θεῦ относятся ко Христу Сыну Божію, доказывается тѣмъ, что а) никогда въ

Такимъ образомъ апостолъ Павелъ называетъ Іисуса Христа Богомъ (Рим. 9, 5. Евр. 1, 8), образомъ божества (Кол. 1, 15. Фил. 2, 6. Евр. 1, 3), приписываетъ Ему всю полноту божеств. совершенствъ (Кол. 2, 9. Евр. 1, 3. Фил. 2, 10), въ частности вѣчность (Кол. 1, 15. 17. Евр. 1, 12), неизмѣняемость (Евр. 1, 12), всемогущество (Фил. 3, 21), всевѣдѣніе (1 Коринѳ. 4, 5), усвояетъ Ему дѣла истиннаго Бога—сотвореніе міра (Кол. 1, 17. Евр. 1, 2), промышленіе о мірѣ, именно: храненіе міра (Кол. 1, 17. Евр. 1, 3), управленіе міромъ (1 Кор. 8, 6). Наконецъ апостолъ говоритъ о Сынѣ, что надобно воздавать Ему поклоненіе подобающее Богу (Евр. 1, 6. Рим. 1, 4. 9. Кол. 1, 16).

§ 51. *Разрѣшеніе недоумѣній о божествѣ Сына Божія.*

Новозавѣтное писаніе изображаетъ Сына Божія и такими чертами, которыя показываютъ въ Немъ существо подчиненное Богу: но въ томъ же писаніи видимъ, что Сынъ Божій принималъ на Себя лице ходатая человѣковъ, а въ

писаніи не возвѣщается о пришествіи Бога Отца на судъ, б) никогда Богъ Отецъ не называется великимъ Богомъ μεγαλὸς Θεός; напротивъ в) Христосъ Сынъ Божій прилично могъ быть названъ великимъ Богомъ, такъ какъ слава Его, дотолѣ сокрытая, откроется на судѣ въ полномъ величіи; г) къ сему присоединяется и то, что опущается членъ τ῀ предъ σωτηρός; а это указываетъ на тождество лица Спасителя съ великимъ Богомъ —Въ 2 текстѣ 1 Тим 3, 16. по нѣкоторымъ спискамъ читаютъ вмѣсто Θεος---ος; но а) изъ ΘΣ легко могло произойти у писца, даже и ненамѣренно, ΟΣ. Между тѣмъ б) ὃς было бы грамматически неправильнымъ чтеніемъ, котораго ничѣмъ оправдать нельзя; в) апостолъ хочетъ кратко показать 3, 15. 16. содержаніе ученія христіанскаго и потому говоритъ о явленіи Бога во плоти.—Чтеніе словъ ἐκκλησίαν τ῀ Θε῀ въ Дѣян. 20, 28. оправдывается аа) древнѣйшими рукописями и переводами, бб) опущеніе его въ нѣкоторыхъ спискахъ произошло конечно отъ недоумѣнія совмѣстить смыслъ ихъ съ послѣдующими словами, вв) апостолъ и въ другихъ случаяхъ называетъ христіанскую церковь церковію Божіею 1 Кор 16, 32. 1 Тим. 3, 15.

*

этомъ видѣ Онъ не могъ не быть въ зависимости отъ Отца. Дѣло только въ томъ, точно ли относятся черты смиренія къ лицу Мессіи? *Отецъ мой болій мене есть* (Іоан. 14, 28), говоритъ Іисусъ Христосъ; но говоритъ о Себѣ, какъ о посланномъ отъ Отца (ст. 24). Онъ называетъ Отца Своего единымъ истиннымъ Богомъ (Іоан. 17, 3) и даже Богомъ Своимъ (ст. 12), но разумѣетъ Себя опять, какъ только посланнаго отъ Него: *да знаютъ Тебе—и его же послалъ еси;* а Бога Отца называетъ *единымъ*, *истиннымъ Богомъ*, въ отличіе отъ боговъ ложныхъ. Тоже разумѣлъ апостолъ, когда говорилъ: *Христу глава Богъ* (1 Кор. 11, 3), что показываетъ самое имя Христосъ, или когда говорилъ: *единъ есть Богъ и единъ ходатай Богу и человѣковъ человѣкъ Христосъ Іисусъ*. Въ лицѣ Мессіи Сынъ Божій исходилъ на землю (Іоан. 3, 16. 17. 7, 13. Евр. 3. 1) и здѣсь не имѣетъ другой воли, кромѣ воли Отца (Іоан. 5, 30. 8, 29. 38. 6, 38). Отказавшись отъ предвѣчной славы своей, ищетъ только славы Отца (Іоан. 17, 6. 26. 7, 18). Молится къ Отцу (Іоан. 11, 17. 41. Матѳ. 26, 39. Евр. 5, 7). Какъ отъ посланника, отъ Него нельзя узнать всего, что извѣстно Сыну Божію; отселѣ объясняется то, что говоритъ Онъ о днѣ суда (Матѳ. 13, 32. сл. 1 — 31. Дѣян. 1, 17). По совершеніи дѣла своего на землѣ, Онъ, какъ посланникъ, возвращается къ Отцу (Іоан. 8, 14. 13, 1. 14, 12. 16, 28. 17, 5). Получаетъ отъ Отца власть надъ небомъ и землею (Матѳ. 28, 19), и власть сію, когда все покоритъ Себѣ, предаетъ опять Отцу (1 Коринѳянамъ 15, 27. 23, 24). Во всемъ этомъ видимъ Мессію, хотя бы и не названъ Онъ былъ по имени. Въ семъ то видѣ изображается Онъ, когда говорится, что Богъ содѣлалъ Его, т. е. поставилъ Господомъ и Христомъ (Дѣян. 2, 36. сл. Мар. 3, 14).

И всѣ другія недоумѣнія о божествѣ Сына Божія легко разрѣшаются. Сынъ Божій говоритъ ученикамъ: *а еже сѣсти одесную Мене и ошуюю Мене, нѣсть Мое дати, но имъ же уготовася отъ Отца Моего* (Матѳ. 20, 23). Это значитъ, что Онъ, какъ едино со Отцемъ, не можетъ отмѣнять (Іоан. 5, 19) опредѣленій Отца, или исполнять незаконныя желанія людей; но означаетъ ли безсиліе въ божествѣ, что оно не поступаетъ вопреки самому Себѣ? Сынъ Божій говоритъ юношѣ: *что Мя глаголеши блага; никтоже благъ, токмо единъ Богъ* (Мат. 19, 17). Но этимъ не только не отрицаетъ Онъ, что Самъ Онъ благость, напротивъ утверждаетъ. Если ты, говоритъ Онъ юношѣ, называешь Меня только учителемъ человѣковъ; зачемъ называешь Меня благимъ, когда благъ только Богъ? Или не считай Меня за простаго человѣка, или не называй благимъ.

§ 52. *Божество св. Духа.*

Также, какъ и Сынъ Божій, Духъ св. изображается въ писаніи такими чертами, которыя указываютъ въ Немъ существо божественное, Бога. Откровеніе приписываетъ Духу св. и имя истиннаго Бога и свойства и дѣла истиннаго Бога и предписываетъ воздавать Ему поклоненіе какъ Богу.

1) Онъ называется Богомъ. а) Апост. Петръ говоритъ Ананіи: *почто сатана исполни сердце твое солгати Духу святому; не человѣкомъ солгалъ еси но Богу* (Дѣян. 5, 2—4). Что Богомъ здѣсь называется Духъ св., видно изъ самаго противуположенія, въ которомъ Богъ противополагается человѣкамъ, а не Духу св., равно и изъ тяжести наказанія, которымъ пораженъ солгавшій предъ Духомъ святымъ.

б) Ап. Павелъ называетъ христіанъ то храмомъ Духа св. (1 Кор. 6, 19), то храмомъ Божіимъ (3, 16. 2 Корин.

6, 16) и самъ объясняетъ послѣднее наименованіе тѣмъ, что Духъ Божій живетъ въ нихъ (1 Корин. 3, 16); слѣдов. Духъ св., по слову апостола, есть Богъ.

в) Пророкъ Исаія писалъ: *слышахъ гласъ Господа глаголющаго... иди и рцы людемъ симъ* и проч. (6, 8. 9). Апостолъ объясняетъ сей гласъ такъ: *добрѣ Духъ св. рече Исаіею глаголя: иди къ людемъ симъ* и проч. (Дѣян. 18, 25). Слѣд. апостолъ даетъ намъ видѣть въ Господѣ глаголавшаго къ Исаіи Духа св. и Духа св. называетъ Господомъ.

2) Учитель языковъ о Духѣ святомъ аа) говоритъ: *Духъ вся испытуетъ и глубины Божія* (1 Корин. 2, 10) т. е. приписываетъ Духу святому не только вѣдѣніе всего, но даже вѣдѣніе таинъ Божіихъ; а это, по объясненію самаго апостола Павла, тоже означаетъ, что Духъ св. не есть умъ сотворенный, но Богъ (Рим. 11, 34).

бб) Еще яснѣе мысль свою о Духѣ св. выразилъ учитель языковъ, когда объясняя слова свои о всевѣдѣніи Духа, сказалъ далѣе: *кто вѣсть отъ человѣкъ.... яже суть въ человѣцѣ? такожде и Божія никтоже вѣсть точію Духъ Божій* (ст. 11). Это сравненіе отношенія Духа Божія къ Богу съ отношеніемъ духа человѣческаго къ человѣку ясно и съ полною силою выражаетъ ту мысль, что Духъ Божій имѣетъ общеніе съ божествомъ по самой природѣ [10].

вв) Тотъ же апостолъ приписываетъ Духу св. раздаяніе даровъ духовныхъ для всѣхъ людей (1 Корин. 12, 4 — 11: *вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ*, слѣдов. усвояетъ Ему вездѣприсутствіе—качество Божіе.

3) Писаніе, усвояя Духу св. свойства Божіи, изобра-

---

[10] Св. *Василій*: «самымъ важнымъ доказательствомъ того, что Духъ соединенъ со Отцемъ и Сыномъ, служитъ сказанное, что Онъ такое же имѣетъ отношеніе къ Богу, какое и къ каждому человѣку имѣетъ духъ, находящійся въ немъ (1 Кор. 2, 11), и сего довольно». О св. Духѣ гл. 16.

жаетъ его источникомъ истины и святости, Духомъ вседѣйствующимъ (Іоан. 14, 26). Такъ онъ самъ называется Духомъ истины (Іоан. 15, 21), равно и все, что Имъ внушается, есть совершенная истина и святость; пророчества Его вѣрны, ученіе его непреложно: Онъ возбуждаетъ къ святости совершенной (1 Корин. 3, 16. 12, 8. 9), къ молитвѣ чистой: *о чесомъ помолимся, якоже подобаетъ, не вѣмы; но самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными* (Рим. 8, 26). А такимъ обр. можетъ дѣйствовать единый, истинный и святый источникъ истины и святости — Богъ. Тотъ, кто подаетъ апостоламъ дары необыкновенные — пророчества, чудеса, даръ языковъ и проч., конечно долженъ быть признанъ за Всемогущаго. А это есть Духъ св. который раздаетъ дары, по высочайшему изволенію (1 Кор. 12. 4—12).

4) Изъ писанія видно также, что Духу св. надобно воздавать честь Божескую. Такъ апостолъ Павелъ клянется именемъ Духа св. также, какъ именемъ Сына (Рим. 9, 1). А клятва составляетъ одно изъ дѣйствій служенія истинному Богу (Втор. 6, 13. Тоже Мат. 28, 19. см. § 49).

§ 53. *Личное бытіе Сына Божія.*

Писаніе показываетъ и во Отцѣ и въ Сынѣ и св. Духѣ черты принадлежащія истинному Богу: въ какомъ же отношеніи Отецъ и Сынъ и Духъ св. находятся къ божеству? Въ тѣхъ мѣстахъ св. писанія, которыя говорятъ объ Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ, мы уже довольно ясно видѣли личное бытіе Отца и Сына и св. Духа (§ 45).—Но для того, чтобы не оставалось никакого сомнѣнія въ томъ, что Отецъ, Сынъ и св. Духъ — не качества или силы божества, а лица отдѣльныя, разсмотримъ еще тѣ изрѣченія св. писанія, которыя говорятъ

или объ Отцѣ и Сынѣ, или о Сынѣ и Духѣ св., или отдѣльно о каждомъ.

Сынъ Божій Самъ говоритъ: *инъ есть свидѣтельствуяй о Мнѣ*—и разумѣетъ подъ этимъ свидѣтелемъ Отца Своего (Іоан. 5, 32). Ясно, что по Его словамъ Отецъ—лице отдѣльное отъ Сына. *Азъ и Отецъ едино есма*, «не сказалъ: *едино* есмь, но *есма; есма*—говорится не отъ одного, но указываетъ на два лица, а на силу же одну» [11]. По Его же свидѣтельству вѣрному, Онъ имѣетъ жизнь въ Себѣ (Іоан. 5, 26), или, какъ иначе выражался Онъ, прежде нежели Авраамъ родился, *Азъ есмь* (Іоан. 8, 58. 24). Овецъ Его никто не исхититъ изъ руки Его (Іоан. 10, 28. 29). Онъ имѣлъ славу у Отца, прежде нежели созданъ былъ міръ (Іоан. 17, 5), а все это прямо указываетъ въ немъ разумѣніе, волю, могущество, самостоятельность, и слѣд. показываетъ, что Онъ есть лице.

Нигдѣ съ такою ясностію не изображенъ Сынъ Божій, не въ связи съ должностію ходатая, какъ описанъ Онъ у св. Іоанна подъ именемъ *Слова* (1, 1—18), но и здѣсь видимъ въ Немъ не свойство или силу Божію, а лице отдѣльное отъ Бога Отца. а) Единородный отъ Отца, по словамъ Богослова, явилъ намъ Бога, никѣмъ не видимаго (ст. 14, 18): простое и самое естественное значеніе этого то, что Сынъ единородный есть лице отдѣльное отъ Отца. б) Если не разумѣть подъ *Словомъ* лица дѣйствительнаго; то словамъ: *Слово плоть бысть*—нельзя дать никакого приличнаго смысла; съ этимъ согласны даже и тѣ, которые въ другихъ случаяхъ колеблются признать въ Словѣ болѣе, нежели силу Божію [12]. в) И не нужно и не прилично было евангелисту столько настойчиво увѣрять въ такихъ мысляхъ, каковы—

[11] Св. *Меводій* adv. Noet. § 7.

[12] Кинель, Теллеръ.

сила, или премудрость Божія была прежде сотворенія міра, сила Божія была у Бога, сила Божія была Богъ. И особенно когда бы стали разумѣть подъ словомъ ученіе,—слова 1—4. стиховъ вовсе не имѣли бы значенія. Напротивъ г) естественно видѣть въ словахъ: *Слово бѣ у Бога, единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчи*, изображеніе самостоятельнаго существованія Слова, такого же существованія, каково бытіе Отца [13]. И когда евангелистъ говоритъ о Словѣ: *вся тѣмъ быша, и міръ тѣмъ бысть*, естественно видѣть въ этихъ словахъ новое доказательство личнаго бытія Слова, такъ какъ Слово представляется дѣйствующимъ.

Ап. Павелъ показываетъ въ Сынѣ Божіемъ Творца міра (Кол. 1, 16), Промыслителя о мірѣ (Евр. 1, 3), а слѣд. показываетъ личность самостоятельную.

§ 54. *Личное бытіе Духа святаго.*

Съ именемъ Духа Божія, Духа святаго св. писаніе соединяетъ и различныя отвлеченныя понятія; это извѣстно [14]. Но соединяетъ ли оно съ этимъ именемъ и понятіе о суще-

---

[13] Св. *Григорій* нисскій: «дабы не подумали, что Сынъ есть нѣчто, что было не явлено, сокрыто во Отцѣ,—не приняли за слово произносимое и сокровенное (во Отцѣ ενδιαθετον), не имѣющее личности, Іоаннъ сказалъ: Слово было не въ Богѣ, а у Бога, приписывая собственную личность Слову, сущему изъ сущности отеческой». Or. adv. Arian. et Sabell. in Maii coll. VIII, 2. p. 7. Тоже Златоустъ на Іоанна бес. 3. § 3

[14] Подъ словомъ Духъ, πνευμα въ писаніи разумѣется: а) духовная природа Божія (Іоан. 4, 24), б) сверхъ естественное начало духовной жизни въ человѣкѣ (Гал. 3, 2. 14. 4, 6. Іоан. 14, 7); в) сила Божія, осѣняющая человѣка, призываемаго къ необычайному служенію (Лук. 1, 35. Мѳ. 12, 28. Лук. 24. 49. Дѣян. 1, 8), или самое состояніе, производимое сею силою, каково состояніе прозорливца (Лук. 1, 46. 47. Дѣян. 7, 35) и всякаго другаго, призваннаго на особое дѣло Божіе (Лук. 1, 15. Дѣян. 10. 38. 1 Кор. 12, 11).

ствѣ самостоятельномъ и духовномъ,—о лицѣ? Иначе 1) не разумѣетъ ли оно подъ именемъ Духа Божія того же самаго, что иначе называетъ Сыномъ Божіимъ или Отцемъ? 2) говоритъ ли оно о Духѣ Божіемъ, какъ о существѣ дѣйствующемъ съ самознаніемъ и волею?

1) Іисусъ Христосъ говоритъ ученикамъ Своимъ: *Азъ умолю Отца и иного Утѣшителя* (αλλον παρακλητον) *дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ. Утѣшитель же Духъ святый, Его же послетъ Отецъ во имя Мое, Той вы научитъ всему и воспомянетъ вся, яже рѣхъ вамъ* (Іоан. 14, 16. 26). Здѣсь Духъ св. ясно отличается и отъ Бога Отца; ибо сказано: Отецъ дастъ или пошлетъ Духа; отличается и отъ Бога Сына; ибо прямо называется инымъ Утѣшителемъ, который заступитъ для апостоловъ мѣсто Сына; посланъ будетъ во имя Сына и напомнитъ о всемъ, чему училъ Сынъ на землѣ.

Тоже видимъ и въ другихъ изрѣченіяхъ Спасителя о св. Духѣ (Іоан. 15, 26; 16, 13. 14. Матѳ. 28, 19), равно какъ и въ изрѣченіяхъ апостоловъ (Дѣян. 20, 28; 2 Кор. 12, 46; 2 Кор. 13, 13; 1 Петр. 1, 2).

Неологи пишутъ, что ап. Іоаннъ (1, 1—32) считаетъ Слово и Духъ за одно и тоже, что Духъ нисшедшій на Іисуса при крещеніи, какъ видѣлъ Предтеча (ст. 32), есть Слово воплощенное, а до этого соединенія Духъ есть Слово безплотное, изображенное ст. 1—31 [15]. Этой мудрости нельзя назвать и новизною. Златоустъ обличалъ ее въ гностикахъ какъ дѣло произвола ихъ, а вовсе не мысль писанія [16]. И справедливо: а) Духъ св. нигдѣ въ св. писаніи не называется ни Словомъ, ни Сыномъ Божіимъ. И если бы Іоаннъ хо

[15] *Ейхгорнъ* Einletung in N. t. 2. th. s. 158. *Генке* neues magazin 4 th. s 125. *Шмидтъ* Bibliothek fur Kritik. u. Exegese 1 th. 3 Stuck.

[16] На Іоанна бес. 5 § 1

тѣлъ сказать, что Слово при крещеніи низошло на Іисуса: нельзя найти никакого основанія, почему онъ не повторилъ въ ст. 32 своего слова: Слово, столько разъ повторяннаго предъ тѣмъ; б) не со времени крещенія, а при самомъ рожденіи раждаемое отъ Маріи есть Сынъ Божій и это раждаемое ясно различено отъ св. Духа (Лук. 1, 35); в) слова: *Слово плоть бысть*, въ объясненіи неологовъ, значили бы: Духъ св. нисшелъ на Іисуса. Между тѣмъ нигдѣ и никогда не говорится въ писаніи о мужахъ духоносныхъ, что въ нихъ *Слово плоть бысть*. Напротивъ Іоаннъ самъ объясняетъ эти слова о вочеловѣченіи Слова—Сына Божія (1 Іоан. 4, 2. 3; 2 Іоан. ст. 6. 7), и въ томъ же смыслѣ въ посланіи къ евреямъ сказано (1, 2; 2, 11), что Сынъ Божій припялъ на Себя плоть; г) по простому и естественному значенію словъ, іорданскимъ нисшествіемъ своимъ на Іисуса, Духъ св. подтвердилъ Предтечѣ, что Сей крещаемый есть Тотъ, Который первѣе всѣхъ, и Онъ—не одно и тоже, что свидѣтельствующій о Немъ Духъ (Іоан. 1, 32—34).

2) Съ именемъ св. Духа въ откровеніи соединяется понятіе о лицѣ или о дѣйствующемъ съ самосознаніемъ и волею. Спаситель говоритъ: *егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину, не отъ себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать и грядущая возвѣститъ вамъ. Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 13. 14). Здѣсь а) если съ словомъ: Духъ, соединять отвлеченную мысль о просвѣщающей благодати Божіей; то нельзя найти приличнаго смысла такимъ словамъ, каковы: она—благодать —услышитъ, она будетъ говорить только то, что услышитъ; она не отъ себя будетъ говорить, но отъ Моего пріиметъ; б) всѣ бесѣды послѣдней вечери (гл. 14—16), при высотѣ содержащагося въ нихъ ученія, дышатъ простотою и точностію

выраженій; и слѣд. аллегоризмъ, который соединили бы съ словами (16, 13. 14) былъ бы странностію; в) тогда какъ съ именемъ Духа соединяемъ мысль о св. Духѣ какъ лицѣ: то легко находимъ каждому изрѣченію естественный смыслъ и въ каждомъ отдѣльномъ изрѣченіи видимъ изображеніе дѣйствій существа самостоятельнаго и разумнаго; Духъ св., какъ лице, учитъ, говоритъ, слушаетъ, разсуждаетъ, принимаетъ, предсказываетъ будущее. Далѣе въ той же (Іоан. 14, 16. 26. 15, 26. 27) бесѣдѣ съ учениками Своими Іисусъ Христосъ называетъ Духа св. Утѣшителемъ, Который долженъ занять для апостоловъ мѣсто Іисуса Христа и свидѣтельствовать о Іисусѣ ученикамъ Іисусовымъ. Это сравненіе Духа съ лицами недѣлимыми, это наименованіе и это дѣйствіе Духа, приличныя только лицу, показываютъ въ Духѣ св. не отвлеченную какую-либо мысль, но существо дѣйствующее съ самосознаніемъ и волею.

По ученію св. апостоловъ Духъ св. глаголетъ устами пророковъ (2 Петр. 1, 21. Дѣян. 1, 16. 2, 26), поставляетъ пастырей пасти церковь Бога живаго (Дѣян. 20, 28). Въ посланіи къ *коринѳянамъ* (1 Кор. 12, 1—13) ап. Павелъ преподаетъ пространное наставленіе о различіи дарованій духовныхъ и здѣсь же ясно различаетъ отъ этихъ послѣднихъ раздаятеля ихъ Духа св., при томъ такъ, что показываетъ въ раздаятелѣ и разумѣніе и свободную волю и могущество: *раздѣленіе же дарованій суть* или дары различны, а *той-жде Духъ* (ст. 4). *Вся же сія дѣйствуетъ единъ и той-жде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хощетъ* (ст. 11). Слѣд. здѣсь уже было бы такое явное противорѣчіе ученію апостола о Духѣ св., какого яснѣе быть не можетъ, если бы подъ Духомъ св. стали разумѣть олицетворенныя дарованія духовныя. Но такъ, какъ здѣсь говорится о дарахъ внѣшнихъ, раздаваемыхъ на служеніе цѣлой церкви,

то не разумѣется ли подъ Духомъ расположеніе того, чрезъ кого раздаются другимъ дарованія духовныя? И того нѣтъ въ настоящемъ случаѣ. Напротивъ а) говоря о дарованіяхъ, апостолъ говоритъ не объ однихъ дарованіяхъ внѣшнихъ, но и о томъ внутреннемъ расположеніи, которое необходимо для каждаго и которое возбуждается тѣмъ же дѣятелемъ—Духомъ св.: *никтоже можетъ рещи Господа Іисуса* (Іисуса Господомъ), *точію Духомъ святымъ* (ст. 3). *Единѣмъ Духомъ мы вси во едино тѣло крестихомся* (ст. 13); б) Духъ св. поставляется здѣсь дѣйствующимъ наравнѣ и вмѣстѣ съ такими лицами, каковъ Единъ Господь Сынъ Божій, Единъ Богъ-Отецъ (ст. 5. 6).

Итакъ Духъ св. по ученію откровенія есть Лице самостоятельное и отдѣльное отъ Бога Отца и отъ Бога Сына.

§ 55. *Происхожденіе вопроса о личныхъ свойствахъ Отца и Сына и св. Духа.*

Самымъ твердымъ основаніемъ личнаго бытія Отца и Сына и св. Духа должны служить для насъ личныя дѣйствія или качества, коими опредѣляется образъ личнаго бытія того или другаго лица Божественнаго. А потому если Отецъ, Сынъ, Духъ св. дѣйствительно суть лица Божественныя и различныя между собою: то естественно спросить, въ чемъ состоитъ отличительный характеръ каждаго изъ сихъ лицъ [17].

---

[17] Чтобы не смѣшивать, во вредъ истинѣ, двухъ различныхъ предметовъ, вопросъ о личныхъ качествахъ не надобно выражать въ такомъ видѣ: въ какомъ отношеніи напр. Духъ св. къ природѣ Бога Отца и Сына? Въ этомъ послѣднемъ случаѣ вопросъ означаетъ тоже, что въ какомъ отношеніи Духъ св. къ природѣ Божественной—Единосущенъ ли Онъ Отцу и Сыну? Но иное дѣло отношеніе Духа св. къ природѣ Божественной, и совсѣмъ иное отношеніе Его къ лицу Отца и Сына.

Чѣмъ глубже исходить долженъ умъ сотворенный въ тайны Божества: тѣмъ, какъ естественно, менѣе признаковъ Онъ можетъ различать въ непостижимомъ для него божествѣ, а потому тѣмъ тѣснѣе должна становиться область знанія его о Божествѣ. Откровеніе показало намъ въ ясныхъ чертахъ доступное для знанія вѣры въ Троичномъ Божествѣ, показало Божество Отца и Сына и св. Духа, различило въ Отцѣ и Сынѣ и св. Духѣ лица самостоятельныя. Неудивительно, если послѣ сего откровеніе не болѣе, какъ кратко скажетъ о самыхъ личныхъ свойствахъ Отца и Сына и св. Духа. Но потому-то самому и надобно съ полнымъ вниманіемъ разсматривать и въ точномъ видѣ удерживать краткіе отвѣты откровеннаго ученія о высокомъ предметѣ.

§ 56. *О личномъ свойствѣ Бога Духа святаго.*

Въ чемъ состоитъ личное свойство Бога Духа святаго?

Егда же пріидетъ Утѣшитель, Его же послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуетъ о Мнѣ (Іоан. 15, 26). Такъ говорилъ Спаситель ученикамъ своимъ предъ отшествіемъ своимъ на небо. Всѣ согласны, что въ этихъ словахъ содержится ученіе о личномъ свойствѣ Духа святаго, и всѣ согласны, что въ этихъ только словахъ буквально говорится о происхожденіи Духа св. отъ Отца,—какъ о свойствѣ личномъ. Въ сихъ словахъ кромѣ главной мысли, (т. е. той, что Духъ, будетъ свидѣтельствовать о Сынѣ) заключаются двѣ слѣдующія мысли: а) *Духъ истины* будетъ посланъ Іисусомъ Христомъ къ апостоламъ и б) *Духъ истины* отъ Отца исходитъ *Духъ истины* исходитъ и Духъ посылается—состоянія духа совершенно различныя: но съ этимъ не всѣ согласны, а думаютъ,

что это одно и тоже состояніе, т. е. исхожденіе Духа [18]. Несправедливость сего послѣдняго объясненія видна а) изъ того, что самое различіе временъ—*Его же послю вамъ, исходитъ*—показываютъ, что здѣсь описываются совсѣмъ не одно и тоже состояніе Духа. *Исходитъ*—эта форма глагола очень точно выражаетъ состояніе вѣчное, непзмѣняемое; подобно говоритъ о Себѣ Сынъ Божій: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 58). Но если говоритъ Сынъ Божій о Духѣ святомъ: *послю вамъ;* то, какъ показываетъ форма глагола, говоритъ о временномъ посланіи. Тоже самое посольство Спаситель не разъ обозначалъ въ будущемъ времени, свидѣтельствуя объ Отцѣ: *иного Утѣшителя дастъ вамъ* (Іоан. 14, 16), *Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое* (—26), и о самомъ Себѣ: *Его же Азъ послю вамъ отъ Отца* (15, 26). б) Свойство вводной мысли, которая всегда заключаетъ въ себѣ что-нибудь отличное отъ мыслей, раздѣляемыхъ ею, также показываетъ, что словомъ: *исходитъ* выражается не тоже что словомъ: *послю*. И напротивъ в) если бы словомъ: *послю*—показывалось тоже, что словомъ: *исходитъ;* то изъ того вышло бы тождесловіе—*Азъ послю вамъ отъ Отца, иже отъ Отца посылается*, тождесловіе тѣмъ болѣе странное, что предъидущія слова и безъ того уже усплены; г) если Духъ св. посылается отъ Сына; то это по одинаковости Божественнаго естества и по порядку участія

---

[18] Въ новѣйшее время римскіе богословы, каковъ *Клее* (Katholische dogmatik, Mainz 1835. B. 2 s. 182—185), не такъ отважно, какъ древніе, искажаютъ тексты св. писанія въ пользу предразсудочнаго мнѣнія объ исхожденіи Духа св. и отъ Сына Однако езуитъ *Перроне* (Prælect. dogmat. læl. 2 Lovan. 1839) является такимъ же фанатическимъ защитникомъ римскаго лжедогмата, какимъ былъ езуитъ *Беллярминъ* (Lib. 2 de Christo, c. 27) Мы будемъ имѣть въ виду преимущественно толкованія *Перроне* за исключеніемъ тѣхъ изъ нихъ, которыя состоятъ изъ діалектическихъ тонкостей, не достойныхъ ни ума, ни совѣсти христіанскаго богослова

въ возстановленіи падшаго человѣка; по тѣмъ же причинамъ читается въ писаніи, что и Сынъ посылается Духомъ св. (Исх. 61, 1. 48, 16. Лук. 14, 18), тогда какъ предвѣчное рожденіе Сына усвояется исключительно Отцу и нигдѣ Духу св. и слѣд. посланіе одного лица отъ другаго вовсе не предполагаетъ происхожденія одного лица отъ другаго. д) Наконецъ если бы въ приведенныхъ словахъ Спасителя заключалась мысль объ исхожденіи Духа св. отъ Отца и Сына: то Онъ сказалъ бы о св. Духѣ, *иже отъ Насъ исходитъ*, или: *отъ Отца и Меня исходитъ*. Этому тѣмъ болѣе надлежало быть, что Спаситель, утѣшая учениковъ обѣщаніемъ ниспослать св. Духа, тутъ же приписываетъ это ниспосланіе какъ Себѣ, такъ и Отцу (Іоан. 15, 26. 14, 26), и что Онъ въ другомъ случаѣ выражается такъ: *Азъ и Отецъ—едино есма*. Итакъ по точнымъ словамъ Спасителя Духъ св. исходитъ отъ Отца, но посылается отъ Отца и Сына; первое есть непзмѣнное, личное свойство Духа св. послѣднее—состояніе случайное, подобное состоянію творчества.

Спаситель говоритъ о св. Духѣ: *Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ: вся, елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 14. 15). Здѣсь подъ словомъ *отъ Моего* нѣкоторые разумѣютъ личное бытіе Сына, и въ словахъ: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, видятъ ту мысль, что все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ и Сыну;—а потому дѣлаютъ такое заключеніе, что Духъ св. исходитъ отъ Отца и Сына. Но 1) слова: *отъ Моего пріиметъ*—ни какъ незначатъ: отъ Моей личности происходитъ. Послику а) Спаситель не сказалъ: *отъ Меня пріиметъ*, а *отъ Моего*. Слѣд. не разумѣлъ личности Своей, какъ разумѣлъ личность Отца, когда сказалъ: *иже отъ Отца исходитъ*. б) Говоря о вѣчномъ происхожденіи св. Духа, Спаситель не могъ ска-

зать: *возметъ;* иначе значило бы, что св. Духъ до того времени не исходилъ, не существовалъ; а нельзя допустить, что глаголомъ: *пріиметъ*, выражается настоящее положеніе, какъ по прямому значенію формы глагола, такъ по связи его съ другими глаголами: *прославитъ возвѣститъ*. в) Слово λαμβανειν означаетъ принимать наставленія (1 Кор. 11, 23. Ап. 3, 3. 1 Сол. 2, 13). Отселѣ естественный смыслъ словъ Спасителя есть слѣдующій: «Онъ прославитъ Меня, поелику изъ Моихъ сокровищъ пріиметъ наставленія.... изъ Моихъ сокровищъ пріиметъ наставленія и возвѣститъ о нихъ вамъ». 2) *Вся елика имать Отецъ Моя суть:* слова эти такъ же не заключаютъ въ себѣ той мысли, какую хотятъ видѣть въ нихъ нѣкоторые: ибо а) въ писаніи не рѣдко словомъ *все* выражается все, заключающееся въ извѣстномъ порядкѣ предметовъ; б) по ученію писанія, Богу Отцу принадлежитъ личное свойство, котораго не имѣетъ Сынъ, и потому не все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ Сынъ: а если имѣетъ все, то это не простирается на личныя свойства; в) по связи рѣчи видно, что Іисусъ Христосъ говоритъ о дѣлѣ спасенія людей; равно и совершенно подобное мѣсто (Іоан. 5, 9.) по связи рѣчи показываетъ, что дѣла, которыя Сынъ творитъ подобно Отцу, не заключаютъ въ себѣ вѣчнаго исхожденія Духа св. г) Такимъ образомъ вѣрный смыслъ словъ Спасителя есть слѣдующій: «все, что имѣетъ Отецъ, (относительно дѣлъ спасенія человѣческаго), есть Мое» [19].

Въ писаніи Духъ св. иногда называется Духомъ Христовымъ, Духомъ Сына: но это не потому, что Духъ проис-

[19] Замѣтимъ, что такъ объясняютъ нынѣ слова Спасителя не только всѣ протестантскіе толкователи, напр *Лянге* (comment evang. Ioan t. 3. Amstelod 1726), *Нессельтъ* (Opus. fasc 2 p. 53. Halæ 1787), *Толукъ* (comment ub. evang Iohan 1835 Hamb.), *Люкке* (comm. uber die schriften Iohannis, Bonna 1820), *Кипель* (comm. in Iohan. Lips. 1825), но и нѣкоторые римскіе толкователи писанія,—напр *Мальдонатъ*

ходитъ отъ Сына; а потому, что дары Духа св. пріобрѣтены для людей цѣною крови Христовой, и еще потому, что Духъ св. по своимъ качествамъ совершенно одинаковъ съ Духомъ Христовымъ (Рим. 8, 6. 1 Сол. 8, 1. 10. Гал. 4, 6. 4 Цар. 2, 15. Филип. 1, 19).

Странно поступаютъ, когда въ увѣреніе о вѣчномъ происхожденіи Духа святаго отъ Сына обращаются къ словамъ: *и сія рекъ* (Христосъ) *дуну и глагола имъ: пріимите Духъ святъ* (Іоан. 20, 22). Ибо послѣ сего можно доказывать, что Духъ св. происходитъ и отъ апостоловъ, такъ какъ и апостолы низводили Духа святаго (Дѣян. 8, 18).

§ 57. *О личномъ свойствѣ Бога Сына и Бога Отца.*

Слѣдуя писанію отличіемъ Сына Божія должны мы признать то, что Онъ не раждая, и не изводя отъ Себя лица божественнаго, раждается отъ Бога Отца. Ученіе писанія объ отношеніи Сына Божія къ Духу св. мы уже видѣли (§ 53). Объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу ясно говоритъ самое наименованіе Сына. Если о Богѣ Отцѣ говорится, что есть у Него Сынъ по божеству: то нельзя объяснить сего иначе, какъ такъ, что *сыновство*, рожденность есть отличительная черта Сына Божія по отношенію къ Отцу; иначе пусть слова: рожденіе, сыновство, прилагаютъ человѣческое понятіе къ божеству: но а) онѣ—не собственныя, а только заставляютъ разумѣть здѣсь сверхъестественное; б) онѣ—необходимыя, какъ необходимы слова о духовной природѣ, взятыя съ природы вещественной; какъ въ послѣднемъ случаѣ два предмета сходные по внутренней природѣ, и потому подходящіе подъ одинъ родъ, но не видъ, называются однимъ именемъ: подобно и здѣсь общимъ понятіемъ для рожденія служитъ *сообщеніе сущности*, только въ рожденіи

человѣческомъ сообщается сущность *одного и тогоже вида*, тогда какъ говоря о божественномъ рожденіи Сына разумѣемъ сообщеніе *одной и той же сущности по числу*. Итакъ надлежитъ здѣсь дознать только то: разумѣетъ ли Слово Божіе, когда говоритъ о Сынѣ Божіемъ, о Сынѣ Отца, о Словѣ Отца, сыновство по божеству, или же не выражается ли тѣмъ только нравственное отношеніе Отца къ Сыну, какъ называются и люди сынами Божіими [20]?

Если разумѣется первое: то рожденіе Сына Отцемъ служитъ выраженіемъ естественнаго отношенія Сына Божія къ Отцу, или что тоже есть личное качество Сына.

Что же видимъ въ писаніи?

Что Сынъ Божій—Слово, по ученію св. писанія, есть истинный Богъ, въ томъ увѣрились мы подробнымъ разсмотрѣніемъ ученія писанія (§ 47—49). Здѣсь же въ предотвращеніе недоумѣній разсмотримъ: дѣйствительно ли тамъ, гдѣ говорится о Сынѣ Божіемъ, рожденіе Его Отцемъ представляется рожденіемъ по божеству?

а) Слово—Сынъ Божій называется въ писаніи μονογενὴς Υἱὸς Θεοῦ, ἴδιος Υἱὸς Θεοῦ (Іоан. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 5, 13. Рим. 8, 32), а эти наименованія сами по себѣ показываютъ, что Сынъ Божій рожденъ отъ Бога Отца, а не усвоенъ только Имъ. Ибо аа) μονογενης (изъ μονος и γενος, γιγνομαι) собственно означаютъ Того, Который только одинъ родился у Отца;—таково собственное значеніе слова Единородный и на

[20] Именемъ сына Божія или сыновъ Божіихъ называются въ писаніи нѣкоторые и въ несобственномъ смыслѣ. И именно или а) потому такъ называются, что они сотворены благимъ Богомъ, одарены отъ Него высокими дарами любви Его Іов. 1, 6. 2, 1. 38, 7 Луки 3, 38, 20. 36, или б) посланные въ правителей земли облекаются особенными правами и дарами Божіими Пс 81, 6, 2 Цар 7, 14. Ис. 4, 22. Втор 14, 1. Исх 43, 6, или в) въ смыслѣ духовнаго рожденія или возрожденія, поелику возраждаются отъ Бога силою Его 1 Петр. 1, 23, силою Духа Божія Рим. 8, 14.

языкѣ священномъ. *Якоже приближишася ко вратомъ града, и се изношаху умерша, сына единородна матери своей* (Лук. 7, 12. 8, 42. Евр. 11, 11. Пс. 3, 15) [21]. бб) Ἰδιος υἱός противополагается ἀλλοτρίῳ υἱῷ, ἴδιος πατὴρ ἀλλοτρίῳ πατρί; почему у апостола ἴδιος υἱός Θεῦ отличается отъ сыновъ Божіихъ, прославляемыхъ Богомъ (Рим. 8, 14. 15), также какъ ἴδιον Πάτερα λέγειν Θεὸν называть Бога Отцемъ значитъ тоже, что называть себя равнымъ Богу (Іоан. 5, 18).

б) Ап. Іоаннъ называя Слово единороднымъ Сыномъ Отца, говоритъ о томъ же Словѣ: *въ началѣ бѣ, вся тѣмъ быша* (Іоан. 1, 3). Онъ какъ вѣчный, какъ Творецъ, а не твореніе, не можетъ быть въ такомъ отношеніи къ божеству, чтобы оно принадлежало Ему только въ несобственномъ смыслѣ: напротивъ по своимъ качествамъ Онъ есть Сынъ Божій, рожденный Богомъ Отцемъ отъ вѣчности.

в) Сынъ Божій называется πρωτότοκος πάσης κτήσεως (Кол. 1, 5); этими словами, какъ уже видѣли (§ 46), Онъ исключается изъ числа тварей и представляется рождаемымъ отъ вѣчности.

Наконецъ г) Самъ Сынъ Божій говоритъ о Себѣ, что Онъ пріялъ отъ Отца жизнь, но жизнь самобытную (Іоан. 5, 26) и слѣд. не сотворенъ, а только рожденъ какъ Сынъ [22].

---

[21] Исаакъ былъ единородный сынъ у Сарры. Но такъ какъ единородный сынъ есть сынъ самый любезный для родителей· то по сей причинѣ евр. имя единороднаго iachid у LXX иногда замѣняется словомъ ἀγαπητός. Въ этомъ-то значеніи Исаакъ названъ у LXX возлюбленнымъ сыномъ Быт. 22, 2. Слѣд. собственнымъ значеніемъ слова μονογενης и ben iachid всегда остается значеніе единороднаго сына, а по отношенію къ Сыну Божію значеніе Сына рожденнаго вѣчнымъ Отцемъ единственнымъ образомъ.

[22] Все что доселѣ сказано о Сынѣ Божіемъ, служитъ опроверженіемъ той мысли, что будто имя Сына Божія по отношенію къ І. Христу заключаетъ въ себѣ мысль только о Его должности; послѣднее объясненіе основываютъ на томъ, что будто іудеи съ именемъ Сына Божія соединяли понятіе только о Мессіи или славномъ Царѣ. (*Кинель* comm. ad evang *Вешейдеръ*

Итакъ рожденность есть отличительное свойство Сына Божія.

Имя Бога Отца, когда имъ выражается не отношеніе Бога къ твари, (какъ у Лук. 6, 36. Мал. 1, 6), а отношеніе Бога Отца къ божеств. лицамъ—Сыну и Духу св., нигдѣ въ св. писаніи не изображается въ такомъ видѣ, чтобы говорено было, что Отецъ или раждается или исходитъ отъ кого нибудь; напротивъ ясно говорится, что Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ (Іоан. 5, 26). Посему къ личному свойству Бога Отца по справедливости должно отнести, что Онъ ни отъ кого не раждается, ни отъ кого не исходитъ. Въ св. писаніи ясно говорится, что Богъ Отецъ есть Отецъ единороднаго Сына и что отъ Него исходитъ Духъ святый (Іоан. 15, 26). Посему отличіемъ Бога Отца должно еще признать и то, что Онъ раждаетъ Сына и изводитъ изъ Себя Духа святаго.

§ 58. *О единосущіи лицъ Божественныхъ.*

Если же Отецъ, Сынъ и св. Духъ суть лица раздѣльныя между собою: то различіе между ними простирается ли до различія самой сущности ихъ? или Они, будучи лицами божественными, по сущности составляютъ одного, а не три Бога?

---

inst. theol. 6, 175. 197). Въ опроверженіе сего объясненія прибавимъ еще, что аа) историческихъ доказательствъ нѣтъ на то, что іудеи съ именемъ Сына Божія во всякомъ случаѣ соединяли не болѣе, какъ понятіе о славномъ Царѣ Мессіи, напротивъ видимъ, что они исповѣдуя Іисуса Христомъ, въ тоже время называли Его Сыномъ Божіимъ, т. е прилагали къ Нему два названія, какъ различныя по смыслу,—тогда какъ въ другое время они же именовали Іисуса только Христомъ Іоан. 4, 42. 7, 47. бб) Какъ бы то ни было, вовсе несправедливо изъяснять ученіе Іисуса Христа и Его апостоловъ о Сынѣ Божіемъ только изъ мнѣній народа, а не изъ слова Божія.

Извѣстно, какъ часто предписывается въ в. завѣтѣ вѣра во единаго Бога (Ис. 20, 1—3. Втор. 4, 19—39. 32, 39. Пс. 17, 32. Исх. 44, 6). Извѣстно также, что между ученіемъ в. и н. завѣта нѣтъ и не можетъ быть никакого противорѣчія. Если же въ ученіи н. завѣта ясно различаются три лица божественныя: то надобно принять за несомнѣнное, что сія троичность лицъ не нарушаетъ единства сущности Божіей, и это тѣмъ болѣе, что и въ новомъ завѣтѣ прямо подтверждается вѣра въ единаго Бога (Мар. 12, 29. Іоан. 17, 3. Дѣян. 14, 15—18. 17, 22—32).

Въ н. завѣтѣ предложено и прямое ученіе о единосущіи Сына Божія со Отцемъ. Самъ Сынъ Божій говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30). Въ этихъ словахъ говорится, какъ показываетъ связь рѣчи, не о согласіи воли Сына съ волею Отца, но о единствѣ естества. Онѣ служатъ подтвержденіемъ мысли, что изъ рукъ Сына никто не отниметъ овецъ Его, или что тоже, утверждаютъ вѣру въ могущество Сына равное могуществу Отца: а могли ли онѣ доказывать всемогущество Сына, если бы показывали только нравственное сходство со Отцемъ? Нѣтъ. Іудеи поняли эти слова такъ, что Іисусъ творитъ Себя равнымъ Богу. И учитель истины не отвергнулъ такого объясненія словъ Его, напротивъ подтвердилъ справедливость онаго (ст. 32. 33).

Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ: *видѣвый Мене, видѣ Отца. Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть* (Іоан, 14, 9. 10). Послѣднимъ словамъ надобно бы сдѣлать самое странное насиліе, если бы объяснять ихъ только о нравственномъ единствѣ Сына съ Отцемъ, а первыя могъ бы Спаситель приложить къ каждому пророку, если бы говорилъ не объ отраженіи всей сущности Отца въ Сынѣ.

Наконецъ о единосущіи Сына съ Отцемъ самымъ яснымъ образомъ говоритъ апостолъ Іоаннъ, когда пишетъ, что

Слово существуетъ отъ вѣчности, существуетъ у Бога и есть Богъ (Іоан. 1, 1).

О единосущіи Духа святаго съ Богомъ истиннымъ весьма ясно говоритъ апостолъ Павелъ, когда представляетъ намъ Духа святаго въ такомъ же отношеніи къ Богу, въ какомъ духъ человѣческій къ человѣку (1 Кор. 11, 11).

II.

ИЗЛОЖЕНІЕ ДОГМАТА О СВ. ТРОИЦѢ ВЪ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ.

§ 59. *Нужда разсмотрѣть исторію изложенія догмата и раздѣленіе исторіи.*

Церковь Христова вѣрно хранитъ тайны, открываемыя свыше; а при уразумѣніи тайны Троичнаго божества особенно нужно знать, какъ церковь объясняла сію тайну. Съ одной стороны чѣмъ важнѣе тайна, тѣмъ болѣе нужно вниманіе къ ученію церкви о тайнѣ, дабы иначе оставаясь только при своемъ разумѣніи св. писанія не подвергнуться ошибкамъ относительно важнѣйшей тайны; съ другой—исторія догмата о св. Троицѣ покажетъ, что церковь, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ, всегда понимала сей догматъ одинаково; и новыя мнѣнія несогласныхъ съ ея исповѣданіемъ—вовсе не новыя, и давно осуждены церковію, еще въ первыя времена.

Церковное изложеніе догмата о св. Троицѣ раздѣляется на три періода: въ 1) заключается изложеніе догмата до появленія Арія и перваго вселенскаго собора; во 2) со времени Арія до Социна; въ 3) съ Социна до новѣйшихъ временъ.

§ 60. *Періодъ первый.*

Ученія несообразныя съ ученіемъ церкви.

До времени перваго вселенскаго собора три мнѣнія были въ церкви, которыя, не согласно съ общимъ ученіемъ церкви, излагали догматъ о св. Троицѣ.

Одни, слѣдуя грубымъ понятіямъ іудейства о Мессіи—какъ человѣкѣ—царѣ—хотѣли только остаться при вѣрѣ въ единаго Бога и не различали въ божествѣ никакихъ лицъ. Таковы были въ 1 вѣкѣ: эвіонеи, назареи, керинѳъ; таковы были во 2 вѣкѣ Ѳеодотъ и Артемонъ.

Другіе, увлекаясь восточною философіею, признавали Іисуса Христа и Духа святаго за истеченія божества—низшія, нежели каковъ самъ Богъ; таковы были разнаго рода гностики—Валентинъ, Карпократъ, и Сатурнинъ.

Иные три лица божественныя признавали только за разныя явленія (modi) одного и того же Бога (модалисты). Таковы были во 2 вѣкѣ Праксей, въ 3 Ноэтъ, Бериллъ, Савеллій и Павелъ Самосатскій.

§ 61. *Общественное ученіе церкви.*

Не таково было ученіе церкви о св. Троицѣ. Общественное ученіе церкви признавало въ божествѣ три лица и Бога единаго. Такое мнѣніе выражалось а) при совершеніи крещенія; ибо всегда крестили во имя Отца и Сына и св. Духа,—и дабы, какъ говоритъ Тертулліанъ, яснѣе выразить исповѣданіе св. Троицы—трижди погружали крещаемаго въ водѣ.

б) Въ символахъ вѣры, какіе читаемъ у Иринея [23], у Тертулліана [24], у Оригена [25]. Въ символѣ св. Григорія не только читается имя св. Троицы, но со всею точностію опре дѣляются даже отношенія лицъ божественныхъ: «единъ Богъ, —Отецъ Слова живаго, премудрости самосущей, единъ Господь—Богъ отъ Бога—образъ и выраженіе божества—и единъ св. Духъ, отъ Бога происходящій и чрезъ Сына явившійся, т. е. людямъ. Нѣтъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни привходящаго».

в) Славослова истиннаго Бога, древніе христіане славословили Отца и Сына и св. Духа. Древность такого славословія св. Василій великій доказываетъ словами Климента римскаго, Иринея и Климента александрійскаго [26]. И вообще

---

[23] Adv. hæres 1, 10 p. 46. 3, 4. p. 118. 4, 20. p. 317.

[24] Въ символѣ Тертулліана читаемъ: «вѣруемъ во единаго Бога, съ тою особенностію, что у единаго Бога есть Сынъ—Слово Его, изъ Него изшедшее и безъ него *ничтоже бысть*». О духѣ святомъ сказано: «вѣруемъ, что сей Сынъ по обѣтованію Своему послалъ отъ Отца Духа святаго, утѣшителя, освятителя вѣры». О древности сей вѣры Тертулліанъ говорилъ: «сіе правило съ самаго начала евангелія распространилось прежде всѣхъ еретиковъ». (De virg. 1. c. 36 de præsc c 36. p. 13.

[25] In. Math. t. 3. p. 852. Prolog. ad libr. de princip.

[26] О св. Духѣ гл. 26. 27. и 7. Замѣчательна разность, какую допускала церковь въ славословіи св Троицы. Въ самое древнее время говорили «слава Отцу *чрезъ* (διὰ) Сына во (ἐν) св. Духѣ»; говорили и такъ: «слава Отцу съ (σὺν) Сыномъ и св. Духомъ».—Въ томъ и другомъ случаѣ удерживалась мысль о единосущіи, но въ первомъ случаѣ имѣли въ виду и ученіе о спасеніи людей. Позднѣе, когда савелліане хотѣли толковать въ свою пользу выраженія: διὰ и ἐν, церковь стала употреблять преимущественно вторую форму славословія (Василій в. гл. 25. § 51. Филосторгій Н. Е. 3. 13). Аріане послѣдовали савелліанамъ. «Оставивъ, пишетъ Θеодоритъ (Н. Е. 4, 1), уставы славословія, которые преданы изъ начала самовидцами и слугами Слова, Арій ввелъ другой уставъ, научилъ прельщенныхъ имъ славословить Отца чрезъ Сына во св. Духѣ. Тогда св. Флавіанъ еписк. ант. установилъ, чтобы пѣли во время богослуженія: «слава Отцу и Сыну и св. Духу» (сл. Филосторгія Н. Е. 3, 13). На возраженіе евноміанъ выраженіе

при общественномъ богослуженіи возносили благоговѣйныя сердца къ Богу Отцу, Сыну и святому Духу. Святый Іустинъ, говоря язычнику о христіанскомъ богослуженіи, пишетъ: «Отца и Того, Кто пришелъ отъ Него—Сына и Духа пророческаго чтимъ и обожаемъ» [27]. Одинъ древнѣйшій писатель въ концѣ втораго вѣка говорилъ: «сколько еще въ началѣ написано вѣрными псалмовъ и пѣсней, въ коихъ богословски воспѣвается Слово Божіе—Христосъ» [28].

г) Мученики, давая отчетъ въ вѣрѣ врагамъ своимъ, вслухъ исповѣдывали вѣру церкви—вѣру во св. Троицу; ихъ исповѣданіе записываемо было свидѣтелями и очевидцами. «Покланяюсь, говоритъ св. Евплъ—(около 304), Отцу и Сыну и св. Духу; покланяюсь св. Троицѣ, кромѣ которой нѣтъ Бога» [29].

Во всѣхъ сихъ потокахъ ученія церковнаго о св. Троицѣ видимъ чистыя струи откровенной истины; струи эти не

σὺν не употребляется въ писаніи, св. Василій в. отвѣчалъ, что оно употребляется по смыслу и частями (гл. 25. § 59) и оправдывается преданіемъ (гл. 27. § 67. 29 § 71. Сл. Евѳимія Зигабена Panopl. 2. tit. 12. 29). Отселѣ получаемъ мы еще тотъ спасительный урокъ, что въ употребленіи церковныхъ словословій, пѣсней и пр. должны мы слѣдовать церкви, которая измѣняетъ или не измѣняетъ ихъ по точному знанію нуждъ времени.

[27] Apolog. 1. c. 13.

[28] Evseb. 5, 28. Превосходная вечерняя пѣснь: *Свѣте тихій*, извѣстная до нынѣ, принадлежитъ 2-му или 3-му вѣку. О ней Василій в.

[29] «Исповѣдую, говоритъ св. Епиподъ (около 178), Христа со Отцемъ и св. Духомъ, какъ Бога истиннаго». Исповѣданіе св. Поликарпа ученика апостольскаго—въ посл. Смирн. церкви о его мучен. § 14. 22. «Господа Христа исповѣдую, единственнаго Сына всевышняго единственнаго Отца, исповѣдую, что Онъ только со Отцемъ и св. духомъ есть единый Богъ», говоритъ св. Викентій (304 г Pass. S. Vincen. § 5). «Господи Іисусе Христе... Тебѣ приношу жертву мою, который со Отцемъ и св. Духомъ живешь и царствуешь, Боже во вѣки вѣковъ»: такъ исповѣдуетъ св. Афра 304 г. Pass. S. Afrœ § 3. См. у *Руинарта* Acta Martyrum sincera, Avgustœ Vindel 1812. P. 1. p. 162. P. 2. p. 343. 340. P. 3. p. 77.

обильны; по тому надлежало быть по свойству общественнаго ученія, предлагаемаго для простой вѣры.

§ 62. *Ученіе отцевъ церкви: а) мужей апостольскихъ.*

Представители церкви излагаютъ ученіе церкви о св. Троицѣ въ чертахъ подробныхъ; того требовало отъ нихъ ихъ званіе. Впрочемъ и у нихъ не у всѣхъ въ одинаковой полнотѣ и точности излагается сіе ученіе. Истина Божія, являясь между людьми не съ одинаковыми внѣшними обстоятельствами и подъ вліяніемъ различныхъ направленій духа человѣческаго, являлась не всегда въ одномъ опредѣленномъ видѣ по отношенію къ внѣшнимъ выраженіямъ.

Въ вѣкѣ учениковъ апостольскихъ нужно было излагать догматъ о св. Троицѣ только съ той его стороны, которою онъ состоитъ въ тѣснѣйшей связи съ дѣломъ спасенія людей. Тогда обращали преимущественное вниманіе на нужду въ Спасителѣ, на нужду въ перемѣнѣ всей жизни, кратко говорили о высшей природѣ Посланника Божія; а о тайнѣ Троичнаго божества или упоминали мимоходомъ, или совсѣмъ умалчивали. Такихъ людей, которые бы заставляли учителя церкви обращать вниманіе на высокую сію тайну, тогда еще не много было. Потому-то въ писаніяхъ Климента римскаго, Варнавы [30], *Эрмы* [31], *Игнатія*, *Поликарпа* [32], не видимъ

---

[30] Посланіе Варнавы писано съ тѣмъ, чтобы читатели укрѣпились въ вѣрѣ въ обѣщаннаго Искупителя (§ 1). Сообразно съ тѣмъ доказывается здѣсь величіе Искупителя; говорится, что одинъ Сынъ Божій могъ искупить насъ, что въ Немъ все и все для Него (§ 12), что Онъ Владыка всей земли, и Ему Богъ прежде созданія вѣка сказалъ: сотворимъ человѣка по образу нашему (Исх. 5), что Моисей принялъ только законъ, а для насъ Самъ Господь явился во плоти, Самъ далъ законъ внутренній (§ 14). Сердце наше есть храмъ Его—Господа Бога (§ 16). О Духѣ свят. разъ сказано: προεπε το Πνευμα Κυριυ § 6.

подробнаго изложенія догмата о св. Троицѣ, хотя и есть краткія, достаточно ясныя изрѣченія о Троичности лицъ въ божествѣ.

Св. *Климентъ* говоритъ объ Искупителѣ словами апостола (Евр. 1, 2—5), что Онъ есть сіяніе величія Божія, что Онъ выше ангеловъ (36). но скрылъ величіе въ образѣ раба (4, 16. Фил. 3, 4), называетъ Его Господомъ (Κύριος), а страданія Его страданіями Божіими (§ 2. 39), обращается къ Сыну и св. Духу, какъ къ раздаятелямъ благодати (§ 20, 45. 46. 59) и говоритъ: «не единъ ли у насъ Богъ, и не единъ ли Христосъ, и не единъ ли Духъ благодати изліянный на насъ» (§ 46)? Климентъ пишетъ посланіе о томъ, что вѣрою, а не дѣлами можемъ мы оправдаться (§ 32—37).

Ученикъ ап. Іоанна св. *Игнатій* опровергалъ *Керинѳа* и *эвіонеевъ* и слѣд. училъ божеству. Онъ называлъ Сына Божія Богомъ—ὁ Θεὸς, ἐν ἀνθρώπω Θεός (Рим. 11. 6. Еф. 7. 18. 19), усвоялъ Ему вѣчность, всевѣдѣніе, вседѣйствіе [33]; упоминалъ въ посланіяхъ своихъ о трехъ лицахъ божества,

---

[31] Книга пастырь (Эрмы) говоритъ, что Сынъ Божій древнѣе всякой твари, что Онъ участвовалъ въ совѣтѣ Отца Своего при сотвореніи міра». (Lib. 2 Sim. 9, 12). Всякое твореніе Божіе поддерживается Сыномъ Божіимъ (14) Духъ св представляется здѣсь какъ просвѣтитель душъ и насадитель новой жизни Lib. II. Sim. IX — XI). «Тѣ, которые повѣрили Богу чрезъ Сына Его, облеклись въ Духа, или пріяли Духа (Lib. III. Sim. IX). Два раза *Эрмъ* (Sim. 5 a 2. Semit. 9 c. 1) и разъ *Климентъ* (въ 2 посл. § 8) словомъ πνεῦμα называетъ божественное въ Іисусѣ Христѣ. Пастырь училъ, какъ внутренняя жизнь начинается въ насъ и какъ обнаруживается въ дѣлахъ.

[32] Св. *Поликарпъ* проситъ для филиппійцевъ благодати у Сына Божія и Отца и предъ смертію молится: за все хвалю Тебя, благословляю Тебя чрезъ вѣчнаго Архіерея І. Хр. возлюбленнаго Сына Твоего, съ которымъ Тебѣ во св. Духѣ слава и нынѣ и во вѣки вѣковъ (Evseb. IV, 15).

[33] Св. *Игнатій* писалъ, что Сынъ прежде вѣкъ былъ у Отца (Magn. 6), что единъ есть Богъ и Сынъ Его есть Слово вѣчное (Мат. 8), сей Сынъ все оживляетъ (mag. p. 35) и отъ Него ничто не сокрыто (Еф. 2 p. 26. 7).

но только по отношеніямъ ихъ къ церкви Христовой. «Вы, говоритъ Онъ вѣрнымъ, камни въ храмѣ Отца, вознесенные на высоту Іисусомъ Христомъ и устрояемые Духомъ святымъ» (Еф. 2, 9). Будьте тверды въ ученіи Христовомъ и апостольскомъ, дабы быть успѣшными въ дѣлахъ своихъ по душѣ и тѣлу, вѣрою и любовію, въ Сынѣ, Отцѣ и Духѣ (Магнез. 11. 10 [34].

§ 63. *б) Во второмъ и третьемъ вѣкѣ: ученіе св. Иринея и подобныхъ ему.*

Во второмъ и третьемъ вѣкѣ ереси размножались: упорство іудеевъ, дерзкіе насмѣшливые вопросы язычниковъ приняли видъ наступательной брани; пытливая мысль, получивши отвѣтъ на вопросы о нуждѣ Искупителя, пожелала узнать и отношенія сего Сына къ Отцу, спрашивала, кто такой Духъ св.? Возможные отвѣты заключались въ Словѣ Божіемъ. Отцы церкви къ нему и обратились: но не всѣ одинаково пользовались словомъ Божіимъ. Одни въ изъясненіе догмата св. Троицы съ особенною точностію хотѣли держаться словъ писанія и древняго ученія церковнаго; другіе желали соединять простоту вѣры съ законнымъ углубленіемъ разума въ предметъ вѣры.

---

[34] Когда онъ говоритъ. «Слово отъ единаго Отца исходитъ, въ Немъ единомъ существуетъ и къ Нему единому возвращается» (Мат. р. 34). то послѣднія слова и сами по себѣ показываютъ, что онъ отличаетъ Слово отъ Отца, и, кромѣ того, онъ говоритъ противъ Керинѳа, называвшаго Христа Сыномъ высшаго Духа, а Іисуса сыномъ Маріи и сл слова его показываютъ только единосущность Слова съ Отцемъ.

Къ первымъ относятся *Иринеи*, пресвитеръ *Кай*[35], отцы антіохійскаго собора [36].

Дерзость гностиковъ заставила не довѣрять правамъ и силѣ разума. Св. *Иринеи* осуждалъ тѣхъ, которые думали видѣть таинственное рожденіе Сына Божія въ образѣ происхожденія слова человѣческаго (Lib. 5. c. 1—3. Lib. 11. cr. 13. n. 6 — 8), показывалъ невыгодныя заключенія изъ сближенія вѣчнаго слова съ другими образами (Lib. 2. c. 13. n. 8. 5): это говорилъ онъ особенно противъ валентіанъ, которыхъ считалъ исключенными изъ строительства спасенія (4, 32), подобно какъ евіонеевъ называлъ безразсудными. Противъ тѣхъ и другихъ онъ весьма часто повторялъ, что Сынъ Божій всегда сосуществуетъ Отцу (Lib. 2, 30. 9. 26; 2. 4. 20. 5). «Какъ бы могли спастись, если бы не Богъ былъ Тотъ, Кто совершилъ спасеніе на земли»? (4, 38. 4). «Хорошо нѣкто сказалъ, что непзмѣримый Отецъ измѣряется Сыномъ; ибо мѣра Отца—Сынъ, Который и обнимаетъ Его» (4. 4. 2. 3. 6. 2)». Ириней не-

[35] Пресвитеръ *Кай* писалъ противъ учениковъ Ѳеодота и Артемона: онъ указывалъ противъ нихъ на слово Божіе на сочиненія отцевъ, на постоянный обычай церкви, на церковныя пѣсни; между отцами упоминаетъ онъ *Мелтіада, Татіана, Мелитона, Иринея*. Говоритъ, что Ѳеодотъ осужденъ былъ Викторомъ римскимъ, потомъ разсказываетъ объ одномъ исповѣдникѣ, который изъ корысти сдѣлался было епископомъ ѳеодотіанъ, но вразумленный видѣніемъ едва горькими слезами испросилъ себѣ примиреніе съ церковію (Evseb. H. E. v. 28).

[36] Отцы антіохійскіе судили и осудили въ III вѣкѣ Павла Самосатскаго. Послѣ перваго собора они писали къ Павлу. «во всякой церкви, какая только есть подъ небомъ, вѣрятъ въ Бога, который уничижилъ себя въ отношеніи къ тому состоянію, въ которомъ Онъ былъ равенъ Богу». Далѣе свидѣтельствуются они апостоломъ, который говоритъ о Христѣ: иже во образѣ Божіи сый не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу и проч. На второмъ соборѣ Павелъ обличаемъ былъ сильнымъ въ словѣ *Малхіономъ*, и отлученъ былъ отъ церкви,—и послѣ того, по словамъ Евсевія, ни одна церковь не смѣла принять Павла (H. E. IV. 29. Gallandi Bibliotheca t. IV p. 300).

только ясно изображалъ Сына и истиннымъ Сыномъ Божіимъ [38] и лицемъ отдѣльнымъ отъ Отца, но говорилъ и о личномъ свойствѣ Сына Божія — о Его предвѣчномъ рожденіи отъ Отца. «Преславное Онъ имѣлъ въ Себѣ рожденіе отъ Всевышняго Отца; славно рожденіе Его и отъ Дѣвы» (Lib 3, 19, 2). О всѣхъ трехъ лицахъ божества св. Иринеи такъ писалъ: «всегда присущи Отцу Сынъ и Духъ; имъ сказалъ: сотворимъ человѣка». Валентинъ выставляетъ ангеловъ помощниками Богу при твореніи міра. Иринеи говорилъ: что «не ангелы, а Сынъ и Духъ—порожденіе и очертаніе Отца—обильное пособіе Отцу» (Lib. 3. c. 20).

§ 64. *Ученіе Іустина философа и подобныхъ ему.*

Другіе отцы 2 и 3 вѣка, каковы: *Іустинъ*, *Аѳинагоръ*, *Ѳеофилъ* антіохійскій, *Тертулліанъ*, *Діонисій* александрійскій, располагаемые обстоятельствами и внутреннимъ образованіемъ, обращались къ соображеніямъ разума, но излагали откровенную истину о тайнѣ Троичнаго божества въ ея чистомъ видѣ.

Св. *Іустинъ* философъ боролся то съ іудеями, то съ язычниками, но вездѣ не безъ оружія философскаго ума. Іудеи оспаривали божественность Спасителя. Іустинъ, доказывая ее, приводитъ прямыя о томъ свидѣтельства писанія, но чаще извлекаетъ изъ онаго заключенія, углубляетъ взоръ ума въ свойства открывшагося людямъ божества, обращается за объясненіями къ природѣ сотворенной. Въ разговорѣ съ Трифономъ Іустинъ всѣ ветхозавѣтныя явленія божества называетъ явленіями Сына Божія—Мессіи, (§ 60. 127); пока-

---

[37] Онъ говоритъ, что «Его въ собственномъ смыслѣ называютъ Богомъ и Господомъ,—царемъ вѣчнымъ и единороднымъ—и пророки и апостолы и Духъ» Lib III, 19. 13.

зываетъ іудею въ Сынѣ Божіемъ и истиннаго Бога [38] и лице отдѣльное отъ Бога Отца [39]. Іудей зналъ по писанію Духа Божія и не касался до него сомнѣніями. Іустинъ въ одномъ только мѣстѣ отличаетъ прямо Духа св. отъ Отца и Сына,— и опять тамъ, гдѣ защищаетъ славу Сына Божія. Онъ говоритъ, что когда у псалмопѣвца (Псал. 24) ангелы вопрошаютъ о возвращающемся съ земли Сынѣ Божіемъ: кто есть Царь славы?— то именно Духъ св. даетъ такой отвѣтъ: сей Царь есть Самъ Господь славы» (§ 46). Въ апологіяхъ своихъ Іустинъ имѣлъ нужду защищать христіанъ предъ язычниками отъ нареканія то въ безбожіи, то въ многобожіи и пишетъ о своей вѣрѣ: «признаемся, что мы не знаемъ боговъ мнимыхъ: но мы не безбожники въ отношеніи Богу истинному, т. е. Отцу правды и чистоты. Напротивъ и Его Самаго, и Того, Который отъ Него пришелъ, Сына и Духа св. почитаемъ и обожаемъ, поклоняясь съ разсудкомъ въ истинѣ [40].

---

[38] Онъ говоритъ о Сынѣ Божіемъ· αἱ γραφαί προσκήνητον καὶ Θεόν ἀποδύκνυσι. § 16. Θεος καληται και Θεος εστι. § 58. ὁ Θεός ἀπο Πατρός γεννηθείς καὶ δύναμεις καὶ δοξα 7. γεννήσαντος, § 61.

[39] Личное бытіе Слова и личное отношеніе Его къ Отцу Іустинъ такъ объясняетъ: «Сила, которую писаніе называетъ Богомъ—ангеломъ, не по имени только существуетъ, какъ свѣтъ солнечный; но по числу есть нѣчто отличное, сія сила рождена отъ Отца силою и волею Его — не чрезъ отсѣченіе, какъ будто бы существо Отца раздѣлилось; ибо все отсѣченное и отдѣленное перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно было до отсѣченія; для сравненія я предлагаю извѣстное каждому. наприм отъ одного огня зажигается много другихъ огней, а тотъ, отъ котораго зажигаются другіе, ни мало не уменьшается, а остается тѣмъ же» § 128 «Нѣкоторые, говоритъ философъ, полагаютъ, что во Христѣ была только сила божества, а не Самъ Богъ, что сила сія не отдѣльна отъ Отца, какъ свѣтъ въ солнцѣ: но это заблужденіе. Какъ ангелы суть существа самостоятельныя, такъ и Сынъ Божій». § 128.

[40] 2 Apol. 17. 11. 13 Послѣднія слова прибавлены, очевидно, не

Подобно св. Іустину *Θеофилъ* и *Аѳинагоръ* охраняли высокую тайну христіанскую отъ нечистыхъ языческихъ представленій [41]. Св. Θеофилъ, сколько извѣстно, первый, говоря о божествѣ, употребилъ слово Τριάς—Троица. «Три дни, говоритъ онъ, предшествовавшіе свѣтиламъ суть типы Троицы—Бога и Слова Его и мудрости Его» [42].

Тертулліанъ, владѣя тонкимъ, логическимъ разсудкомъ, пламеннымъ воображеніемъ и бурнымъ чувствомъ, оставлялъ иногда полуобъясненными мысли свои; отселѣ встрѣчаемъ

безъ намѣренія: имя хочетъ сказать философъ, что христіане поклоняясь Отцу, Сыну и св. Духу не поступаютъ подобно язычникамъ, т. е. чтобы признавать не одного, а многихъ боговъ. Св. Іустинъ ведетъ язычника къ христіанской тайнѣ со всѣмъ философскимъ благоразуміемъ Язычнику извѣстны были сыны божіи, явленія боговъ. Іустинъ говоритъ, что проповѣдуемый имъ Сынъ Божій не рожденъ, какъ языческіе полубоги. Онъ есть истинный Сынъ Божій. Apol 1. 11—21—23. Ap. 2. n 6. Мысль о явленіяхъ божества оправдываетъ онъ тою мыслію, что вся премудрость наша отъ Бога, отъ Сына Божія. Ap. 2. n 8

[41] Аѳинагора Apolog. p. 10. Θеофила ad Avtol. n 22. Они одинаково объясняли язычнику внутреннюю природу Сына Божія. У того и другаго а) Богъ Отецъ представляется безпредѣльнымъ, необъятнымъ, который являетъ Себя только чрезъ Слово. Ath. p. 8, 3, б) Слово соединено со Отцемъ внутреннимъ единствомъ; в) оно не сотворено, а предвѣчно рождено Отцемъ; г) отношеніе Сына къ Отцу объясняется отношеніемъ ума къ душѣ; д) отношеніе Слова къ Отцу сравнивается съ отношеніемъ слова къ уму. но это только сравненіе, которымъ собственно изображается твореніе міра волею Отца, а не рожденіе Сына Божія Отцемъ. Athenag p. 10 Theophil 11 22 10. Аѳинагоръ ясно отличаетъ въ божествѣ Духа св. отъ Отца и Сына. «Мы стараемся. говоритъ онъ, познать Бога, Его и Его Слово, познать какъ Сынъ составляетъ одно со Отцемъ, что такое Духъ, что за единство, и что за различіе между Духомъ, Сыномъ и Отцемъ». (Legat. 12 p 289). «Кто не удивится тому, что насъ почитаютъ безбожниками, тогда какъ мы исповѣдуемъ Бога Отца, Бога Сына и Духа св., притомъ такъ, что признаемъ ихъ единство въ силѣ и различіе въ порядкѣ» p. 10. 11. Отецъ, Сынъ и Духъ св. одно по силѣ n. 24!

[42] Ad. Avtolic. c. 15.

иногда нѣкоторую темноту и неточность въ его изложеніи догмата о св. Троицѣ [43]. Но онъ подвизался противъ Праксея, и пространно доказывалъ какъ божество [44], такъ самостоятельное бытіе Отца и Сына и св. Духа, и называлъ ихъ лицами. «Поелику, говоритъ, былъ у Него Сынъ, второе лице, Слово Его, и третіе—Духъ св. въ Словѣ, посему и сказалъ множественно: *сотворимъ*, *нашу*, *намъ*» (с. 12). Ты скажешь, что значитъ слово, какъ не звукъ устъ и голосъ, что-то пустое? Но я не думаю, чтобы изъ Бога могло произойти что нибудь тщетное, когда произносится нетщетнымъ! Не думаю, чтобы не имѣло самостоятельности (substantiam) то, что произошло изъ такой субстанціи (de tanta substantia) и сотворило столько субстанцій» (с. 7). Такъ какъ Праксей, въ подкрѣпленіе своего мнѣнія, указывалъ на единство Божіе: то Тертулліанъ долженъ былъ показать, какъ троичность лицъ совмѣщается въ божествѣ съ Его единствомъ. «Я, говоритъ онъ исповѣдую единосущную субстанцію въ трехъ нераздѣльныхъ (in tribus cohærentibus) [45]. Если кто подумаетъ, что я ввожу какое — то προβολην — изверженіе одного или другаго, какъ дѣлалъ Валентинъ..., то

---

[43] Такъ *Тертулліанъ* говоритъ. «Pater tota substantia est, Filius derivatio totius et portio, sicut et ipse profitetur: Pater Major me est, и далѣе пишетъ: fuisse tempus, quo Deus non esset Pater, et quo filius non fuit». Сіи слова выставляютъ какъ доказательство того, что Сынъ, по ученію Тертулліана, не равенъ Отцу. Но *Тертулліанъ*, какъ очевидно, хочетъ сказать только о происхожденіи Сына отъ Отца и въ семъ только отношеніи усвояетъ Отцу первенство предъ Сыномъ. Онъ употребилъ не совсѣмъ приличное выраженіе: tempus — въ намѣреніи приблизить къ нашему разумѣнію тайну взаимнаго отношенія между Отцемъ и Сыномъ,—и ошибся въ словѣ, но не въ мысли

[44] Et Pater Deus, et Filius Deus et S s. Deus unusquisq Deus.—Cont Prax. ст. 15.

[45] Въ книгѣ о дѣвствѣ ст. 21 онъ писалъ: est trinitas unius divinitatis, Pater, Filius et Spiritus sanctus

во первыхъ скажу, что истина не отвергаетъ слова за то, что употреблено въ ереси; потомъ Валентинъ столько отдѣляетъ эоны отъ ихъ виновника, что эонъ не знаетъ Отца, —а у насъ Слово въ Отцѣ всегда» (с. 8. 5. 13. 15) [46].

Изъ словъ Діонисія александрійскаго, который и опровергалъ Савелія и обличалъ Павла, видно, что наименованіе Сына единосущнымъ Отцу (ὁμοούσιος) было уже въ употребленіи у современныхъ ему отцевъ церкви [47].

§ 65. *Второй періодъ:*

Ученіе Арія и опроверженіе его; раздѣленіе аріанства; Фотинъ и Македоній; опроверженіе ихъ.

Второй періодъ ученія церковнаго о св. Троицѣ начинается спорами съ Аріемъ и оканчивается предъ появленіемъ новаго аріанства въ 16 вѣкѣ.

---

[46] *Тертуллианъ* говоря о Сынѣ Божіемъ, также какъ Іустинъ, Аѳинагоръ и Ѳеофилъ, различалъ предвѣчное бытіе Слова и Его явленіе при твореніи міра; въ первомъ состояніи оно называется умомъ (νοῦς, ratio), въ послѣднемъ словомъ Sermo (cont. Prax c. 5 Apol. p 3. cont. Valent. 1. 8).

[47] Св *Діонисій* училъ: «Утѣшитель есть Богъ, какъ и Отецъ Христа, вѣченъ Христосъ» (resp. ad. quaest. 4) Въ защищеніе свое противъ обвиненій въ уклоненіи отъ истины писалъ: «упоминая о Сынѣ, я говорю объ Отцѣ, не раздѣляемая, не уменьшающаяся совокупляется по моему въ единицу.... Изъ моихъ же словъ можно видѣть несправедливость того обвиненія, будто я опровергалъ, что Христосъ *единосущенъ* Богу. Я говорилъ только, что не находилъ сего слова въ св. писаніи, между тѣмъ объясненія, которыя я присоединялъ, не оскорбляютъ самой истины. Не было времени, когда бы Богъ не былъ и Отцемъ, Богъ есть свѣтъ вѣчный, совѣчно Ему и сіяніе. Alhan. de Dionis. t 1. p. 559—561. Кромѣ того извѣстно, что Діонисій, не могши быть по старости на антіохійскомъ соборѣ, писалъ письма къ отцамъ и особенно къ Павлу самосат., причемъ онъ въ обоихъ случаяхъ называлъ Слово упостасное совѣчнымъ и единосущнымъ (ὁμοούσιος) Отцу и обличалъ Павла въ ереси (Bibl. Patr. t 2. p. 276. 284. 287. 299)

*

Арій съ 318 года открыто училъ, что Богъ единъ есть и совѣчнаго Ему нѣтъ ни кого; что Сынъ Божій не рожденъ предвѣчно отъ Отца и не имѣетъ одинаковой сущности съ Отцемъ, а сотворенъ изъ ничего — только прежде всякой твари,—облеченъ божественною властію и силою по волѣ Отца, но не есть истинный Богъ [48]. О св. Духѣ не говорилъ такъ много и часто, какъ о Сынѣ Божіемъ: но изъ его понятія о верховномъ божествѣ видно, что онъ не считалъ сіе божественное лице Богомъ, нѣкоторыя же слова его прямо показываютъ, что по его мнѣнію Духъ святый подчиненъ Сыну и созданъ имъ [49].

Вселенскій никейскій соборъ, послѣ помѣстнаго собора александрійскаго [50], осудилъ (въ 325) ученіе Арія о Сынѣ Божіемъ, и положилъ, чтобы въ символѣ вѣры исповѣдывали: «Единаго Господа Іисуса Христа Сына Божія, рожденнаго отъ Отца,—единороднаго, т. е. изъ сущности Отца, Бога отъ Бога, свѣта отъ свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, рожденнаго, а не сотвореннаго, единосущнаго Отцу, Которымъ все было и святаго Его Духа» [51].

Послѣдователей у Арія было много и послѣ вселенскаго собора; мнѣнія его защищаемы были даже насиліемъ; но ученики Арія раздѣлились въ своихъ мысляхъ. И во время никейскаго собора и особенно послѣ того Евсевій никомидійскій и другіе защищали мнѣніе среднее между строгимъ аріанствомъ и православнымъ ученіемъ, — говорили, что Сынъ Божій подобосущенъ Отцу ὁμοιούσιος τῷ Πατρὶ; по-

---

[48] Epist. Arii ad Alexandr. ap. Epiphan hœres 69. § 7 Epist. ad. Eusеb. § 3. Thalia ap. Aphan. cont. arian. orat 2.

[49] Аѳанасій cont. arian. orat. 2 p. 312 p. Epiphan. hæres 69 § 52. 56.

[50] Чит. письмо Александра еписк. алекс. о ереси Арія и объ отлученіи его въ церкви, въ христ чт. ч. 22. стр. 282—300.

[51] Сократъ Н. Е. 1. 8. Ѳеодоритъ Н. Е. 1, 12.

чему и назывались ομοιουσιασται, ομιάρειοι. Другіе изъ послѣдователей Арія удержали чистое аріанство и даже болѣе дерзко, нежели Арій, выражались о Сынѣ Божіемъ,—говорили, что Сынъ совсѣмъ не подобенъ Отцу ἀνομοιος τῶ Πατρὶ и совсѣмъ другой природы или сущности ετερας ουσιας; почему названы ανομοιοι, ετεραουσιασται, εξουκονται. Тѣ и другіе составляли свои символы и многочисленныя общества. Одно разногласіе ихъ служило доказательствомъ несправедливости ихъ и православные назвали строгаго *аномея Акакія* αθεος безбожникомъ [52]. Тѣхъ и другихъ учениковъ Арія обличали св. *Василій* в. [53], Аѳанасій [54] и другіе отцы.

Православіе противъ аріанства съ его отраслями защищаемо было не только ученіемъ, но и кровію, такъ какъ имп. Константій и Валентъ воздвигали жестокое гоненіе въ пользу аріанства и для истребленія православія.

Въ половинѣ IV вѣка *Маркелл*, епископъ анкирскій, строгій обличитель аріанъ, подпалъ подозрѣнію въ савеліанствѣ; ученикъ его *Фотинъ* открыто училъ, что въ Богѣ одно только лице, и что Сынъ Божій есть ни что другое, какъ разумъ Божій, а Духъ—сила Божія. Сіи мысли однако же были опровергаемы и православными и всѣми аріанами [55].

Въ одно время съ Фотиномъ *Македоній* и его послѣдователи, къ которымъ присоединились и полу-аріане, не допускали въ божествѣ личнаго бытія Духа святаго. Одни изъ нихъ считали Духа св. за силу Божію, другіе за лице сотворенное Сыномъ и не причастное сущности божества.

---

[52] Созоменъ Н. Е. 4. 29.

[53] Василій cont. Eunomium; epist. 8, 3, Ep. 9. 3.

[54] Св. Аѳанасій всю жизнь боролся съ Аріемъ и его послѣдователями и болѣе другихъ содѣйствовалъ торжеству православія надъ аріанствомъ, почти всѣ сочиненія его писаны противъ аріанства и по дѣлу объ Аріѣ.

[55] Concil. Antioch. ap. Eusebium in Chron. ad. an 343.

Аѳанасій, *Василій* в. *Григорій* назіанзенъ и *Григорій* нисскій явились ревностными обличителями сего ученія [56]. Въ 381 г. оно осуждено на вселенскомъ константинопольскомъ соборѣ и тогда же положено читать членъ вѣры о Духѣ св. такъ: «и въ Духа св. Господа, животворящаго, отъ Отца исходящаго, со Отцемъ и Сыномъ спокланяемаго и сславимаго, глаголавшаго чрезъ пророковъ» [57].

§ 66. *Опредѣленіе догмата точными словами въ 4 вѣкѣ.*

Учители церкви, подвизавшіеся противу аріанъ, фотиніанъ, и македоніанъ, имѣли нужду откровенныя мысли о св.

---

[56] *Аѳанасій* Epist. ad. Serap t. 1. p. 174 *Григорій* назіан Orat. 20. 44 37. *Василій* вел. de Spiritus ad Amhil. c. 17. 25—28. Epist 113 *Григорій* нис. cont Evnomium de Trinitate.

[57] Сократъ Н Е. 5, 18 Созом. 7, 7—9 Замѣтимъ здѣсь отличія символа никейскаго отъ константинопольскаго — Первый читается такъ: Πιϛευομεν.... (Παντοκράτωρα), πάντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ποιητὴν... (τὸν Βιὸν τ8 Θεв), γεννιθέντα ἐκ τ8 Πατρὸς μονογενῆ, τ8τεϛιν ἐκ τῆς ὐσίας τ8 Πατρὸς Θεόν ἐκ Θεῦ, φὼς ἐκ φωτός.... (δὶ ὗ τα παντα ἐγένετο), τά τε ἓν ὐρανῶ καὶ τὰ ἓν τῆ γὴ.... κατέλθοντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθτοντα καὶ ἀναϛαντα τῆ τρίτῃ ἡμένα, ἀνελθοντα ἐις τὲς ὐρανὲς, καὶ ἐρχόμενον κρίναι ζώντας καὶ νεκρὲς. Καὶ ἐις τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Τὲς δὲ λέγοντας, ὦτι ἦν πότε, ὅτε ὐκ ἦν, κάι πρὶν γεννηθῆναι ὐκ ἦκ καὶ ὅτι ἐξ ὐκ ὀντων ἐγένετω, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποϛάσεως, ἢ ὐσίας φασκοντας ἔιναι, ἢ κτιϛὸν, τρεπτὸν, ἢ ἀλλιωτὸν τον Βιὸν τ8 Θεῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Здѣсь, какъ видно по содержанію, все направлено преимущественно противъ Арія. Св. Василій в. показываетъ причину, почему такъ мало сказано о Духѣ св., въ никейскомъ опредѣленіи: ὁ δε περι Πνευματος λογος εν παραδραμή κειται, ὐδεμίας ἐξεργασίας ἀξιωθείς διὰ τὸ μηδεπω τότε τ8το κεκινήθαι τὸ ζήτημα. Epist. 125. § 3. Сл. Ер. 140. § 2 159 § 2. Амфилохія Epist. Synod.

Троицѣ заключить въ выраженія точныя; но при недостаткахъ человѣческаго языка это не всегда можно было сдѣлать съ полнымъ успѣхомъ. Св. *Василій* в. писалъ: «ϑσία *сущность* означаетъ въ св. Троицѣ то, что обще тремъ лицамъ т. е. божество, а *ипостась* означаетъ собственность ἰδιάζοντα каждаго лица, чѣмъ одно отдѣляется отъ другаго» [58]. «Сущность и ипостась такъ различаются какъ общее и особенное, какъ животное и человѣкъ» [59]. Также опредѣляли значеніе словъ ϑσια и ὑποστασις св. Григорій назіанзенъ, Ѳедодритъ и др. [60]. Словомъ ὑποστασίς на западѣ сперва называли то, что на востокѣ называли словомъ ϑσια: но это потому только, какъ говоритъ Григорій назіанзенъ, что по бѣдности языка знали только слово persona πρωσοπον и не могли отличить ὑποστασις отъ ϑσια [61]. По словопроизводству ὑποστασις выражаетъ то, что у латинянъ называется substantia, въ русскомъ языкѣ самостоятельность, существо,—равно какъ ϑσια соотвѣтствуетъ словамъ essentia, сущность. Ὑποστασις, ὑφιστάμενον, происходя отъ ὑφιστημι, subsisto, substo, стою, существую, есть substantia, subsistens самостоятельность, поддерживающее. По логическому значенію substantia есть недѣлимое разумное, не поддерживаемое другимъ; это есть то, чему противопоставляется не существующее по себѣ, какъ напр. качество или часть; а сущность essentia, ϑσία означаетъ внутренній, необходимый составъ вещи, то, что означаетъ она сама въ себѣ. Такія понятія и соединила вселенская церковь съ сими словами, когда замѣчено, что различіе въ употребленіи словъ служило

---

[58] Epist. ad Gregor. 38. Epist. 125.

[59] Epist. 236. Тоже Epist 210. 214.

[60] Григорій orat. 32. 39. Ѳеодоритъ orat t. 4. p 6 8 О другихъ Леонтій de sectis p. 170.

[61] Orat. 21 p 395. Сл Ѳеодорита H. E. 2, 6. Аѳанасія алекс. Ор. T. 1. p 577.

только во вредъ покою церкви и православію, бывъ употребляемо во зло людьми не опытными въ вѣрѣ [62]. Соборъ александрійскій (въ 362 г.) объяснилъ антіохійскому, что на западѣ, принимая ὑποστασις за одно съ οὐσια, не хотятъ защищать тѣмъ ученіе Аріева, также какъ на востокѣ ὑποστασις обличаетъ Савеліево сліяніе лицъ [63]. Для общаго мира стали такъ выражать догматъ о св. Троицѣ: οὐσίαν μίαν εἶναι τοῦ Πατρος καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγιου Πνευματος ἐν τρισι τελείαις ὑποστασεσι ἤγουν τρίσι προσωποις [64]. Иначе—въ Богѣ одна сущность (οὐσιας essentiam) и три лица (ὑποστασεις προσωπα, persona). Послѣдователи Арія возражали: зачемъ въ апостольское изложеніе вѣры вводятъ слова: τριας, οὐσία, ὑποστασις, когда ихъ нѣтъ ни у апостоловъ, ни у пророковъ, и когда сими именами нельзя назвать Бога? Имъ отвѣчали, что въ откровеніи нѣтъ сихъ словъ, но есть мысли, соотвѣтствующія симъ словамъ; употребленія сихъ словъ въ ученіи о Богѣ требуетъ свойство предмета, открываемое въ словѣ Божіемъ [65].

---

[62] Въ Антіохіи доходили отъ открытаго спора о словахъ ὑποστασις, substantia, οὐσια, до раздѣленія на мелетіанъ и павліанъ. Іеронимъ, вмѣстѣ съ Римомъ державшій сторону Павлина, писалъ къ п. Дамазу: Tota sæcularium litterarum schola nihil aliud hypostasin, nisi usiam novit Et quisquam, rogo, ore sacrilego tres substantias prædicabit? Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur Epist 14 Substantia-essentia у Тертулліана Prax. § 12. Григорій назіан. такъ отзывался о спорѣ павлиніанъ: «дѣло совершенно смѣшное и жалкое! пустой, безплодный споръ о звукѣ словъ представлялъ по всюду различною и вѣру». Or. XXI. n. 35.

[63] Соборъ алекс. въ посланіи къ Ант. у Сократа Н. Е. 2, 7. У Созомена 5, 12. Аѳанасій ор. т. 2. p. 617. Слово προσοπον у св. Ипполита въ обличеніи Ноэту; adv. Noetum. c 7. 14

[64] Соборъ констант. Epist. Synod у Ѳеодорита Н. Е. 5, 8.

[65] Бл Августинъ писалъ. est improbitas qvœdam, si quis vocabula improbet, quœ non aliud explicant, quam quod scripturis expositum traditur. De Trinitate lib 7, c. 4

§ 67. *О личныхъ свойствахъ божественныхъ лицъ.*

О личныхъ свойствахъ божественныхъ лицъ между прочими св. *Григорій* назіанзенъ писалъ: «все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ, кромѣ нерождаемости, и все, что имѣетъ Сынъ, принадлежитъ Духу кромѣ рождаемости» [66]. Свое (ἴδιον) въ Отцѣ есть нерожденность (ἀγεννησια), въ Сынѣ—рожденность (γεννησις), въ Духѣ исхожденіе (ἐκπορευσις)» [67]. Иначе выражали это такъ: «Отецъ есть начало (ἀρχὴ), безначаленъ (ἀναρχος), безвиновенъ (ἀναιτιος), но не Сынъ и Духъ святый» [68]; св. *Василій* [69], *Григорій* назіанзенъ [70], *Августинъ* дѣлали при семъ замѣчаніе: не любопытствовать объ образѣ рожденія Сына и исхожденія Духа св.—Блаженный *Августинъ* писалъ: «Licet scire, quod natus sit; non licet discutere, quomodo natus sit, Illud negare mihi non licet, hoc quaerere metus est» [71].

---

[66] Orat 41. 9. p. 739.

[67] Orat. 25. n. 16. Ср. Orat. 37. 5. Orat. 30. n. 9. Orat. 31. n. 7.

[68] Выраженіе *нерожденность* по отношенію къ Отцу, употребляемое и у Климента алекс., также какъ рожденность о Сынѣ (Strom. 6, 7), принимаемо было за выраженіе того, что Отецъ ни отъ кого не получилъ начала (ἀναρχία, ἀναρχος) и есть верховное начало всего (ἀρχὴ). Св Григорій ὅτος παντεῖσιν ὁδος και ριζα και αρχη. Carm. 2. 20—22 Аѳанасій александ. de Synodo § 50 cont. Arium 4, 9. 1. *Василій* в. объясняетъ, что какъ Сынъ не безначаленъ (ἀναρχος), безначаленъ Отецъ (о Духѣ св. 8. § 19 Epist. 52 § 2), тоже *Ефремъ* сир adv. hœres. v fin. *Кириллъ* алекс. De Trinit. c 4 Богословъ называетъ Отца ἀναίτιος безвиновнымъ. Arcan. carm. 1, 25) Также *Дамаскинъ* (de orth. fib. 1, 13); *Никифоръ* (Ep. ad. Lovnem); *Григорій* нис. ἰδιον τῆ Πατρος το μη ἐξ ἀιτῆ εἶναι. О молитвѣ Господней у Мал Coll. vet avet. t. 7 p. 6.

[69] Hom. 25. t 1. p. 585.

[70] Or 29 t 1. p. 493. Or. 35. t. 1. p. 556. Or. 31 и 9.

[71] Lib. 7. de Trin. c 8. p. 864.

§ 68. *И въ частности объ исхожденіи Духа св.*

Въ своихъ осужденіяхъ (αναθεματισμασι), направленныхъ противъ Несторія (именно въ IX) св. Кириллъ александрійскій назвалъ св. Духа собственнымъ Сыну (ἰδιος) [72]. Θеодоритъ писалъ на это: «если онъ называетъ Духа собственнымъ Сыну въ томъ смыслѣ, что Онъ есть соестественъ Сыну и исходитъ отъ Отца: то мы согласны съ нимъ и признаемъ изрѣченіе его православнымъ. Если же—въ томъ, будто Духъ получилъ бытіе (υπαρξιν εχον) отъ Сына или чрезъ Сына: то это отвергаемъ какъ богохульство и нечестіе. Ибо вѣруемъ Господу, Который сказалъ: «*Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ*» [73].—Кириллъ такъ объяснялъ себя: «Духъ св., по слову Спасителя, происходитъ отъ Бога Отца: но Онъ не чуждъ Сыну.... Былъ и есть Онъ Духъ Христа, также какъ и Отца» [74]. И тѣ, которые одинаково съ Θеодоритомъ соблазнились, выраженіями св. Кирилла, положили: «посланіе Кирилла украшено евангельскимъ достоинствомъ, ибо въ немъ проповѣдуется Духъ св. имѣющимъ бытіе не изъ Сына или чрезъ Сына (ουκ εξ Υιου ηδ Υιου την υπαρξιν εχον), но исходящимъ отъ Отца, собственнымъ

---

[72] «Кто не говоритъ, что Духъ, чрезъ котораго Онъ (Господь) творилъ знаменія, есть ему *свой* (ἰδιος): такому анаѳема». И при объясненіи сей анаѳематизмы говорилъ, что Сынъ и въ вочеловѣченіи «имѣлъ своимъ Духа, отъ Него и въ Немъ существенно пребывающаго». Labbæi concil. T. 3. p. 823.

[73] Op. tom. 4. p. 718. Concil. ed. Labbæi t. 3. p. 824.

[74] Acta conc Ephes. T. 3 p. 864, ap. Labbæum. Въ письмѣ къ Іоанну антіох. «мы не позволяемъ ни себѣ, никому другому измѣнить даже одно реченіе въ символѣ вѣры или опустить даже одинъ слогъ.... Не они глаголали, но Самъ Духъ Бога и Отца, который отъ Него исходитъ, но нечуждъ и Сыну въ разсужденіи сущности» Op. Cirilli t. 5. p. 2 p. 108. Concil Labb. T. 13. p. 103.

же Сыну. Усмотрѣвъ такую правоту въ посланіи, мы прославили уврачевавшаго косноязычныхъ и преложившаго нестройные языки въ пріятное согласіе» [75]. Эта переписка между бл. Θеодоритомъ и Кирилломъ александ. показываетъ, что по общему вѣрованію православной церкви ихъ времени Духъ св. происходитъ неппаче, какъ отъ Бога Отца, и сіе вѣрованіе основывали на извѣстныхъ словахъ Спасителя о Духѣ: *иже отъ Отца исходитъ*. Съ другой стороны несомнѣнно и то, что Кириллъ только потому употреблялъ выраженіе: *отъ Сына*, что думалъ показать божественность во Христѣ Іисусѣ, вопреки Несторію [76], что однако выставляло мысль его, по замѣчанію Θеодорита, выродившеюся изъ лженученія Аполлинаріева и близкою къ ереси Македоніевой [77]. Въ подтвержденіе того, что точное ученіе Θеодорита о происхожденіи Духа св. отъ Отца было общимъ вѣрованіемъ церкви первыхъ пяти вѣковъ, можемъ указать на слова *Григорія* назіанзена, *Златоустаго* [78], *Амвросія* [79], *Григо-*

---

[75] Conc. Labbæi T. 13 p 366. in Act. Conc. Florent sess. 13.

[76] Несторій въ письмѣ къ Кириллу писалъ. «Іисусъ былъ облеченъ славою единороднаго Сына, и творилъ чудеса силою Бога Духа, не какъ силою собственною Ему, но какъ чуждою для Него». (Ар. Binium conc. Ephes). Онъ же въ одной изъ анаѳематизмъ своихъ: «если кто будетъ утверждать, что зракъ раба (Іисусъ Христосъ) единосущенъ св. Духу, а не то, что Онъ имѣлъ общеніе съ Богомъ Словомъ только чрезъ посредство св. Духа. . анаѳема» Ар. Labb. 3, 424) Противъ сего-то написанъ 9 анаѳематизмъ св. Кирилла.

[77] Θеодоритъ: «это плодъ сѣянъ Аполлинарія и злой культуры Македонісвой». Ар. Labb. T. 5. p. 506. Сл. ученіе объ отц. ц § 215.

[78] Chrisost. Hom. 72. tom 6. p 205. Hom. 110. t. 5. pag. 684. Hom. in. Bal. 115 t. 1. p. 977. edit Savilii. Приведемъ превосходное толкованіе его на 23 ст. *отъ моего пріиметъ*. «Говоритъ: *отъ моего пріиметъ* т е. что говорилъ я, тоже будетъ говорить и Онъ... Выраженіе *отъ моего* значитъ отъ того, что я знаю, отъ моего знанія: ибо одно вѣдѣніе и мое и Духа; посему согласное съ моимъ будетъ Онъ глаголать. *Вся елика имать Отецъ, моя суть*. Итакъ поелику то—все мое, и Онъ будетъ говорить то, что при-

рія нисскаго [80], *Аѳанасія* александрійскаго [81] и другихъ [82].

надлежитъ Отцу, то неиначе какъ отъ моего будетъ говорить. Отъ моего пріиметъ, или отъ благодати, низшедшей на плоть Мою, или отъ вѣдѣнія, которое я имѣю, не какъ имѣющій нужду, не какъ поучающійся отъ другаго .. И еще смотри на точность; не сказалъ: εκ μȣ, αλλ εκ τȣ εμȣ—*отъ Меня, но отъ моего* изъ того же, что передалъ Мнѣ, пріиметъ низшедшій и пребывшій на Мнѣ». Hom in Iohan. 78. § 2. p 460—461.

[79] Lib. de dignit. homin. T 1. p 106. De Spir s. lib 1. c. 1. n. 25. T. 3. p. 216. De Symbolo c 10. T. 4 p. 94. сл. *Іеронима:* de Patre egre ditur et propter societatem naturæ a Filio mititur comm in Esai lib 16. c. 57.

[80] Εν γαρ και τό ἀυτο πρώσοπον τȣ̃ Πατρός, ἐξ ȣ̃ ο Υἱός γενναται καὶ το Πνευμα τὸ ἅγιον ἐκπορέυεται, διό καὶ κύρίως τόν ἕνα αἴτιαν ὄντα τῶν ἀυτῶν αἰτιατῶν, ἕνα Θεόν φάμεν. Tract adv Grœc t. 2 p. 85. См. еще cont. Evnom. lib. 1. p. 342 343. 364 396. t. 2. Извѣстно что отступники *Векк* и *Калека* (Oper. Grœcor ed. Allatii p 133. 401 522) читали въ сочиненіи нисскаго· *о молитвѣ Господней*, слѣдующія слова о св Духѣ говорится, что Онъ отъ Отца и о Немъ же свидѣтельствуется, что Онъ отъ Сына (ἐκ τȣ̃ Υἱȣ̃). Даже іезуитъ *Петавій* соглашался, что это мѣсто повреждено De Trinit lib 7. c. 3. n 14). Векку указывали на рукописи, гдѣ читалось. καὶ τȣ̃ Υἱȣ̃ ἔιναι μαρτυρείται. Однако єзуитъ *Перроне* выставляетъ испорченное чтеніе Prœlect theol. t. 4. p 335. ed Viennœ 1842). Подлинное чтеніе несомнѣнно извѣстно изъ недавно изданнаго сочиненія *Анастасія* пресвитера 7 вѣка гдѣ слова Григорія читаются такъ: καὶ τȣ̃ Υἱȣ̃ εἶναι μαρτυρειται. *Maii* Collect. Vet. avct; t 8. p. 6. Romœ 1830.

[81] Въ письмахъ къ Серапіону. «Духъ св исходитъ отъ Отца и подается чрезъ Сына». 1. § 21. «Если бы правильно мудрствовали о Словѣ: то правильно мудрствовали бы и о св. Духѣ, который происходитъ отъ Отца и будучи своимъ (ἰδιον) Сыну, даруется (δἰδοται) отъ Него ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него» 3. § 2. Въ изложеніи вѣры: «Духъ св., будучи исхожденіемъ (ἐκπόρευμα) отъ Отца, всегда находится въ рукахъ Отца и несущаго (φεροντος) Сына» § 4. Въ 4 словѣ противъ аріанъ: «одно начало (ἀρχὴ) божества, а не два начала» § 1. p. 617. Тоже p. 619.

[82] Чит. *Іосифа Врієнія* Λόγοι περὶ Τρίαδος ευρεθεντα, Λειψια 1768. *Адамъ Чернговецъ* (Zernikow) Tractatus de process. Spiritus s. Regiomonti 1774. 4. собралъ *почти до тысячи* свидѣтельствъ—изъ 57 восточныхъ писателей и изъ 45 западныхъ, жившихъ въ первыхъ 8 вѣкахъ. Но нѣко-

Богословъ *Григорій* писалъ: «Духъ св. есть истинный Духъ

торыя сочиненія вышли уже послѣ его смерти. *Прокоповичъ* и *Рудневъ* De processs. Spir. S. Gothæ 1772 дополняли и поправляли Черниговца: но и у нихъ еще не все сказано. Изъ древнихъ можно указать на св. *Григорія* чудотворца (выше § 61), на *Оригена* (Comm in Ep. ad Roman. ad. c. 5. De princip. lib 1 c. 2), на *Климента* римскаго. Послѣдній говоритъ: «изъ нѣдръ Своихъ изводитъ, дабы устроить вѣки и дать познаніе о Невидимомъ. Итакъ Онъ (Духъ св.) есть святый и благій, исходящій отъ Него» (το απ' αυτθ προελθον) и пр Fragm ap Gallandium in Bibl Patr. 1. p. 44. У нѣкоторыхъ древнихъ учителей встрѣчаются выраженія о св Духѣ: εκ τθ Πατρός και διὰ Υιθ, или τθ Υιθ, или παρ' ἀμφοτέρων. На эти-то мѣста особенно указываютъ не только *Перроне*, но и болѣе добросовѣстный *Клее* (Dogmatik 2, 184—186, Mainz 1835) Но онѣ вовсе не заключаютъ той мысли, которую хотятъ въ нихъ видѣть. Онѣ встрѣчаются прежде всего у *Епифанія*· ἐκ τθ Πατρος καὶ τθ Υιθ... Αρα Θεός εκ Πατρος καὶ Υιθ το Πνευμα. Ancorat. 7. 8 Πνευμα παρ' ἀμφοτέρων. Hœres. 74 9. 7. Но а) Епифаній говоритъ «Духъ св. происходитъ (εκπορευομενον) отъ Отца и пріемлетъ отъ Сына (ἐκ τθ Υιθ λαμβάνει). Hœres. 72. c. 7. «Духъ отъ Христа, или отъ обоихъ, какъ говоритъ Христосъ. иже отъ Отца исходитъ и отъ Моего приметъ (λυψεται)». Ancorat. n 67. Очевидно, что Епифаній разумѣетъ не личное происхожденіе Духа св. отъ Сына, которое вѣчно, а временное принятіе даровъ Искупителя. Исхожденіе св Духа онъ и здѣсь поставляетъ въ зависимости отъ Отца; б) о послѣднемъ онъ очень ясно говоритъ. «изъ того же божества Сынъ и Духъ св .. Сынъ рожденъ отъ Отца и Духъ произошелъ отъ Отца» Hœres. 74. p 901. «Отъ Кого единый истинный Сынъ произошелъ, отъ Того же и Духъ св ». Hœres. 76. p. 921. «Изъ единаго единый Единородный и единый Духъ св.». Ancor. § 2. p. 7. «Не созданъ Отецъ, имѣющій Сына, родившагося отъ Него, а не созданнаго, и Духа св., отъ Него же исходящаго (ἐξ αυτθ εκπορευομενον), а не созданнаго» Advers cap 8 Actn. t. 1. 944. Итакъ св. *Епифаній* точно также не на сторонѣ римскаго лжедогмата, какъ и св. *Аѳанасій* (см. выше пр 71). У *Августина* встрѣчается раза четыре выраженіе о св. Духѣ: a Patre Filioq. procedit (De Trinit lib. 4. c. 20. n. 29 lib 15 c 17. n. 29. c 26. n. 47). Но аа) о личности св. Духа онъ пишетъ: «о Духѣ св. *доселѣ еще* ученые и *великіе изслѣдователи* божественныхъ писаній не разсуждали съ такою обстоятельностію, чтобы можно было легко уразумѣть *его личное свойство* .. Впрочемъ *они соблюдаютъ* въ своей проповѣди то, что Духъ св не рожденъ отъ Отца , *не есть отъ Сына*, какъ внукъ Верхов

и происходитъ отъ Отца, только не по примѣру Сына, не

наго Отца, но что Онъ *всьмъ, что* есть Онъ, одолженъ только Отцу, изъ котораго все, дабы *не допустить намъ двухъ началъ*» (De fide et Symbolo c 9 n 19). Это мѣсто должно быть признано за классическое, не только потому, что со всею опредѣленностію выражаетъ мысли самаго Августина, но и потому, что здѣсь выставлены мысли «великихъ» учителей. Далѣе видимъ у Августина слѣдующее: «и Духъ св всецѣлый изъ всецѣлаго, не удаляется отъ Того, отъ кого исходитъ, не уменьшаетъ Его исхожденіемъ» (Epist 170. al 66. n. 5). «Отъ Отца исходитъ, но одинъ и Тотъ же есть Духъ Сына» (Enchirid n. 3). «Оба отъ Отца, одинъ раждается, другой исходитъ» (Cont. Serm. Arian. c. 23. n. 19) «Духъ св. отъ Отца же имѣетъ бытіе, какъ и Сынъ» (De Trinit lib. 2 c. 3). «Начало всей божественности, или лучше всего божества есть Отецъ» (De Trinit lib 4. c. 20 n 29). «Въ сей Троицѣ отъ Отца родился Сынъ и отъ Отца исходитъ Духъ св.» (Tract in Iohan. 100). «Отъ Отца Сынъ и отъ Отца Духъ св, но Сынъ родился, а Духъ исходитъ.... не отъ Самаго Себя Духъ св., но отъ Того, отъ Кого исходитъ» (Cont. Maxim lib. 2 c. 14. n. 1). По этимъ изрѣченіямъ очевидно, что по увѣренности Августина личное свойство Духа св. есть исхожденіе Его отъ Отца, отъ Коего раждается Сынъ, что двухъ началъ личнаго бытія Духа св. нѣтъ и быть не можетъ. бб) Что же значитъ у Августина: a Patre Filioq procedit? Если вѣра Августина о личномъ бытіи Духа св. была та, что Духъ св. происходитъ отъ Отца и двухъ началъ личности въ божествѣ нѣтъ, то слова: a Filio procedit, если только принадлежатъ онѣ Августину (о порчѣ весьма многихъ мѣстъ у Августина *Чернявцемъ* Corrupt. 13—22 и даже издатели сочиненій его Patrolog. cursus compl t 33 p. 749. t. 40. p. 236), означаютъ что нибудь другое, а не вѣчное исхожденіе Духа св Чтожъ онѣ значатъ? Августинъ пишетъ: Non dicitur Verbum Dei, nisi Filius, nec donum Dei, nisi Spiritus S., nec de quo genitum est Verbum et de quo principaliter procedit Spiritus S., nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter: quia et de Filio Spiritus S. procedere reperitur Во первыхъ наименованіе, donum Dei, показываетъ, что говорится не о личности Духа, а о дарѣ Духа св. Во вторыхъ—нигдѣ не находится того, чтобы Духъ св. по личному бытію зависѣлъ отъ Сына, но какъ и очевидно, Августинъ имѣетъ въ виду слова Спасителя. *Его же Азъ пошлю вамъ—иже отъ Отца исходитъ*, и слѣд говоритъ онъ только о посланіи Духа св. отъ Сына или о временномъ исхожденіи Его по волѣ Сына на дѣла освященія людей.—Исхожденіе въ смыслѣ временнаго посольства у Амвросія de Spiritu S lib. 1. c. 10 n. 119 См. еще ниже прим. 75. *Перроне* не оставляетъ схоластской тактики старыхъ временъ: чувствуя, что уловки діалектики плохо помогаютъ дѣлу его, онъ приводитъ испорченный текстъ *Дидима* (Prœlect. theol. t. 4. p 325), II. *Ормизды*

рожденіемъ, а исхожденіемъ» [83]. «Сыну принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ кромѣ виновности (πλην της αιτιας)» [84]. «Св. каѳолическая церковь, говоритъ св. *Нилъ*, современникъ Кирилла, учитъ, что Отецъ не рожденъ, Сынъ рожденъ отъ Отца, Духъ св. исходящъ (εκπόρευτον), при томъ отъ единаго Отца, но не отъ Сына» [85].

Въ 589 г. на испанскомъ толедскомъ соборѣ противъ аріанъ читали символъ съ прибавленіемъ: Filioque. Слѣдовавшіе

(р 323), *Василія* в (р. 326). Между тѣмъ слова Дидима даже *Рартрамъ* въ 9 в читалъ совсѣмъ иначе и тоже видно въ изданіяхъ сочиненія Дидимова 16 вѣка (*Черниговецъ* р 213. *Прокоповичъ*) Порчу словъ *Ормизды* признали даже *Манси* (Collect. Concil. t 8. p 521) и еще прежде обличалъ *Черниговецъ* (р. 228) Словъ *Василія* в въ томъ видѣ, въ какомъ читаетъ ихъ Перроне, не допускали даже изданія старыхъ временъ (*Черниговецъ* Corrupt. 12); не говоримъ уже о новомъ изд. 1730 1839 г. Никита м солун 12 в. (Fabric. Bibl. grœ. ad calc. t. V. p. 65. ed. ved.), синодальный списокъ сочиненій Василія XI в. (Matœi cod 23), также не знаютъ чтенія Перроне.

[83] Orat 39. p. 630. Творенія св. Григорія 3, 262.

[84] Orat. 25 in Aegypt. advent. t. 1. p. 429. Твор. св. Григорія 3, 190. Онъ же: «общее Сыну и Духу св то, что Они изъ Отца». Orat. in lavd. Heron n. 15, 1, 422. Творен. 2, 288. Сличи выше прим. 59.

[85] De S. Trinitate, ed a Suarezio p. 350—360. 500. Слова приведены у Вріенія: τ. ευρεθεντα. t. 1. p. 119. На западѣ въ 5 в., кромѣ Августина, говорили объ исхожденіи Духа св. отъ Отца, Левъ п. (Ep 15 ad. Turribium, c. 5), *Пасхазій* рим. діаконъ, *Максимъ* еписк. туринскій (Exposit. Symvoli in t. 5. Bibl. Colon. p 40), *Вигилій* тапсійскій (Disput. cum Ario lib 1. n. 5 int Op. Athanasii t. 2 p 644. ed. Par. 1698), *Просперъ* аквитанскій (Lib. Sententt. ex Augustino, Sent. 370), *Павликъ* епископъ нольскій. *Пасхазій* говоритъ. «если бы сей Духъ не былъ отъ Отца и естественно пребывая въ Немъ не обиталъ въ Немъ: то Онъ не могъ бы происходить отъ Бога Но ты спрашиваешь: ужели всегда Духъ происходитъ отъ Отца? Онъ всегда съ Отцемъ и всегда исходитъ отъ Него непрерывно, какъ теплота отъ огня, исходитъ, но не отдѣляется». (De Spiritu s. lib 1 c 10 in. Bibl. Patr. t. 9. p. 188. Paris 1644) Св. *Вигилій*: «Духъ св., какъ и Слово Божіе, тотъ и другое —равно Богъ, пребывая во единой главѣ и происходя изъ одного источника—Отца, только Сынъ чрезъ рожденіе, а Духъ чрезъ исхожденіе, сохраняютъ, каждый свое, личное свойство». Epist. 3 ad Amandum, op t. 1. 113. ed Paris. 1685

за тѣмъ толедскіе соборы читали символъ съ тѣмъ же прибавленіемъ [86]. Это тогда же возбудило безпокойства и опасенія на востокѣ. Св. Максимъ въ успокоеніе православныхъ такъ показывалъ значеніе поступка испанцевъ: «они отнюдь не признаютъ Сына причиною Духа, ибо знаютъ, что одна есть причина Сына и Духа,—Отецъ,—перваго чрезъ рожденіе,—втораго чрезъ *исхожденіе*. Но показываютъ только то, что Духъ чрезъ Сына посылается и такимъ образомъ означаютъ сродство и безразличіе сущности ихъ» [87]. Сами испанскіе

---

[86] Labbœi Concil. T 5. p. 1000—1010.

[87] Epist. ad Marinum T. 2. p. 69. ed. Paris. 1675 item Concil. Florent. 8ess. 23. *Пелагій* папа въ 6 в. писалъ: «вѣрую въ Духа св., всемогущаго, обоимъ, т. е. Отцу и Сыну, равнаго, совѣчнаго и единосущнаго, Который отъ Отца вѣчно исходитъ и есть собственный Отца и Сына». (Epist. ad Gildebertum reg. ad. Hardum. Concil. t. 3 p. 332) *Рустикъ* кардиналъ римскій того же вѣка «Отецъ родилъ, но не рожденъ и не есть отъ кого-либо другаго, какъ отъ Него другіе; Сынъ рожденъ и не родилъ ничего совѣчнаго, Духъ св. отъ Отца исходитъ и ничто совѣчное не исходитъ и не родилось отъ Него. Нѣкоторые же изъ древнихъ прибавляли къ свойствамъ и то, что какъ Духъ вмѣстѣ съ Отцемъ не родилъ Сына, такъ и отъ Сына не исходитъ Духъ, какъ исходитъ Онъ отъ Отца. Но и исповѣдую, что Духъ вѣчно не родилъ Сына, а точно ли Онъ исходитъ отъ Сына такимъ образомъ, какъ отъ Отца, доселѣ еще не считаю достаточно рѣшеннымъ». (Cont. Acephal. disput in Patrol. cursu compl. t. 67. p. 1237) Слѣдов. Рустикъ остался при древней вѣрѣ объ исхожденіи Духа св. отъ единаго Отца, какъ признается и *Петавій* (De Trinit lib. 7. c. 8) Но видно также, что нѣкоторые изъ испанскихъ ученыхъ, не умѣя защищать божество Сына Божія противъ ріанъ, поддерживали и мысль о происхожденіи Духа св. и отъ Сына и тѣмъ колебали Рустика. *Анастасій* библіотекарь 9 вѣка, говоря о своемъ переводѣ послания Максимова къ Марину, пишетъ: Ubi (in epistola) frustra cavsari nos innuit Grœcos, cum nos non cavsam vel principium Filium dicamus Spiritus S. ut avtumant, sed unitatem substantiœ Patris et Filii non nescientes, sicut procedit ex Patre, ita procedere Eum fateamur ex Filio, missionem nimirum processionem intelligentes: pie interpretans utrinsq. lingvœ gnaros ad pacem eruditens, dum scilicet et nos et Grœcos edocet, secundum qviddam procedere et secundum qviddam non procedere Spiritum S. ex Filio; difficultatem exprimendi de alterius in alterius lingvœ proprietatem significans

соборы также говорили, что Отецъ есть начало всего божества и Духъ св. пріемлетъ исхожденіе отъ Отца [88]. На западѣ замѣчали, что прибавка къ символу сдѣлана произвольно и можетъ вести къ заблужденіямъ. Въ 804 г. знаменитый *Алкуинъ* писалъ въ Ліонѣ: «берегитесь совсѣмъ вниманіемъ новыхъ сектъ испанской ереси и не прибавляйте новости къ каѳолическому символу вѣры» [89].

Въ 809 г. «какой-то іерусал. монахъ Іоаннъ возбудилъ на ахенскомъ соборѣ вопросъ о происхожденіи Духа св.» [90]. —Подняли споры, но «ничего не рѣшили» [91]. Тѣ, которымъ хотѣлось защитить истину противъ адоптіанъ, не умѣя защитить ее, настаивали принять испанское прибавленіе символа: Filioq. Имп. Карлъ отправилъ пословъ къ папѣ Льву 3. Послы говорили: «*недавно возникшій вопросъ* (nuper exorta) объ исхожденіи св. Духа уже давно со всѣмъ вниманіемъ

(epist. ad Ioan. diac. ap. Labbæum p. 1771) Это объясненіе Анастасіево весьма важно, какъ ясное свидѣтельство того, что въ 8 вѣкѣ ни въ Испаніи, ни на остальномъ западѣ общее мнѣніе церкви не признавало личнымъ свойствомъ Духа св. происхожденія Его и *отъ Сына*, хотя прибавка въ символѣ не могла не возбуждать мысли несогласной съ истиною, защищаемою Анастасіемъ.

[88] Толедскій соборъ 638 г. въ своемъ исповѣданіи: credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius Divinitatis. Толедскій соборъ 675 г. въ своемъ исповѣданіи говоритъ еще яснѣе: Patrem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur: ipse enim a nullo originem duxit, ex qvo et Filius nativitatem et Spiritus S. processionem accepit. Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis. (ap. Labbœum t 5. p. 1741. t. 6. p. 541).

[89] Epistola 75. ad. Lugdunenses.

[90] Aimonius de gestib. Francor. lib. 4. c. 97. Chronicon ad an. 809. Тоже франкскіе лѣтописцы (Hist. Franc. Script. t. 2. p. 46. 64. 84. 225. 541. t. 3. p. 169.

[91] Aimonius: nec aliquid definitum est, propter rerum, ut videbatur, magnitudinem. *Германнъ* въ хроникѣ ad. an. 809 quæstio de processione Spiritus S. Synodi habita ventilatur. (t. XI biblioth. Patr. Colonion p. 295).

былъ разсматриваемъ св. отцами церкви. Но такъ какъ онъ уже долго находился въ пренебреженіи у изслѣдователей..., рѣшились посредствомъ изслѣдованія повѣрить небесное сокровище». Послы Карла старались доказать предъ папою происхожденіе Духа св. и отъ Сына и просили дозволенія— пѣть символъ съ прибавленіемъ: Filioqve.—Папа рѣшительно отказалъ въ просьбѣ посламъ [92]; онъ повелѣлъ вырѣзать константинопольскій символъ безъ Filioq на доскахъ златыхъ и поставить въ храмѣ св. Петра съ надписью: «я Левъ поставилъ это по любви и для сохраненія православной вѣры» [93]. Такимъ образомъ этотъ соборъ и по своему началу и по своему производству ясно показываетъ, что въ Галліи, какъ и въ Римѣ, въ нач. 9 вѣка церковь не знала догмата о происхожденіи Духа св. и отъ Сына; въ Галліи тогда явились нѣкоторые, въ числѣ ихъ былъ и Карлъ, которымъ хотѣлось сочинить такой догматъ для церкви, но «ничего не сдѣлали». Только гордость Карла поставила на своемъ: въ Галліи стали пѣть символъ съ прибавленіемъ. Filioqve—[94].

П. Фотій возсталъ съ обличеніемъ противъ порчи символа. Соборъ въ храмѣ св. Софіи, гдѣ присутствовали послы папы Іоанна 8, строго осудилъ (879 г.) вредный произволъ. П. Іоаннъ 8 въ письмѣ къ Фотію, вполнѣ одобривъ дѣйствія легатовъ и собора, писалъ: «мы не только сами не гово-

---

[92] Аббата *Смарагда* протоколъ лаженскаго собора 809 г. у *Тардуина* Concil. t 4. f. 970, у *Лэббея* t 7.

[93] Объ этомъ событіи говоритъ *Анастасій* библіотекарь въ біографіи п. Льва 3 (Uitœ Pontific. § 84. p. 297. ad Romæ 1752.), *Петръ Абелярдъ* (Lib. 2 introd. in Theol c. 14 Paris 1616.). Не сомнѣваются въ немъ и такіе люди, каковъ *Баронiй* (Anaal. t. 9. p. 602), *Беллярминъ* и др.

[94] Валафридъ Страбонъ: apud Gallos post deiectionem Felicis hœretici sub gloriosissimo Carolo Francorum damnati idem Symbolum latius et crebrius in missarum cœpit oficus iterari. Сл. Кириллъ и Меѳодій славянскіе просвѣтители, М. 1846, стр. 16—18.

римъ сего, т. е. *и отъ Сына*, но и тѣхъ, которые первоначально по своему неразумію дерзнули сдѣлать это, считаемъ превратителями божественныхъ словъ и разорителями богословія Христа Господа, апостоловъ и отцевъ, соборно предавшихъ святый символъ и поставляемъ ихъ наравнѣ съ Іудою». Папа считалъ только «благоразумнымъ не принуждать того оставить прибавленіе, кому оно извѣстно въ символѣ, но кроткими увѣщаніями мало по малу склонять его, чтобы отсталъ отъ богохульства (βλασφημιας) [95]. И однако съ IX вѣка, на западѣ съ такою настойчивостію защищали мнѣніе объ исхожденіи Духа св. и отъ Сына, что разорвали союзъ съ греческою церковію [96].

§ 69. *Періодъ третій.*

Со времени реформаціи открылись на западѣ всѣ прежнія еретическія мнѣнія о св. Троицѣ, и иныя изъ нихъ проникали и въ церковь русскую. Одни востановили чистое ученіе аріево—арминіане. Жентиль—1566 г., социніане и между ними малороссъ Будный воскресили монархизмъ Берилла; допуская одно лице въ божествѣ, они, какъ и Бериллъ, допускали вѣчность Христа Іисуса только въ предвѣдѣніи Божіемъ; иначе видѣли въ Немъ только человѣка, который по воскресеніи прославленъ Богомъ и сталъ достопокланяе-

---

[95] Дѣянія собора 839 г. и письмо п. Іоанна 880 г. изд. у *Бевереджія* Pandecta t 2. вполнѣ еп. *Анвимонъ* τομος χαρας Tergvistæ 1705. Объ участіи п. Іоанна и легатовъ въ дѣяніяхъ собора п Фотій въ книгѣ о св. Духѣ, посланной къ еп. *Бедѣ* (западному), у *Мано* Collect. vet. arct. t. 1. Præfat p. 25—28. Romæ 1830. *Іосифъ Вріенній* ок. 1411 г. писалъ: «и собственноручныя подписи ихъ (легатовъ) доселѣ на свидѣтельство сохранются въ вел. церкви». Λογοι ϑ περι τριαδος. Βριννιϑ εβρεϑεντα t. 1. в 139.

[96] Чит. *Черниговца*, *Прокоповича*, *Валха*.

*

мымъ. Это тоже, что апоѳеосъ язычества. Жидовствующіе въ русской церкви (XVI в.) по примѣру Ноэта учили, что у Бога нѣтъ ни Сына, ни Духа св., что для спасенія людей совсѣмъ не нужно и не прилично было воплощаться Сыну Божію. Модализмъ Павла возстановилъ *Канть*, котораго троичный Богъ—тоже, что Богъ законодатель, правитель нравственности и судія. Это въ разныхъ видахъ повторяли другіе—*Феслеръ*, *Газе*, *Де-Ветте*. Пантеистическій модализмъ Савеллія вызвали изъ забытья сперва мистики и между ними особенно *Бемъ*. Потомъ *Шеллингъ* въ своей системѣ абсолютнаго единства полагалъ, что Сынъ Божій есть безконечное, являющееся въ конечномъ, а Духъ то начало, которое возводитъ конечное къ безконечному.—*Гегель* провелъ свою логическую идею, замѣняющую божество, по тремъ степенямъ, или царствамъ,—чистой мысли, мысли являющейся въ природѣ и конечномъ духѣ, и мысли возвращающейся въ себя самую. Это опять тоже, что три царства Савелліевы.

Св. православная церковь по прежнему исповѣдывала откровенную вѣру въ св. Троицу;—жидовствующіе осуждены были въ православной русской церкви на соборахъ, обличены трудолюбивою ревностію Геннадія новгор. и Іосифа волоколамскаго. Въ православномъ исповѣданіи вѣры подробно изложено ученіе церкви о св. Троицѣ. См. отв. 8—12.

III.

ОТНОШЕНІЕ ДОГМАТА О СВ. ТРОИЦѢ КЪ УМСТВЕННЫМЪ И НРАВСТВЕННЫМЪ ПОТРЕБНОСТЯМЪ.

§ 70. Догматъ о св. Троицѣ а) не противорѣчитъ началамъ разума.

Все, что сообщаетъ преблагій и премудрый человѣку и для человѣка, должно имѣть отношеніе къ его нуждамъ, связь съ высшими потребностями природы его. И однако думаютъ, что догматъ о св. Троицѣ—догматъ откровенный свыше, не имѣетъ связи ни съ умственными, ни съ нравственными потребностями человѣка, даже находится въ противорѣчіи съ нѣкоторыми изъ нихъ. Посему-то нужно разсмотрѣть отношеніе сего догмата къ нашей душевной жизни.

Отношеніе догмата о св. Троицѣ къ умственнымъ потребностямъ можемъ разсматривать съ двухъ сторонъ,—не состоитъ ли сей догматъ въ противорѣчіи съ законами мышленія? И удобопріемлемъ ли онъ для разума?

Догматъ о св. Троицѣ не противорѣчитъ законамъ мышленія. 1) Онъ, по видимому, противурѣчитъ—извѣстному закону тождества.—Но это было бы тогда, когда бы въ томъ же отношеніи исповѣдали Бога Троичнымъ, въ какомъ и Единымъ: между тѣмъ писаніе показываетъ, что Отецъ Сынъ и Духъ св.—три лица и одно по природѣ.

2) Догматъ о св. Троицѣ не оскорбляетъ собою понятія о Богѣ, какъ о существѣ всесовершенномъ. Говорятъ, что одно лице, различаясь отъ другаго, тѣмъ самимъ не имѣетъ чего-го, что принадлежитъ другому. Но совершенст-

ва Божіи перестаютъ ли быть совершенствами отъ того, что каждое изъ нихъ имѣетъ свое особенное свойство, котораго не имѣетъ другое? Отецъ, какъ Отецъ, долженъ имѣть принадлежащее Отцу,—но не можетъ имѣть принадлежностей Сына. Съ другой стороны совершенства божественныя всѣ безъ изъятія принадлежатъ всѣмъ тремъ лицамъ божества.

3) Догматъ о св. Троицѣ не нарушаетъ собою понятія о Богѣ, какъ о существѣ всепростомъ. Поелику лица божественныя—духовны.

§ 71. *б) Можетъ быть принятъ разумомъ съ убѣжденіемъ.*

Догматъ о св. Троицѣ, не противорѣча началамъ разума, съ убѣжденіемъ можетъ быть принятъ разумомъ. Ибо а) хотя не можетъ онъ быть выведенъ изъ началъ разума или вполнѣ постигнутъ имъ и это б) очень естественно по отношенію къ божеству: но в) догматъ сей, какъ догматъ откровенный, вѣренъ; г) полезенъ по послѣдствіямъ; д) содержаніе его можетъ быть приближаемо къ разумѣнію сравненіями.

а) Догматъ о св. Троицѣ не можетъ быть выведенъ изъ началъ разума и вполнѣ быть постигнутъ имъ. Св. писаніе нигдѣ не указываетъ намъ на такую возможность; напротивъ ясно называетъ догматъ сей тайною божества, открытою только самимъ божествомъ въ положительномъ откровеніи (Мат. 11, 27; 1 Кор. 1, 7. 16; 2, 11). Всѣ попытки разума—вывести ученіе о св Троицѣ изъ какого либо начала разума оказались безплодными и даже вредными. *Раймундъ* и Людовикъ *Вивесъ* вызывались представить самое убѣдительное доказательство троичности лицъ божества. Вивесъ полагалъ началомъ вѣчную дѣятельность божества, довольную только изведеніемъ безпредѣльныхъ. Но тутъ—и болѣе и менѣе того,

что есть въ св. Троицѣ. Выводъ Раймунда изъ мысли о блаженствѣ, для котораго нужно, чтобы Богъ любилъ Бога и любимъ былъ Богомъ, дышетъ простодушіемъ, не замѣчающимъ ни того, что построеніе діалектики—не законъ для Бога, ни того, что вмѣсто одного выдаютъ трехъ Боговъ. Болѣе другихъ крѣпкимъ представляется выводъ изъ мысли, что въ Богѣ и мысли и желанія—дѣйствительность. На основаніи этой мысли составляли заключеніе такое: когда Богъ обращается умомъ къ самому себѣ: то раждающаяся изъ того мысль есть дѣйствительное существо—Сынъ; когда обращается къ себѣ желаніемъ, то обнаруживающаяся любовь есть дѣйствительность—Духъ св. Но бѣда здѣсь въ томъ, что ни Сынъ не есть только мысль безъ любви,—ни Духъ св. не есть одна любовь безъ мысли [97]. Потому-то напрасно искали у Платона и у другихъ ученіе о св. Троицѣ: у нихъ находили только въ испорченномъ видѣ мысли откровенія, доходившія путемъ преданія *.

---

[97] Менѣе удачно *Гегелево* умозрѣніе о Троицѣ. У него Богъ—вѣчная идея. Эта идея въ отвлеченномъ видѣ, нереализированная,—Отецъ, отдѣлившаяся въ явленіе, во внѣшность натуры—Сынъ; возвращающаяся изъ явленія въ конечный духъ и въ самосознаніе—Духъ св. (Vorles. üb. Relig. 2, 177 178. 261) Тутъ, какъ видите, и аріанство и савеллианизмъ! Такой отвлеченной, сухой, безжизненной идеи не примегъ не только откровеніе, но и трезвый смыслъ. И однако Гегелева τριας все таки величественнѣе и богаче содержаніемъ, чѣмъ *Фейербахова* Троица. «Тайна сей тайны, говоритъ Фейербахъ о Троицѣ, есть ничто другое, какъ тайна самаго человѣка». (Vesen. christenth. s. 27. Leipz 1841). Это уже дерзкій аѳеизмъ, на который съ отвращеніемъ посмотрѣлъ бы и язычникъ. О другихъ опытахъ—у *Бертольда* Dogmengesch. § 274 275.

* *Платонъ* Epist 2. ad Dionis. (у Евсевія præpar evang. 2. c. 20), Epist 6. ad Hermiam видитъ что-то похожее на три божества, но темно и сбивчиво; *умъ* и Творецъ и произведеніе Божіе, *душа* міра—созданіе Божіе. Въ индѣйской религіи *Брама*, *Вишну* и *Шива*—таковы же. Остъ-Индія стр. 40. М. 1846 г. *Толюка* d. speculat Trinitatslehre d. Orients, Berl. 826. Объ источникѣ свѣдѣній—о преданіи *Іустинъ* м. Cohort ad gent n. 59. 60. *Климентъ* алекс. Strom. V, 710. *Евсевій* Præpar. evang 2. c 20. *Августинъ* de doctr. Chr. lib. c. 28.

б) Ничего и нѣтъ удивительнаго для разума въ томъ, что онъ не находитъ между своими началами такого, изъ котораго могло бы быть выведено полное и точное откровенное ученіе о св. Троицѣ. Въ Безпредѣльномъ безъ сомнѣнія много сторонъ бытія такихъ, которыхъ твореніе ни одною чертою вмѣстить въ себѣ не можетъ. Дѣйствіе не можетъ быть равнымъ своей причинѣ. Св. Златоустъ свято разсуждаетъ: «дѣло мѣлкаго и слабаго духа—не представлять себѣ ничего великаго, ничего высокаго о предметѣ самомъ высокомъ—о божествѣ, какъ будто Богъ не можетъ ни сдѣлать такого, ни быть тѣмъ, чего разумъ понять не можетъ» [98].

в) Догматъ о св. Троицѣ какъ догматъ откровенный—вѣренъ, поелику и сообразенъ съ свойствомъ откровенія и дѣйствительно изложенъ въ откровеніи. Вполнѣ сообразно съ свойствомъ откровенія, чтобы оно не только подтверждало и объясняло свѣдѣнія естественнаго разума о Богѣ, но и дополняло оныя; а потому вполнѣ естественно, чтобы возвѣстило оно людямъ о такой высокой тайнѣ божества, какова тайна св. Троицы. Тайна св. Троицы дѣйстительно открыта въ писаніи; это доказано по правиламъ строгой герменевтики; точно также какъ обыкновенно доказываютъ и убѣждаются, что въ сочиненіяхъ Платона есть высокія мысли о божествѣ. Христіанскій догматъ о св. Троицѣ имѣетъ за собою и тотъ признакъ вѣрности для разума, что онъ подтверждается самою исторіею христіанства, которая указываетъ на дѣйствіе искупленія людей Сыномъ Божіимъ, и на дѣйствіе Духа—Зиждителя падшей разстроенной природы нашей. Ибо что поддерживаетъ послѣдователей Христовыхъ на поприщѣ святости высокой, какъ не мысль объ Искупителѣ и сила Духа Утѣшителя?

---

[98] Hom. 8 in epist. ad Roman.

г) Догматъ о св. Троицѣ полезенъ для разума. Поелику а) скажемъ словами св. Дамаскина, «единствомъ природы уничтожается многобожная прелесть язычниковъ, а ученіемъ о Словѣ и Духѣ разрушается ученіе іудеевъ (признававшихъ единаго Бога народнаго); ἑκατέρας δὲ αἱρέσεων παραμάινει τὸ χρῆσιμον,— но что есть полезнаго въ той и другой ереси, то удерживается,—изъ предразсудочнаго мнѣнія іудеевъ пріемлемъ единство природы; изъ язычества—различіе ипостасей» [99]; б) предохраняя отъ ложныхъ умозрѣній, къ которымъ порывается разумъ, представляетъ совершенства Божіи—премудрость, благость, всемогущество въ дѣйствіяхъ разныхъ лицъ, и тѣмъ въ большей ясности: а вмѣстѣ вразумляетъ разумъ въ его немощи; в) какъ догматъ о самой высокой тайнѣ божества, онъ возвышаетъ умъ человѣческій на высшую степень достоинства.

д) Кромѣ того, что догматъ о св. Троицѣ своею внутреннею вѣрностію, благотворностію и самою высотою располагаетъ разумъ принять его, какъ принимается всякая полезная истина,—самое содержаніе сего догмата, открытое въ писаніи, можетъ быть приближаемо къ уразумѣнію сравненіями.

Еще отцы церкви указывали какъ въ природѣ видимой, такъ и въ природѣ духовной на различные образы, болѣе или менѣе объясняющіе извѣстную изъ откровенія тайну Триипостаснаго божества.

Въ природѣ видимой указывали и указываютъ на солнце, — различая въ немъ свѣтъ, теплоту и то, что издаетъ свѣтъ и теплоту [100]; на три господствующія въ мірѣ стихіи—

---

[99] О правосл. вѣрѣ 1, 7.

[100] На сей образъ указывалъ св. Григорій богословъ; но выражалъ опасеніе, не стали бы принимать несложное за сложное, или приписывать самостоятельное существованіе одному только Отцу (Orat. 10, 32. p. 57). Съ

землю, воду и огонь [101]; на треугольникъ равносторонній и на начало, образъ и продолженіе каждой вещи [102]. Образъ рожденія Бога Сына и происхожденіе Бога Духа отъ Бога Отца, отцы указывали въ исхожденіи луча изъ солнца, свѣта отъ свѣта [103]. Особенно же въ природѣ духовной находили и находятъ образы троичнаго божества, такъ какъ она сотворена по образу Божію. Различая въ богоподобной природѣ жизнь, разумѣніе и волю дѣлаютъ тоже различеніе въ самомъ подлинникѣ—въ божествѣ [104].

Но такъ какъ все это—только образы, подобія и притомъ подобія тайны Божіей самой глубокой; то не только не

подобнымъ же опасеніемъ указывалъ онъ на текущую воду, сравнивая Отца съ подземною водяною жилою, Сына съ ключемъ, который бьетъ изъ земли, св. Духа съ текущею рѣкою (Orat 31, 31. p. 576).

[101] Извѣстно какъ св. Спиридонъ трим. и исповѣдникъ Константинъ показывали въ составѣ кирпича образъ великой тайны.

[102] Бл *Августинъ* писалъ· Nulla natura est, quæ non in se habeat haec tria et prae se gerat, primo, ut sit, deinde, ut hoc vel illud sit, tertio, ut in eo, quod sit, maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturæ ostendat, ex qua sunt omnia, alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia, tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia. Epist XI n. 3.

[103] *Аѳинагоръ:* Spiritus S. procedit a Patre, ut radius solis, ut lux de igne Chrisost. Hom. 72. t. 17.

[104] *Григорій* нис.: «мы признаемъ единое естество въ Богѣ, обнаруживающееся въ безначальномъ, въ рожденномъ, въ исходящемъ, также какъ и наше внутреннее обнаруживается въ умѣ (νους), разумѣ (λογος) и духѣ (πνευμα),—но (присовокупляетъ)—сколько можно сравнивать чисто духовное съ чувственнымъ и великое съ малымъ; ибо никакой образъ не отвѣчаетъ вполнѣ самому подлиннику». Or. 28. p 437. Св. *Амвросій* училъ: «Sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus S., non tamen tres dii sunt, sed unus Deus, tres habens personas: ita et anima intellectus, anima voluntas, anima memoria, non sunt tamen tres animæ in uno corpore, sed una anima, tres habens dignitates. De dignit. cond. hom. c. 2, 110. Также размышлялъ бл. *Августинъ* de Trin. 9. n. 4, 11. 12. 14, 8—13. *Маринъ Викторъ* cont Arian 1. 2. различалъ esse, vivere, intelligere; Мамертъ *Клавдіанъ* (de anim. 1 26. n 1) mentem, cogitationem, amorem.

составляютъ они началъ для заключеній о св. Троицѣ; но между ими и изображаемою тайною безконечное должно оставаться разстояніе [105].

Такимъ образомъ догматъ о св. Троицѣ при всей высотѣ своей не противорѣча началамъ разума съ убѣжденіемъ можетъ быть принятъ разумомъ.

§ 72. *Отношеніе сего догмата къ нравственности.*

Столько же напрасно представляютъ тотъ же догматъ безполезнымъ для нравственности, и потому будто бы совсѣмъ не нужнымъ.

1) Если бы а) догматъ о св. Троицѣ и въ самомъ дѣлѣ не имѣлъ тѣсной связи съ нравственностію нашею; и тогда совѣсть чистая никогда не дерзнетъ назвать его не нужнымъ для жизни. Не мы сами предписываемъ себѣ законы: законодатель у насъ—одинъ. И если сей законодатель благоволилъ постановить, чтобы чтили мы Бога не только, какъ Единаго, но и какъ Троичнаго: кто вправѣ не повиноваться сему постановленію? Между тѣмъ, Онъ ясно сказалъ: шедше убо, научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и св. Духа (Мат. 28, 19). Притомъ б) несправедливо думаютъ, что будто теоретическія истины сами по себѣ не имѣютъ никакой важности для насъ; они важны, коль скоро относятся къ первымъ предметамъ мысли человѣческой и особенно къ предмету самому высшему—къ Богу, вмѣстѣ съ тѣмъ и догматъ о св. Троицѣ не перестаетъ быть важнымъ для жизни, хотя бы онъ не имѣлъ прямой связи съ нравственными правилами.

---

[105] Св. *Иларій*: «если мы, разсуждая о божествѣ, употребляемъ сравненія: пусть не думаетъ никто, что это есть точное изображеніе предмета.— Между земнымъ и Богомъ нѣтъ равенства... Всякое сравненіе полезно для разума, но не совсѣмъ прилично божеству». De Trinit lib. 1. 6. 19,

2) Между тѣмъ несправедливо и то, что будто догматъ о св. Троицѣ не имѣетъ вліянія на нравственность нашу; а) мы уже видѣли, какъ догматъ сей благодѣтеленъ для разума, какъ съ одной стороны смиряетъ онъ разумъ своею высотою и удерживаетъ отъ мечтаній и заблужденій, и какъ съ другой возвышаетъ его. Не можемъ не видѣть послѣ сего и того, что смиряя разумъ онъ располагаетъ душу къ благоговѣнію предъ непостижимымъ и предохраняетъ отъ тяжкихъ заблужденій жизни, къ которымъ столько разъ и столь легко увлекала и увлекаетъ мечтательность разума. б) Догматъ о св. Троицѣ есть чистый источникъ благодарной любви къ благодѣющему тріипостасному Богу любви. Ибо кого указываетъ намъ откровеніе въ Отцѣ и Сынѣ и Духѣ св.? *Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сыни Своего далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16). *Никто же можетъ рещи Господа Іисуса, точію Духомъ святымъ. Вси единѣмъ духомъ напоихомся* (1 Кор. 12, 3. 13).—в) А для любви къ ближнимъ можно ли представить побужденіе выше и сильнѣе, какъ побужденіе то, которое указываетъ намъ Сынъ Божій,—когда говоритъ: *Отче, да будетъ едино, яко же и мы* (Іоан. 17, 11). Какъ часто проповѣдники св. Троицы повторяютъ намъ: возлюбленніи, возлюбимъ другъ друга, яко любы отъ Бога есть (1 Іоан. 4, 7. 8. 11, 13. 17).—г) Догматъ о св. Троицѣ составляетъ источникъ самыхъ утѣшительныхъ надеждъ для насъ. Онъ составляетъ твердое основаніе надежды на спасеніе, а) указывая безнадежному грѣшнику въ Сынѣ Божіемъ, Того, Кто принялъ на Себя дѣло искупленія нашего. *Иже убо Сына Своего не пощадѣ, како убо не и съ Нимъ вся намъ дарствуетъ?* (Рим. 8, 32) б) укрѣпляетъ эту надежду, показывая въ св. Духѣ утѣшителя и помощника во временныхъ и вѣчныхъ нашихъ нуждахъ,—Того, Который

помогаетъ намъ въ немощахъ нашихъ, ходатайствуетъ о насъ воздыханіями неизглаголанными (Рим. 8, 26). в) Открывая въ себѣ земному страннику столько любви Божіей, даетъ чувствовать, что въ другой жизни для вѣчнаго подвижника еще болѣе готовится милостей Вышняго, болѣе свѣта, болѣе утѣшенія.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

БОГЪ ВЪ ЯВЛЕНІИ ТВАРЯМЪ.

§ 73. *Предметъ изслѣдованія.*

Тріединый Богъ, какъ безпредѣльный и самодовольный, обитаетъ во свѣтѣ неприступномъ (1 Тим. 6, 16.), и тьму положилъ Своимъ покровомъ (Пса. 7, 12). Но Онъ есть любовь и жизнь и потому благоволилъ открыть Себя, свои невидимыя совершенства *въ мірѣ.*

Отношеніе божества къ міру главнымъ образомъ ограничивается тремя дѣйствіями, дѣйствіями творенія міра, промышленія о мірѣ и окончанія или усовершенствованія міра. Отношенія божества, какъ Творца и промыслителя міра въ дѣйствіяхъ для міра разумнаго невидимаго, для духовъ, и въ дѣйствіяхъ для міра разумнаго видимаго, для человѣка, отличаются особенными частными чертами въ сравненіи съ дѣйствіями для міра вообще: такъ изображаетъ ихъ откровеніе.

Такимъ образомъ послѣ изложенія откровеннаго ученія о Богѣ самомъ въ Себѣ должно слѣдовать ученіе о явленіяхъ божества въ мірѣ и это ученіе должно заключать въ себѣ: 1) ученіе объ отношеніяхъ божества къ міру вообще или о Богѣ Творцѣ и промыслителѣ; 2) ученіе объ отношеніяхъ божества къ міру разумному—невидимому, или о духахъ; 3)

ученіе объ отношеніи божества къ человѣку; наконецъ 4) ученіе о Богѣ—Совершителѣ міра, или о послѣдней судьбѣ міра.

Отношеніе божества къ міру вообще,—какъ отношенія Творца и Промыслителя, открыты во внѣшней природѣ и въ душѣ человѣка; но откровеніе поясняетъ и подкрѣпляетъ ученіе разума о сихъ отношеніяхъ. Частное отношеніе божества къ міру невидимому—къ духамъ важно для человѣка по самому значенію духа, но оно мало извѣстно для разума человѣческаго, и потому тѣмъ съ большимъ вниманіемъ должно быть разсмотрѣно то, что говоритъ о семъ отношеніи откровеніе. Еще болѣе неизвѣстнаго для разума въ многоразличныхъ откровеніяхъ божества къ человѣку, также какъ въ послѣднѣй судьбѣ міра и человѣка. Потому здѣсь еще несправедливѣе была бы невнимательность къ откровенію и безразсуднѣе дерзость судить по произволамъ ума. Откровенное богословіе, слѣдуя за наставленіями откровенія, должно объяснить богоявленія, предложенныя въ откровеніи, и объяснить ихъ столько, сколько объяснены они въ самомъ откровеніи.

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ.

I.

БОГЪ—ТВОРЕЦЪ МІРА.

§ 74. Главные предметы въ ученіи о Богѣ—Творцѣ міра; ученіе о началѣ міра.

Первая часть космологіи откровенной—ученіе о твореніи міра,—рѣшаетъ три вопроса: 1) откуда міръ получилъ свое начало? 2) Въ какомъ порядкѣ совершилось его твореніе? 3) Какое назначеніе его [1]?

Вопросъ: откуда міръ получилъ свое начало? заключаетъ въ себѣ двѣ мысли—мысль о мірѣ, и мысль о происхожденіи міра.

§ 75. Библейское понятіе о мірѣ.

Слово thebel вселенная, употребляемое въ писаніи, заключаетъ въ себѣ далеко не все конечное. Оно означаетъ

[1] У Ѳ. *Прокоповича* трактатъ de creatione—очень скудный и по объему и по содержанію. Это отъ того, что схоластика предложила ему такіе вопросы: creationis causa materialis et formalis, obiectum, adiuncta, modus, tempus, locus, ordo. Самъ авторъ повторяетъ: qvæstio curiosa magis, qvam necessaria, или: non tam de re, qvam de nomine qvæstio. И однако рѣшаетъ устѣйшіе вопросы, оставляя безъ внимательнаго разсмотрѣнія важные вопросы.

а) населенную землю, или вселенную, οἰκουμενη (Ис. 14, 17. Прит. 8, 31. Іов 37, 12. Псал. 90, 2); б) весь земной кругъ (1 Цар. 2, 8. Псал. 18, 16. 93, 1). Все это конечно не то, что весь объемъ вещей сотворенныхъ. И однако писаніе отличаетъ полный объемъ вещей сотворенныхъ отъ Творца словами—небо и земля.—Первый бытописатель начинаетъ свое описаніе происхожденія міра такъ: *въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю* (Быт. 1, 1). Боговдохновенные писатели, слѣдуя за Моисеемъ въ описаніи начала міра, ясно показываютъ, что небо и земля заключаютъ въ себѣ все, что существуетъ внѣ Бога.

Въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ писанія, гдѣ предметъ творенія Божія именуется небомъ и землею, видимъ, что подъ симъ надобно разумѣть весь составъ вещей, существующихъ отдѣльно отъ Бога. Псалмопѣвецъ, возбуждая славить Бога за дѣла творенія, говоритъ о небѣ и перечисляетъ солнце, звѣзды, ангеловъ; говоритъ о землѣ и обращается къ рыбамъ, звѣрямъ, стихіямъ (Ис. 148, 1—6. 7—11). Въ другомъ псалмѣ поетъ онъ: «Твое небо и земля Твоя; Ты создалъ вселенную и что наполняетъ ее» (Псал. 88, 12). Апостолы проповѣдуютъ, что Богъ создалъ небо и землю и все, что на нихъ (Дѣян. 14, 14), все на небѣ и все на землѣ, видимое и невидимое, въ томъ числѣ и высшіе духи (Кол. 1, 16), безъ Него ничто не существуетъ, что только существуетъ случайно, во времени (ογεγονεν) (Іоан. 1, 3. Ефес. 3, 9. Евр. 3, 4).

Слово κόσμος, употребляемое въ н. завѣтѣ о цѣломъ, существующемъ отдѣльно отъ Бога, собственно означаетъ украшеніе, какъ κοσμεῖν украшать (Тим. 2, 10. 1 Петр. 3, 3),—отселѣ означаетъ міръ, устроенный въ правильномъ, цѣлесообразномъ порядкѣ (Матѳ. 24, 21. 25, 34. Лук. 11,

50) [2]. Но это не значитъ, что тамъ, гдѣ говорится о началѣ міра, словомъ κοσμος означается только устройство міра. Такъ апостолъ (Дѣян. 17, 24) въ ареопагѣ называетъ то, что сотворено, словомъ κοσμος (міръ). Если бы апостолъ хотѣлъ сказать только то, что Богомъ устроенъ порядокъ міра, то слова его: *и вся яже въ немъ*, не имѣли бы никакого значенія. Такимъ образомъ подъ словомъ міръ, въ н. завѣтѣ означается не одно устройство вселенной въ правильномъ порядкѣ, но совокупность вещей конечныхъ, отдѣльно существующихъ отъ Бога (Іоан. 17, 5. 24; Ефес. 1, 24), и ни въ какомъ случаѣ не содержится подъ тѣмъ мысль о самобытномъ существѣ.

§ 76. *Начало міра а) по воззрѣніямъ разума.*

Разсуждая о происхожденіи міра, философія нѣкогда учила, что міръ получилъ отъ Бога только одну форму существованія (образованіе), а составныя части его не созданы. Большинство языческой древности вѣрило, что матерія міра существовала отъ вѣчности. Въ системѣ Платона и неоплатониковъ τὸ μὴ ὄν означаетъ не болѣе, какъ вещество необразованное. ὕλην ἄμορφον [3]. Въ подтвержденіе своей мысли древность твердила, что изъ ничего ничего не бываетъ. Другіе думали, будто все, что составляетъ міръ, истекло изъ существа Божія [4]. Съ этимъ сходно мнѣніе новѣйшихъ, что міръ есть развитіе божества [5].

---

[2] Сообразно съ значеніемъ греч. слова κοσμος *Плиній* пишетъ: mundus i. e orbis sic nominatus est a perfecto et completo ordine (Hist. nat. 2. c 3).

[3] Это подробно изслѣдовано и доказано *Мосгеймомъ* въ замѣчаніяхъ на Кудвортово сочиненіе: Systema intellectuale 1, 90 s.

[4] Индѣйская философія, нѣкоторые изъ гностиковъ, *Бемъ*.

[5] *Спиноза, Гегель*.

*

Разумъ трезвый не можетъ одобрять такихъ мнѣній.

Самосущій Богъ не былъ бы таковымъ, если бы что либо могло существовать независимо отъ Него: одно другимъ исключается. «Если бы Вседержитель могъ быть мыслимъ только при посредствѣ міра, а не самъ по себѣ: то Онъ самъ по себѣ былъ бы ограниченъ (ατελης) и нуждался бы въ томъ, чего Онъ есть Зиждитель и Вседержитель» [6]. Итакъ идея о самосущемъ требуетъ случайности міра. Но съ твореніемъ міра допускается въ самосущемъ измѣняемость и «твореніе міра выставляется дѣломъ произвола»? [7]. Нѣтъ, Богъ по вѣчному совѣту любви далъ бытіе тому, что не существовало. Отъ вѣчности опредѣлилъ благостію своею дать жизнь не существующему и согласно съ совѣтомъ своимъ въ опредѣленный моментъ далъ бытіе міру. Слѣд. твореніемъ міра не вносится въ мысль о самосущемъ ни измѣняемость, ни безотчетный произволъ [8]. Но «значитъ, что матерія до созданія была въ Богѣ» [9]? Да, какъ мысль Его вѣчнаго, но въ явленіи она—дѣло всемощной воли Его. Ничто не можетъ дать бытія чему нибудь,—это правда. Но вещи несуществующей можетъ дать бытіе сила всемощная. И въ слабомъ человѣческомъ творчествѣ то, чего не было, начинаетъ быть и есть.

Тамъ же, гдѣ допускаютъ вѣчность матеріи, а) или сама матерія поставляется Богомъ и вводится двоебожіе, что не примиримо съ мыслію о единомъ безпредѣльномъ, или Богъ подчиняется матеріи, что еще менѣе можетъ допускать здравое размышленіе. б) Съ вѣчностію матеріи соединяется мысль

---

[6] Св. *Меѳодій* у Фотія in bibl. cod. 235.

[7] *Штраусъ* Glaub. 1, 634.

[8] *Августинъ* Confess. lib. 11, c. 10. 11. De civit. D. lib. 11. c 4.

[9] Сочинитель кн systeme de la nature, Londre 1770.

о неизмѣняемости ея, и слѣд. исключается возможность образованія міра.

Система истеченія міра изъ Бога, будутъ ли представлять это истеченіе происходящимъ отъ вѣчности или совершающимся во времени, не примирима съ мыслію о духовности и неизмѣримости божества. При томъ матерія является въ ней чѣмъ-то и безъусловнымъ и условнымъ, и вѣчнымъ и временнымъ.

Тѣже послѣдствія влечетъ за собою и система раскрытія божества въ мірѣ, съ присовокупленіемъ и той хулы на Бога, будто зло нравственное есть также явленіе самаго божества. Коль скоро представляютъ Бога раскрывающимся въ мірѣ: то міръ перестаетъ уже быть, а не начинаетъ существовать, является божество, но не міръ; при томъ божество является съ противорѣчіемъ себѣ самому, какъ самостоятельное и случайное, какъ духовное и вещественное.

§ 77. *Сужденіе о самобытномъ мірѣ.*

Нѣкоторые хотятъ замѣнить твореніе міра самообразованіемъ міра, допуская вѣчную газообразную магерію съ теплородомъ и притягательною силою—и предоставляя послѣдующую исторію міра дѣйствію механическихъ силъ [10].

Прежде всего надобно сказать, что языческій міръ, почти не зналъ такого міра [11]. Потому если въ новое время

---

[10] Баронъ *Гольбахъ* Systeme de la nature, Londres 1770, dentsch. Leipz. 783 Новые матеріалисты — *Бюхнеръ*, *Фохтъ*, *Фейербахъ*, *Штраусъ* говорятъ: твореніе міра—«положеніе произвольное, случайное, не относящееся къ мысли о Богѣ», міръ—«такой же процессъ, какъ процессъ образованія недѣлимаго человѣка, образованіе и возрастаніе организма его». Glaub. 1, 642. 660.

[11] Только *Гераклитъ* и *Эпикуръ* допускали случайное самообразованіе міра; но ихъ презирали язычники *Ксенофонъ* допускалъ вѣчность міра, но былъ одинокъ съ своею мыслію.

являются люди требующіе самобытнаго міра: означаетъ ли это прогрессъ въ лучшемъ? Не стыдъ ли это христіанству предъ язычествомъ? Нелѣпѣе системы матеріализма ничего быть не можетъ.

а) Если матерія есть первое начало и первая причина всего существующаго: то въ такомъ значеніи она самобытна, безпредѣльна, всемогуща, премудра, вѣчна; а кто съ здравымъ смысломъ признаетъ за матеріею такія свойства? «Если бы вѣчность предшествовала времени: то это предшествіе, говорятъ, надлежало бы продлить до безконечности, почему міръ не получилъ бы начала; иначе самое предшествованіе вѣчности предъ временемъ было бы конечнымъ». Но вѣчность, какъ безпредѣльная и всегдасущая, точно сосуществуетъ времени; только время уже никакъ не можетъ ни быть, ни называться сосуществующимъ въ отношеніи къ вѣчности. Потому и прошлое существованіе міра временнаго нельзя простирать въ вѣчность.

б) Теорія образованія міра изъ газообразной матеріи оказывается несостоятельною во всѣхъ ея частяхъ.

аа) Предположеніе о существованіи газообразной міровой матеріи основали на туманныхъ пятнахъ звѣзднаго неба, принявъ ихъ за газообразное вещество. Но изслѣдованія неопровержимо доказали, что туманныя пятна ничто другое, какъ огромныя массы звѣздъ.

бб) Ослабленіе расширительной силы началось и увеличивалось, говорятъ, чрезъ охлажденіе матеріи. Но какъ допустить это охлажденіе? Оно могло бы произойти только тогда, если бы разныя части матеріи имѣли неодинаковую температуру; а это не можетъ быть съ моремъ газообразной матеріи. Постепенное развитіе одной за другою частей вселенной

чрезъ сгущеніе не допускается основными свойствами теплоты. Первобытная матерія, если и допустить въ ней самопроизвольность охлажденія, могла охлаждаться съ одинаковою постепенностію во всѣхъ частяхъ своей поверхности, и слѣд. не могло образоваться отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ. Если бы образованіе тѣлъ шло отъ окружности къ центру: то теплородъ, увеличиваясь около центра, уничтожалъ бы возможность непрерывнаго образованія тѣлъ.

вв) Если въ газообразной вѣчной матеріи вѣчны и раскаленность и охлажденіе: то это два состоянія рѣшительно несовмѣстимыя. Слѣд. охлажденіе матеріи началось во времени. Кѣмъ же оно начато? По законамъ естествознанія міровыя тѣла получили нынѣшній видъ въ жидкомъ состояніи, подъ вліяніемъ силы центробѣжной и силы притягательной, а эти силы развились чрезъ вращательное движеніе частицъ. Слѣд. было первое движеніе, данное двигателемъ.

в) Предполагаютъ бэзконечный рядъ развитій или причинъ. Но пока не показана первая, самобытная причина, умъ не успокоивается рядомъ причинъ, какъ бы длиненъ онъ ни былъ, такъ какъ тогда всѣ причины—дѣйствія безъ причины, что принять значило бы смѣяться надъ здравымъ смысломъ.

г) Система самобытной натуры, при противорѣчіи духу нашему, въ сознаніи всѣхъ народовъ требующему бытія Духа самосущаго, опровергается наблюденіями надъ цѣлесообразнымъ устройствомъ міра. Такъ соотношеніе родовъ и видовъ органическаго міра указываетъ, говоритъ Агассизъ, на предшествовавшій актъ свободной, премудрой и всемогущей воли Божіей [12].

д) Не говоримъ о томъ, что въ системѣ самобытнаго вещества не объяснимы ни свобода, ни нравственная жизнь

---

[12] Agassiz Contributians to the naturas history.

духовныхъ существъ, а допускаемое начало эвдемонизма—разрушеніе обществамъ и всему высокому [13].

§ 78. *б) Ученіе св. писанія о началѣ міра.*

Первый бытописатель міра такъ говоритъ о мірѣ: *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю.* Начало міра изображается здѣсь только съ тѣмъ ограниченіемъ, что оно было *въ началѣ.* Потому если и одно молчаніе бытописателя о матеріи, предшествующей созданію міра, показываетъ, что этой матеріи не было прежде начала міра: слово—*въ началѣ* сказанное о началѣ міра показываетъ, что и по прямому наставленію Моисея не было матеріи прежде начала міра. Міръ созданъ тогда, когда ничего не было, кромѣ вѣчнаго Бога. *И земля была необразованна и пуста.* Неустроенное состояніе вещества было первоначальнымъ состояніемъ міра, начавшагося въ началѣ времени и слѣд. неустроенной матеріи не было ни отъ вѣчности, ни прежде творенія міра [14].

По другимъ наставленіямъ в. завѣта, твореніе міра отличительная принадлежность истиннаго Бога (Іер. 10, 12—

---

[13] *Бержье* Prufung d. materialismus od. Widerlegung d. Schrift: System d natur, Bamb 788. *Келѣбера* Uernunft u. Schriftmassige Gedanken üb d. Schöpfung, Stutg 842. Духъ христіан. 1863 г. въ статьѣ: современный матеріализмъ предъ судохъ разума.

[14] *Штраусъ* относительно tohu vabohu b. 1, 2. говоритъ: «не видно, разумѣетъ ли сочинитель вещество, которое образующій нашелъ готовымъ, или самъ создалъ его» (Glaub 1, 625) Но а) не видитъ послѣдняго только умъ занятый мечтою о абсолютной натурѣ; б) въ ст 1 прямо сказано. Богъ сотворилъ все, а въ ст. 2 показывается состояніе сотвореннаго. Сл. ниже пр. 22. 23. *Фейербахъ*, твердо увѣренный въ значеніи библейскаго творенія міра, уклоняется отъ него другимъ пріемомъ: «твореніе міра, говоритъ, не изъ чего либо, т. е твореніе какъ актъ повелѣнія произошло только изъ неосновательнаго еврейскаго эгоизма» (Wesen d Christonth s. 150).—Это—наивно;—но жалко, что клевещутъ на исторію.

14), дѣло одной самосущей силы, (Ис. 45, 18. 21. Пс. 145, 5; 148, 1—11; 88, 12; 101, 26. Неем. 9, 6).

Ап. Павелъ говоритъ о Богѣ: καλῶν τά μή ὀντα ὡς ὀντα несуществовавшее призываетъ къ бытію (Рим. 4, 17). Что этими словами апостолъ изображаетъ творческое всемогущество, это видно изъ цѣли словъ (апостолъ укрѣпляетъ вѣру христіанъ страждущихъ), изъ психологической связи словъ (апостолъ сказалъ выше ζωοποιων τ. νεκρούς) и изъ употребленія слова καλειν, въ смыслѣ давать бытіе повелѣніемъ, (Прем. 11, 26; Ис. 41, 4; 44, 7; 22, 12). Въ томъ же посланіи апостолъ говоритъ о Богѣ: ὅτι ἐξ Αὐτοῦ και δι Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτόν τα παντα (Рим. 11, 35). Словами: εξ Αὐτοῦ апостолъ не хочетъ сказать того, что Богъ былъ вещественною причиною міра: εξ означаетъ и дѣйствующую причину (Мат. 1, 16; 21, 25; Іоан. 1, 13; 6, 15. 1 Кор. 1, 3); онъ показываетъ только то, что міръ сотворенъ былъ безъ участія матеріи, не изъ матеріи; равно говоря: δι Αὐτοῦ, внушаетъ, что Богъ при твореніи міра не имѣлъ нужды ни въ какой сторонней орудной причинѣ.—Тотъ же учитель язычниковъ говоритъ: *вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти.* По подлиннику; κατηρτίσθαι τους αιωνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τό μή ἐκ φαινομένων τα βλεπόμενα γεγονέναι (Евр. 11, 3). Здѣсь τα μη φαινομενα означаютъ не матерію необразованную, но рѣшительное ничтожество; ибо апостолъ говоритъ, что только глаголъ Божій былъ виною устроенія вѣковъ; слѣд. тутъ не имѣла мѣста матерія, изъ которой бы образовался міръ. При томъ если твореніе міра называется твореніемъ вѣковъ: то опять матерія не умѣстна, потому что вѣчная матерія противорѣчіе себѣ и временному бытію, указываемому апостоломъ; равно неумѣстна и самобытная натура, непримиримая съ созданіемъ вѣковъ. Наконецъ μη φαινομενα

въ соотношеніи съ словомъ βλεπεσθαι, по употребленію означаетъ то, что не существуетъ (Іоан. 16, 16).

Св. Іоаннъ говоритъ о вѣчномъ Словѣ — Богѣ: *вся тьмъ быша и безъ Него ничто же бысть, еже бысть* (1, 1), т. е. ничто не имѣетъ бытія независимаго отъ вѣчнаго Слова; все, что есть внѣ Бога, получило отъ Него бытіе; слѣд. ни вѣчной матеріи, ни самобытной натуры, нѣтъ. Онъ же тайнозритель говоритъ о Сынѣ Божіемъ: *Ты создалъ еси всяческая и волею Твоею суть и сотворена* (Апок. 4, 11). Слѣд. здѣсь, какъ и у апостола Павла, все получило бытіе только по волѣ Божіей; ни вѣчная матерія, ни самобытная натура здѣсь не мыслимы.

Наконецъ ни раскрытіе міра изъ божества, ни существованіе абсолютнаго міра, не примиримы ни съ однимъ изъ изрѣченій св. писанія, разсмотрѣнныхъ нами теперь. Не примиримо первое, потому что св. писаніе говоритъ о твореніи міра, какъ о дѣлѣ свободной воли Божіей, а не какъ о необходимомъ процессѣ, совершившемся или совершающемся въ божествѣ.—Не совмѣстно второе какъ по той же самой причинѣ, такъ и потому, что св. писаніе знаетъ одного самобытнаго Бога, осуждаетъ каждый видъ творенія боговъ, какъ поклоненіе ничтожеству (elilim), какъ униженіе духа человѣческаго (Втор. 4, 9) [15].

§ 79. *Особенность ученія, о виновникѣ міра.*

Божественное откровеніе сообщаетъ о виновникѣ міра и такое, чего разумъ совсѣмъ не знаетъ и знать не можетъ. —Это есть то, что міръ одолженъ бытіемъ своимъ тріипостасному божеству. Представляя твореніе міра дѣломъ безгра-

[15] См. іудейскія письма къ г. Вольтеру. Ч. 2, 42—77. М. 1808 г.

ничнаго могущества, дѣломъ божества, оно вмѣстѣ относитъ это дѣло ко всѣмъ тремъ лицамъ божества.

О Богѣ Отцѣ говоритъ: *намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся* (1 Кор. 8, 6). Къ Нему молится: Владыко, *Ты Боже сотворивый небо и море и вся, яже въ нихъ... Иже Духомъ святымъ усты отца нашего Давида рекъ еси: вскую—собрашася на Господа и на Христа его* (Дѣя. 4, 24—28).

О Сынѣ Божіемъ учитъ: *вся тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. 1, 3). *Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли* (Кол. 1, 16).

О Духѣ св. свидѣтельствуетъ: *и Духъ ношашеся верху бездны* (Быт. 1, 2). Подъ именемъ Духа не слѣдуетъ разумѣть здѣсь вѣтра, какъ разумѣли иные [16], потому что тогда еще не было воздуха, тѣмъ менѣе движенія воздуха. Потому остается для дѣла творенія Духъ Божій, какъ лице съ могуществомъ божества, также какъ Слово—Сынъ Божій.

Объясненіе откровеннаго ученія о дѣйствіяхъ божества, общихъ тремъ лицамъ божества, предложено въ ученіи о св. Троицѣ, гдѣ видѣли и то, что когда откровеніе говоритъ о Сынѣ Божіемъ: δι Αὐτοῦ ἦν ὁ κόσμος (Іоан. 1, 3. 10; Евр. 1, 2): то это означаетъ, что вѣчный Отецъ создалъ міръ силою вѣчнаго Сына.

§ 80. *в) Ученіе церкви о началѣ міра.*

Іудейское преданіе сохранило намъ одно важное изрѣченіе, изъ котораго видно, какъ понимали откровенное ученіе о началѣ міра лучшіе ученики откровенія. Это слова 2 Макк. 7, 2. 8., гдѣ выраженіе ἐξ ὄντων, или какъ

[16] Онкелосъ, Филонъ.

вѣрнѣе въ александрійскомъ спискѣ, ἐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν πάντα ὁ Θεὸς, не совсѣмъ точно переведено въ вульгатѣ: «ex nihilo fecit—сотворилъ изъ ничего», какъ будто ничто составляетъ какую либо матерію.—Свящ. писатель выражаетъ ту мысль, что Богъ сотворилъ все не изъ чего либо или далъ бытіе міру безъ участія какого либо вещества [17].

По символу вселенскому исповѣдуемъ мы вѣрованіе въ «Вседержителя, Творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ».

Отцы христіанской церкви учили, что міръ сотворенъ Богомъ и опровергали существованіе вѣчной матеріи. То и другое видимъ у *Θеофила* [18], у *Иринея* [19] и у другихъ [20]. «Манихей встрѣтится вамъ, говорилъ св. *Златоустъ*, или Маркіонъ, или Валентинъ, или язычникъ, говорите ему: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*... Говорить, что существующее произошло изъ предшествовавшаго вещества, а не исповѣдывать, что Творецъ всего произвелъ все не изъ чего либо—было бы знакомъ крайняго безумія» [21]. «Вотъ небо и земля, говоритъ блаж. *Августинъ*, разсуждая противъ независимости міра; они возвѣщаютъ,

---

[17] Θ. *Прокоповичъ*, указавъ на слова сына Сирахова 18, 1. Condidit omnia simul, пишетъ: Ecclesiastici liber non est canonicus. Prœterea in græco non est particula simul, sed communiter (слав. *обще*), h. e. a Deo omnia condita sunt ita, ut nihil sit, nisi ab illo. Dogmat. t. 2. p. 13. ed. Lips 1792.

[18] Ὅτι ἐξ ὐκ ὀντων τα παντα εποιησεν. Ad Autol. 2, 45.

[19] «Еретики не вѣрятъ, что Богъ изъ небытія сотворилъ все, что сотворено, своею волею». Adv. hær 2, 10. n. 5. сл. 4, 20. n. 8. Fragm. p. 348.

[20] *Тертулліанъ* признавалъ твореніе міра безъ участія матеріи за догматъ вѣры (De præscr. c. 13. Apolog. 17) и писалъ сочиненіе «противъ Гермогена», допускавшаго вѣчную матерію. Св. *Аѳанасій* разсуждалъ. «если Онъ не виновникъ вещества, а создалъ существующее изъ предшествовавшаго вещества: то Онъ—слабъ». De incarn. Verbi n 2 t. 1. p. 54.

[21] In Genes. Hom. 2.

что сотворены, потому что измѣняются и разнообразятся. Что не сотворено, а существуетъ, въ томъ нѣтъ ничего, чего бы прежде не было, что измѣнялось бы и разнообразилось» [22]. Измѣняемое и временное, какъ бы далеко ни длили прошлое ихъ, не могутъ быть безъ начала [23].

Св. отцы много занимались объясненіемъ откровенной мысли объ участіи лицъ божества въ твореніи міра. Отецъ сотворилъ міръ вмѣстѣ съ Сыномъ и Духомъ св., было ихъ общею вѣрою [24]: но при этомъ особенно ясною являлась у нихъ мысль, что твореніе міра—дѣло предвѣчнаго совѣта любви Божіей. Св. Василій великій называетъ Бога Отца αἰτίαν προκαταρτικὴν—виною предучреждающею, Сына—αἰτίαν δημιουργικὴν—виною устрояющею, Духа св.—αἰτίαν τελευτικὴν—виною выполняющею [25].

§ 81. *Значеніе повѣствованія Моисеева о порядкѣ творенія.*

Твореніе міра есть тайна для ограниченнаго ума человѣческаго. Потому самый образъ творенія мы не можемъ вполнѣ постигнуть умомъ нашимъ. По слову апостола, мы *вѣрою уразумѣваемъ*, что вѣка устроены словомъ Божіимъ.

---

[22] Confess. lib. XI. c. 4.

[23] De civit D. lib. XI. c. 4. n 2. lib. XII. c. 15. n. 2.

[24] См. ученіе отцевъ о св. Троицѣ.

[25] О св. Духѣ гл. 16. св. *Григорій* назіан.: «божественная благость не довольствовалась—оставаться при созерцаніи себя самой; а надлежало, чтобы благо разливалось, шло болѣе и далѣе... Потому Богъ прежде всего помыслилъ (εννοεῖ) объ ангельскихъ и небесныхъ силахъ. Это помышленіе стало уже дѣломъ, которое исполнено Сыномъ и окончено Духомъ λογῳ συμπληρωμενον και Πνευματι τελειωμενον». Сл. 45 твор. IV, 157. Подъ именемъ Духа, осѣнявшаго неустроенное вещество, разумѣли св. Духа *Василій* в. (Hexæm hom 2 n 6), *Августинъ* (Genel litt. 1, 15), *Григорій* нисс. (Hexæm), *Кириллъ* алек. (cont Iulian 1, 3).

Впрочемъ откровеніе объясняетъ намъ порядокъ устроенія міра, какъ только можемъ мы уразумѣть.

Повѣствованіе Моисея о порядкѣ устроенія міра есть истинная исторія, а не философема какого нибудь поэта или философа и еще менѣе—народный миѳъ.

а) Въ самомъ повѣствованіи ничего нѣтъ такого, что заставляло бы оступать отъ буквальнаго смысла его; напротивъ видны всѣ признаки историческаго повѣствованія: краткость и точность въ разсказѣ, рѣчь простая, безъ украшеній воображенія, безъ хитраго сплетенія умозаключеній.

б) Ни восторги поэта, ни тонкія умствованія философа ни мало не были сообразны съ духомъ времени Моисеева [26]. Къ чему же и предполагать ихъ въ повѣствованіи Моисея?

в) Всѣ, какія доселѣ предпринимаемы были толкованія на повѣствованіе Моисево, какъ на аллигорическое, разногласятъ между собою,—и всѣ они изысканны и произвольны,—иное прибавляютъ къ тексту библейскому, другое исключаютъ изъ него. И слѣд. всѣ должны быть отвергнуты, какъ не умный произволъ.

г) Вся книга бытія есть книга историческая. Исторія міробытія есть такая часть ея, безъ которой недостаточно понятно содержаніе цѣлаго. Потому исторіи міробытія долженъ принадлежать характеръ цѣлой книги бытія. «Предметы описываемые—за предѣлами человѣческаго наблюденія» [27]?

---

[26] Это видно между прочимъ по памятникамъ арабской литературы, которой самые древніе памятники дышатъ самою сильною простотою. *Аммонъ* (bibl. theol. 1, 263). «чѣмъ ближе толкователи писанія знакомятся съ духомъ древности, тѣмъ свободнѣе признаютъ первые главы Моисея за поэтическую философему». Да, *Волтеръ*, котораго цитуетъ Аммонъ, точно такъ думалъ: но кто же считаетъ за честь быть ученикомъ такого ориенталиста, каковъ Волтеръ? См. іудейскія письма Волтеру 4, 217—219. 5. 198—210.

[27] *Вешейдеръ* Instit. p. 348. *Штраусъ* Glaub. 1, 625.

Но они—въ предѣлахъ вѣдѣнія Божія, озарявшаго умъ первосозданныхъ и Моисея [28].

д) Моисей въ другой книгѣ своей даетъ историческое значеніе повѣствованію о міробытіи (Исх. 20, 8—11; 31, 16, 17).

Принимая повѣствованіе Моисея о шестодневномъ твореніи міра за истинную исторію, мы не хотимъ сказать того, что это есть ученая исторія происхожденія цѣлаго міра. а) Моисей пишетъ исторію міра для простыхъ.—Языкъ его исторіи—языкъ простаго смысла; потому въ ней есть выраженія человѣкообразныя, приспособленныя къ понятіямъ людей. Солнце и луна называются въ ней великими свѣтилами, потому что такъ называются они жителемъ земли. Предлагая повѣствованіе для общаго назиданія, Моисей не могъ не дорожить тѣмъ, какъ бы не ввести кого либо въ ошибку выраженіями неточными, неясными, переносными. — Потому о высокихъ дѣйствіяхъ божества изъясняется онъ сообразно съ ихъ достоинствомъ, хотя и примѣнительно къ людямъ. б) Хотя Моисей говоритъ о твореніи неба и земли, тверди и свѣтилъ небесныхъ, и слѣд. предлагаетъ не геогонію, а космогонію: но онъ смотритъ на міробытіе, какъ житель земли и той части ея, которая была мѣстопребываніемъ первыхъ людей, смотритъ какъ житель востока, окомъ наблюдателя богослова. Какъ житель земли, наблюдающій міробытіе изъ эдема, онъ преимущественно занимается въ своей исторіи землею; говоритъ о сотвореніи свѣтилъ, но по отношенію ихъ къ землѣ. Потому напрасно стали бы искать у него подробнаго наставленія о происхожденіи всѣхъ частей вселенной.. в) Не смотря на то, что исторія міробытія есть исторія для простыхъ, она не забываетъ и ученыхъ. Въ разсказѣ Моисея найдутъ обильную пищу и глубоко-уче-

[28] *Оригенъ* cont. Celsum. 1, 19. сл. странникъ 1863 г. 1, 158. сл.

ный натуралистъ и мыслитель философъ. Моисей предаетъ чистое ученіе о Творцѣ міра, какое только доступно людямъ и какого не найти въ системахъ философовъ. У него нѣтъ ни теоріи, ни системы міра. Но факты, передаваемые имъ въ исторіи міра, весьма важны для натуралиста; ими могутъ пополняться пробѣлы, остающіеся въ ряду самыхъ внимательныхъ наблюденій надъ природою.

§ 82. *Порядокъ творенія и отношеніе творческой силы къ міру образующемуся, у Моисея.*

Въ повѣствованіи Моисея представляется: 1) сотвореніе первоначальной, необразованной матеріи міра. 2) Постепенное образованіе первоначальной матеріи въ продолженіи шести дней. Еще преданіе іудейское различало въ Моисеевомъ повѣствованіи о началѣ міра сотвореніе первоначальнаго вещества отъ образованія міра изъ неустроеннаго вещества. Εκτισε γὰρ εις το ἔιναι τὰ πάντα, учитъ книга премудрости (1, 14), и потомъ говоритъ о всесильной рукѣ: κτισάσα τὸν κόσμον ἐξ ἀμορφῦ υλης (11, 18). Здѣсь самое слово κοσμος показываетъ, что писатель говоритъ объ устроеніи порядка въ твореніи. Отцы церкви христіанской принимали первые два стиха повѣствованія Моисеева о мірѣ также за повѣствованіе о твореніи первоначальнаго вещества. Св. *Ипполитъ* пишетъ: τὴ μὲν πρῶτη ἡμέρα ἐπόιησεν ὁ Θεος, ὁσα ἐποίησεν εκ μὴ ουτων, τὰις δε ἀλλαίς εκ εκ μη ουτων, ἀλλ ἐξ ὧν ἐποίησε τὴ πρῶτη ἡμερα, μετέβαλεν, ὡς ἐθελησεν: «въ первый день Богъ сотворилъ то, что сотворилъ изъ несущаго: въ другіе же дни не изъ несущаго, но изъ того, что сотворилъ въ первый день, преобразовалъ, какъ восхотѣлъ» [29].

[29] Fragm in. Genes. ap. Gallandum in B. Patr. *Августинъ* пишетъ Prima materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quæ distincta et formata sunt. Sic enim et alio loco (cap. XI) legimus dictum in

Такому пониманію повѣствованія Моисеева ничто не противорѣчитъ у Моисея. Напротивъ второй стихъ содержитъ въ себѣ такое ясное описаніе первоначальнаго состоянія вещества—міра, что иначе понимать его никакъ нельзя. Бытописатель тамъ, гдѣ говоритъ о начальномъ обнаруженіи творческой силы, употребляетъ слово—bara, которымъ «показывается произведеніе вещи новой и не обычайной», твореніе не изъ чего либо (Iер. 31, 22.); а далѣе видимъ у него глаголъ asa, который значитъ сдѣлать, устроить, образовать [30].

При шестидневномъ образованіи міра, которое описывается у Моисея (1, 3—27), творческая сила Божія постепенно восходитъ отъ созданія грубыхъ твореній къ тончайшимъ: отъ животнорастѣній (зоофитовъ) переходитъ къ рыбамъ, птицамъ, далѣе къ животнымъ млекопитательнымъ, и наконецъ къ человѣку. Въ первый день изъ первосозданнаго вещества отдѣленъ свѣтъ,—во второй совершено отдѣленіе

---

laudibus Dei: qui fecisti mundum de materia informi, quod aliqui codices habent. de materia invisa. Et ideo Deus rectissime creditur, omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen omnino de nihilo facta est. Igitur informis illa materia, quam de nihilo fecit, appellata est primo coelum et terra; non quia jam hoc erat, sed quia hoc esse poterat (Lib. 1 de gen. cont. Manich. 1. c. 5 6. 7). Св. *Дамаскинъ* въ православномъ исповѣданіи: «Самъ Богъ нашъ сотворилъ небо и землю,—привелъ все изъ небытія въ бытіе (εκ τθ μη οντος ειναι), частію не изъ предшествовавшаго вещества, частію изъ сего самаго, что произведено имъ (τα δε εκ τθτων των απ αυτθ γεγονοτων)! de fid. 2, 5. Твореніе первоначальнаго вещества—называли отцы твореніемъ εν ολιγω, ακαιρη—внезапнымъ, какъ это видимъ у *Аѳанасія* (or. 3. cont. Arian), у *Василія* (in Hexaem. hom 1), у *Григорія* нисс (in Hexaem.), у *Амвросія* (Hexaem lib. 1 c. 4), у *Иларія* (de Trinit. 1. 12. c 40).

[30] Записки на кн. Бытія стр. 2. *Розенмюллеръ* говоритъ, что bara собственно значитъ отсѣкать. Но это—неправда. Такое значеніе его въ формѣ *piel*, а не въ формѣ—kal. *Кимхи* in Radicibus hebraicis говоритъ: «bara, beria значитъ призваніе чего либо изъ небытія въ бытіе». Въ арабскомъ тоже значитъ.

влагъ воздухообразныхъ отъ земныхъ; въ третій устроились вмѣстилища водъ и явилась суша съ растѣніями; въ четвертый образованы свѣтила, солнце и звѣзды; въ пятый созданы рыбы и птицы; въ шестый земныя животныя и человѣкъ [31].

Нельзя объяснить шестидневнаго образованія міра такъ, что будто только самою природою, — силами первоначально сообщенными ей, образовались всѣ роды существъ въ продолженіи шести періодовъ; равно несправедливо видѣть у Моисея твореніе указываемыхъ частей міра одною творческою силою, безъ участія силъ природы. Объяснять образованіе тварей дѣйствіемъ природы, оставленной самой себѣ, —напрасный трудъ! Неодушевленными силами не могли быть произведены даже растѣнія, тѣмъ болѣе животныя, а еще болѣе духъ. Тогда Моисей напрасно бы говорилъ, что Богъ почилъ въ день седмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ. То и другое ясно показываетъ, что отношеніе творческой силы къ образуемому міру ошибочно стали бы мы понимать, если бы принимали его за одинаковое съ отношеніемъ силы промыслительной, являющейся нынѣ въ мірѣ. По ясному изображенію Моисея самъ Богъ непосредственнымъ своимъ дѣйствіемъ производилъ творенія изъ приготовленной матеріи.— *И рече Богъ: да будетъ свѣтъ* (1 Быт, 1, 13). *И рече Богъ: да будетъ твердь* (Быт. 1, 7). *Да будутъ—свѣтила на тверди небесной* (ст. 14). *И рече Богъ: да произведетъ земля животныя живыя по роду ихъ, скота, гадовъ и звѣрей земныхъ по роду ихъ: и бысть тако* (ст. 20); о царствѣ растительномъ пишетъ Моисей: *и рече Богъ: да*

---

[31] Подробное объясненіе текста Моисеева см. въ запискахъ на книгу Бытія (м. Филарета) Спб. 1819 г *Умбрейтъ* Probe d Auslegung d. Schöpfungs Geschichte in theolog. Studien u. Krit. 1839. О томъ, въ какое время года совершилось образованіе міра? изслѣдованіе у Ѳ. *Прокоповича* Theol. lib. IV c. V § 14. 15 у *Бертольда* Gesch. d. Dogmen. § 287. Erlang. 282.

прорастить земля былiе травное, сѣющее сѣмя по роду своему и по подобiю, и древо плодовитое, творящее плодъ, ему же сѣмя его въ немъ по роду на земли: и бысть тако: и изнесе земля былiе травное... (Быт. 1, 11. 12). Слова эти показываютъ, что растѣнія порождены изъ земли; но не могутъ означать того, что растѣнія рождены землею, —у которой не было тогда сѣмянъ; и тѣло человѣческое, по словамъ Моисея, образовано изъ земли, но не землею.

§ 83. *Другiе боговдохновенные писатели.*

Не одинъ Моисей, а все откровеніе божественное изображаетъ порядокъ творенія такъ, какъ изображенъ онъ у Моисея. Покой седмаго дня и шесть дней творенія извѣстны были еще прежде Моисея (Исх. 16, 22. 30; 22, 9—11 Быт. 7, 3. 4, 10.), и апостолъ говоритъ: *рече бо нѣдѣ о седьмомъ днi: и почи Богъ въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ своихъ* (Евр. 4, 4). Ветхозавѣтные и новозавѣтные писатели, упоминая о дѣлахъ котораго нибудь изъ шести дней творенія міра, выставляютъ ихъ въ томъ же видѣ, какъ показаны онѣ у Моисея. Такъ говорятъ они о призваніи свѣта изъ мрака, о образованіи неба и тверди, объ отдѣленіи суши отъ воды, о сотвореніи великихъ свѣтилъ солнца и звѣздъ. *Богъ рекiй изъ тмы возсiяти свѣту....* (2 Кор. 4, 6.). *Небеса бѣша исперва и земля отъ воды и водою составлена, Божiимъ словомъ* (2 Пет. 3, 5. Iер. 51, 15). *Исповѣдайтеся сотворшему небеса разумомъ, яко во вѣкъ милость Его; утвердившему землю на водахъ, яко въ вѣкъ милость Его. Солнце во область дне, яко въ вѣкъ милость Его; луну и звѣзды во область нощи, яко въ вѣкъ милость Его* (Пс. 135. 9. 10; 148, 4; 103, 5. 19; 8, 4; 32, 7, 9; 84, 2. Нав. 18, 13). Согласно съ Моисеемъ упоминаютъ св.

писатели о сотвореніи животныхъ, человѣка и жены. *Азъ сотворихъ*, говоритъ Богъ у пророка, *землю и человѣка и скоты, яже на лицѣ земли, крѣпостію Моею великою и мышцею Моею высокою* (Іер. 27, 5). *Отъ начала созданія мужа и жену сотворилъ Я есть Богъ* (Мар. 10, 6. 1 Кор. 11, 8).

§ 84. *Преданія народовъ.*

Съ повѣствованіемъ Моисея о шестидневномъ твореніи согласны преданія различныхъ народовъ. Древнѣйшіе народы, хотя исказили смыслъ истинной исторіи о міротвореніи, но не совсѣмъ затеряли древнее преданіе.

аа) По всѣмъ древнимъ космогоніямъ первоначальное состояніе міра представляется состояніемъ неустроенной матеріи; Духъ Божій носится надъ бездною, затѣмъ является свѣтъ [82].

---

[82] Въ индѣйскомъ древнемъ законѣ *Ману* говорится: «сперва все было мракъ недознаваемый, не различимый...—Самостоятельный . разсѣялъ ночь, Онъ создалъ сперва воду, солнце свѣта было рождено, это было яйцо блестящее, какъ золото, свѣтлое какъ солнце, въ немъ жилъ Брама—Владыка міра, онъ разломилъ яйцо и образовалъ небо и землю». (*Шлегель* ub. Weisheit d. Indier s 273).—У *Конфуція* Духъ Божій носится надъ водою, хаосъ развивается и небо отдѣляется отъ земли. Въ *египетской* космогоніи бездна мрака сперва покрывается водою, проникнутою тѣмъ Духомъ божественнымъ; здѣсь также повторяется преданіе о образованіи міра въ видѣ яйца. Замѣчательны въ сей космогоніи первые дѣти Творца *кнефъ*—свѣтъ и *айонъ*—время, греческ αἰων, санскритское *айунъ*.—*Гезіодъ* поетъ, что изъ хаоса родились эревъ и ночь, а изъ ночи эеиръ и день. Въ космогоніи *финикіянъ* thoth и bav—первое вещество міра (Evseb. in praepar Evangel. hb. 1. c. 9 hb. 2. hb 3, 11) —Въ *скандинавской* космогоніи на предѣлахъ неизмѣримаго хиннута гапа полагается міръ; этотъ *гапъ* напоминаетъ собою о греческомъ хаосѣ, о латинскомъ vacuum. Görres Mythol. 1. s. 118. 151. 153. 360 *Жонеса* Asiatisches Ablandlung. 2, 13. s. 199.

бб) Образованіе міра изъ неустроеннаго вещества не одинаково изображается въ древнихъ космогоніяхъ: но почти во всѣхъ для него отдѣляются шесть періодовъ дѣланія Божія. Въ древней греческой космогоніи у Гомера и Лина седьмый день представляется днемъ окончательнаго творенія міра [33]; въ персидской разказывается, что міръ образованъ Ормуздомъ въ продолженіи шести періодовъ времени. Въ сѣверной космогоніи совершается образованіе міра также въ продолженіи шести періодовъ [34]. Кромѣ того почти всѣ древніе народы считали время недѣлями, начинали счетъ сутокъ съ ночи и освящали день седмый торжествомъ. *Діонъ* Кассій пишетъ (кн. 33), что обычай понедѣльно считать время отъ египтянъ перешелъ ко всему роду человѣческому. *Геродотъ* (кн. 2) говоритъ, что такой обычай не новый, а давній. *Филонъ* о седмомъ днѣ пишетъ: «сей день обыкновенно празднуютъ не въ одномъ городѣ или странѣ, но вездѣ». Тоже самое доказываютъ Евсевій изъ Аристовула [35], Климентъ алекс. изъ Гомера, Гезіода и Каллимаха [36]. Египтяне и халдеи посвящали седмый день именно Богу времени [37]. Сей всеобщій обычай счисленія времени недѣлями указываетъ на исторію великихъ дней міробытія.

вв) Самыя произведенія шести дней міротворенія въ нѣкоторыхъ космогоніяхъ изображаются довольно сходно съ подлинною исторіею міробытія, съ описаніемъ Моисеевымъ.

---

[33] Eusebii Præpar. Evang. p. 667

[34] *Моне* nordis. Heidenthum 1, 314.

[35] Præpar. Evang lib 13 c 12.

[36] Strom. 5, 14.

[37] *Крейцера* Symbolik. im Auszuge 1, 334 *Гроція* de verit rehg. c. 16.

Особенно замѣчательна въ этомъ отношеніи персидская космогонія [38].

§ 85. *Недоумѣнія богословскія о космогоніи Моисеевой.*

Для экзегета—богослова встрѣчаются нѣкоторыя недоумѣнія въ Моисеевой исторіи міробытія: но онѣ легко рѣшаются.

а) Конечно Богъ въ одно мгновеніе могъ создать самое совершенное твореніе и дать ему совершеннѣйшую форму: но кто посмѣетъ предписать Богу законъ, чтобы Онъ именно тотъ, а не другой, образъ дѣйствованія призналъ достойнымъ своего величія? Казалось, не совсѣмъ прилично Всемогущему творить дѣло свое не въ одинъ моментъ. За то совершенно согласно такое дѣйствованіе съ высочайшею премудростію, которая дѣйствуетъ во всемъ такъ, какъ требуетъ свойство того или другаго дѣла. Для творенія же не возможно иначе принимать дѣйствія Всемогущаго, какъ постепенно. Невозможно ограниченному получить бытіе иначе,

[38] Персидская космогонія говоритъ, что въ первый день сотворенъ Ормуздомъ свѣтъ и небо, во вторый вода; въ третій земля, въ четвертый дерева, въ пятый животныя, въ шестый человѣкъ, а въ седмый день былъ отдыхъ —*Клейкера* Zend-avasta, kurze Darstelst d. Lesrbegrifs. Band. 3. s. 55 B 1. s. 21. Въ египетской и халдейской космогоніяхъ сперва является свѣтъ, потомъ по слову Творца, отдѣляется солнце, образуется твердь. (Berosi fragm. gr. et lat in Fabricii Bibl. gr. t. 14. p. 175. *Энерта* Diss. qua Berosi de mundi primordiif narratio explicatur. Halæ 1823).

Овидій поетъ:

Hanc Deus et melior litem natura diremit.
Nam cælo terras et terris abscindit undas,
Et liqvidum spisso secrevit ab acthere coelum.
Qvo post qvam evolvit cæcoqve eremit acervo,
Dissociata locis concordi pace ligavit (Metamorph 1, 5).

Пусткухенъ Untersuchungen üb d. bibl Urgeschichte Halle 1823.

какъ только во времени. — И духи—свидѣтели современные мірозданія и люди поздніе зрители славы Его не болѣе и не удобнѣе ли созерцаютъ славу мірозданія въ дѣлѣ высокаго художника, нежели какъ могли бы они постигать ее въ другомъ случаѣ (Іов. 38, 7)?

б) У Моисея видимъ два повѣствованія о твореніи міра,—одно въ первой, другое во второй главѣ книги бытія. Не о двоякомъ ли твореніи говоритъ Моисей,—одномъ шестидневномъ, другомъ внезапномъ?

Но аа) слово: *день*, во второмъ повѣствованіи 2, 4, ни въ какомъ случаѣ не означаетъ внезапности или мгновенности времени; оно не означаетъ здѣсь даже и дня обыкновеннаго, а означаетъ вообще время творенія (Ис. 2, 12. 17. 20).

бб) Слова: *сіи суть порожденія небесъ и земли при сотвореніи ихъ*, составляютъ не столько начало для подробнаго изображенія того, какъ сотворенъ человѣкъ, сколько заключеніе предшествовавшаго бытописанія міра; и то, что говорится во 2 главѣ или о растѣніяхъ, или о парѣ земли, совершенно согласно съ тѣмъ, что говорится о томъ же въ 1 гл. Слѣдов. нѣтъ причинъ думать, чтобы въ 1 и 2 главѣ были два различныя повѣствованія о мірѣ.

вв) Бытописатель въ заключеніи повѣствованія о твореніи міра, желая снова возбудить благоговѣніе къ Творцу міра особенно указываетъ на царство растительное; потому что развитіе этого царства, столь близкаго къ первому человѣку, развитіе безъ участія дождевой влаги, необходимой для растѣній особенно на востокѣ, представляло для человѣка самую поразительную картину величія Божія [39].

---

[39] Такъ даже *Розенмюллеръ* Comment. ad h. 1. Въ первомъ повѣствованіи дѣйствуетъ Элогимъ, а во второмъ Іегова Элогимъ и это иные принимали за признакъ двухъ сочинителей. (Ammon. bibl. theol. 1, 261). Но объ этомъ уже сказано (§ 14 пр. 18).

§ 86. *Науки о вещественной природѣ въ отношеніи къ Моисееву образованію міра.*

Дерзское невѣріе чего не предпринимало, чтобъ опровергнуть Моисееву исторію міробытія? Обращались къ астрономіи и познанію физич. природы и ихъ началами хотѣли поколебать исторію Моисея. Въ новѣйшее время указываютъ противъ Моисея на наблюденія геологіи, на явленія замѣчаемыя на поверхности и въ глубинѣ обитаемой нами планеты [40].

1) Что касается до астрономіи: то несомнѣнно дознано, что астрономическія познанія древнихъ народовъ были въ младенческомъ состояніи, и уже самымъ состояніемъ своимъ подтверждаютъ не отдаленную древность міра. Послѣ Эйлера, Лапласа, Лагранжа и другихъ твердо знаютъ, что движеніе эклиптики, на которое указывали смѣлые питомцы невѣрія, не есть поступательное впередъ, но колеблющееся въ тѣсномъ пространствѣ одного градуса; потому напрасно трудились высчитывать десятки тысящелѣтій міра [41].

---

[40] Остовы морскихъ чудовищъ и звѣрей, погребенные въ нѣдрахъ горъ и въ такихъ странахъ, которыя нынѣ, по климату своему, неспособны ни производить, ни питать такихъ животныхъ; подошвы горъ, покрытыя раковинами и окаменѣлыя животныя, которыхъ чудовищная порода въ настоящее время нигдѣ не встрѣчается; слѣды искуствъ и трудовъ человѣческихъ, находимыя въ странахъ дикихъ и пустыхъ или даже подъ землею, по мнѣнію нѣкоторыхъ, заставляютъ полагать, что наша планета терпѣла много разъ чрезвычайные перевороты и періодъ ея существованія восходитъ гораздо далѣе предѣла, назначеннаго Моисеемъ Тоже заключеніе выводятъ изъ наблюденій надъ состояніемъ огнедышущихъ горъ и надъ слоями земли, которыхъ насчитываютъ до 36.

[41] Во время *Арата* и *Гиппарха* уголъ эклиптики съ экваторомъ составлялъ около 20 градусовъ. Нынѣ онъ составляетъ 23 градуса съ 8-ю минутами Изъ разной наклонности эклиптики, или земной оси недавно заключали, что эклиптика или земная ось въ древности была или вертикальная или параллельная экватору и мало по малу дошла до того положенія, въ какомъ

Говорятъ, что не могло быть преемства дня и ночи прежде созданія солнца и потому нельзя было различать ни утра, ни вечера.—Но для насъ важно уже и то, что если бы Моисей передавалъ грубыя народныя мнѣнія (миѳы), онъ не сказалъ бы, что прежде чѣмъ создано *солнце*, были *вечеръ* и *утро*. Онъ предложилъ натуралисту факты природы какъ историкъ ея [42]. Дѣло натуралиста объяснить эти факты наукою. Если по примѣру Ньютона будутъ говорить, что свѣтъ есть матерія истекающая изъ солнца: свѣтоносная матерія въ первые три дня все таки могла занимать часть небеснаго пространства, пока въ четвертый не была сосредоточена въ солнцѣ. Вода создана же была прежде своихъ вмѣстилищъ и уже въ третій день отдѣлена была отъ суши. Новѣйшіе ученые принимаютъ, что свѣтъ есть вовсе не истеченіе изъ солнца, а тончайшая жидкость разлитая въ пространствѣ [43]. Если такъ: то уже вовсе неумѣстенъ вопросъ: могъ ли быть свѣтъ прежде солнца?—Но какъ совершались въ первые дни перемѣны

была при Иппархѣ и въ какомъ находится нынѣ. А для этихъ переходовъ требуются огромныя числа годовъ. Но при этомъ допускались двѣ грубыя ошибки: а) принимали на вѣру наблюденія Арата, какъ несомнѣнно вѣрныя, тогда какъ и Гиппархъ обличаетъ ихъ невѣрность во многихъ случаяхъ (у Петавія doctr. temp. 3), да и нѣкогда было тогда астрономіи достигнуть совершенства,—она едва явилась тогда въ школѣ александрійской; б) грубо ошибались, полагая, что движеніе эклиптики или оси есть поступательное впередъ. *Делямбра* histoire de l' astronomie ancienne, Paris 1817. *Глера:* Let livres saints venges 1, 127—239 Paris 1845

[42] *Гвильманнъ*, а за нимъ авторъ статьи хр. чт. 1861 г. 2, 171—178, даютъ такой смыслъ словамъ о четвертомъ днѣ (Б. 1, 14—19): «когда разсѣялись облака, появилось солнце». — Но такого взгляда нельзя оправдать филологически.—Моисей говоритъ: vaitten, vaiaas «поставилъ, произвелъ» свѣтила.

[43] Потому Вольтеръ (Bible explice) напрасно, съ обыкновенною своею скромностію, говорилъ, что Ньютонъ опровергъ Моисееву систему о свѣтѣ независимомъ отъ солнца Столько же набожный, сколько и умный, Ньютонъ и на умѣ не имѣлъ подобнаго не умнаго замысла.

дня и ночи? По системѣ эѳирной сотрясеніе эѳира во второй день производилось переворотомъ, отдѣлявшимъ легкія частицы въ мѣста высшія, плотныя въ низшія; въ третій день— отдѣленіемъ водъ отъ суши.—По Ньютоновой системѣ дневной свѣтъ былъ на сторонѣ земной массы, обращенной къ начальному средоточію солнечной матеріи.

Еще менѣе силы въ томъ возраженіи противъ Моисея, что растѣнія, по его словамъ, созданы прежде солнца, тогда какъ безъ солнца онѣ будто не могутъ быть [44]. Свѣтъ существовалъ съ перваго дня; онъ и освѣщалъ и согрѣвалъ. Пусть этого свѣта не достаточно было для произведенія растѣній, какъ видно по первымъ двумъ днямъ. Но появленіе тварей шестн дней и не было дѣломъ одной природы.

По теоріи Дарвина всѣ роды растѣній и животныхъ образовались изъ одной первобытной клѣточки, чрезъ тысячи поколѣній. Но эта теорія разрушается опытами и дика въ своихъ объясненіяхъ. а) Приращеніе клѣточекъ подчинено условіямъ: пшеничное зерно не дастъ другаго продукта кромѣ пшеничнаго стебля съ пшеничнымъ колосомъ; колосъ бываетъ съ 8, съ 12 и 50 зернами, но зерна все таки не бываютъ зернами кукурузы или овса. Пшеница найдена вмѣстѣ съ муміями, похороненными за 2500 лѣтъ, а зерна ея точно такія же, какъ и нынѣ раждаются; б) между ископаемыми растѣніями и животными нигдѣ не найдено переходныхъ степеней, которыя указывали бы на превращеніе однѣхъ животныхъ въ другія или однихъ растѣній въ иныя.— Папоротники

[44] *Штраусъ* Glaub. 1, 622. Впрочемъ и Штраусъ сознается, что затрудненія, выставлявшіяся изъ астрономіи противъ Моисея, побѣждены S. 623. Вѣроятно, успѣхъ астронома—Вольтера (пр. 43) расположилъ Штрауса къ такому сознанію, можетъ быть у Штрауса была на умѣ и исторія дендерскаго зодіака, бывшая когда-то очень шумною. (Воскр. чт. 1863 г. стр. 1215 1216 Cuvier Discours sur les revolutions du globe 9. 335 — 385. Biot Recherches sur plusieurs points de la astronomie egyptienne Paris. 1823).

и пальмы, при всемъ сходствѣ ихъ строенія, и по ископаемымъ, оказываются отдѣльными видами; в) какъ объяснены у Дарвина инстинкты животныхъ? Муравей натаскалъ личинокъ изъ чужаго муравейника; одна изъ личинокъ лопнула и вышелъ муравей; хозяинъ употребилъ гостя на работы; другіе муравьи стали подражать ему. Такъ явились муравьи работники. Столько же странно объяснено происхожденіе журавля изъ оленя и зеленыхъ насѣкомыхъ *.

2) Геологія, говорятъ, находитъ въ глубинахъ земли много такого, что могло получить образованіе въ продолженіе тысящетѣтій, а не въ періодъ шести дней.

Но а) шестидневное образованіе міра у Моисея, какъ уже сказано, совершалось не по законамъ одной природы. Потому прилагать къ нему явленія одной природы (тѣмъ болѣе предположенія о нихъ) — логическая несправедливость. Пусть геологія строитъ свои положенія и предположенія о жизни земнаго шара. Ученикъ откровенія будетъ радоваться успѣхамъ ея и не смутится, если допуститъ она ошибки предъ наукою. Но возмутительно, если она поспѣшно и не осмотрительно прилагаетъ свои предположенія о землѣ къ устроенію земли, совершавшемуся не по однимъ законамъ земли: тогда она вдвойнѣ становится виновною—и предъ наукою и предъ откровеніемъ.

б) Уже болѣе 80 системъ геологіи явилось доселѣ, которыми думали объяснить исторію земли вопреки Моисею, и всѣ они пали. Такъ прочны человѣческія постройки, когда ихъ строятъ на перекоръ откровенію [45]. Иному и быть нельзя уже и потому, что безъ руководства Моисея испытатели природы путешествуютъ только по корѣ земной, а внутренность

---

* *Циммермана* человѣкъ, стр. 92—98 Спб 1863 г.

[45] Annales de philosophie chretienne 1831 № 9.

нашей планеты недоступна для нихъ [46]; потому изъ наблюденій частныхъ дѣлаютъ заключенія о состояніи всей земли, въ явное оскорбленіе логической правдѣ.

в) Лучшіе геологи, которые дорожатъ достоинствомъ науки, оказали много услугъ богословію своими изслѣдованіями: они опровергли возраженія противъ Моисея, казавшіяся непреодолимыми.

аа) По ихъ дознанію, многіе изъ переворотовъ земли — произведенія недавнихъ временъ, то землетрясеній, то наводненій и потому напрасно принимаемы были во вниманіе при объясненіи Моисеевой исторіи [47].

бб) Роды животныхъ, рыбъ, растѣній, которыхъ теперь нигдѣ не находятъ, на дѣлѣ не такъ многочисленны, какъ иные думали; большая часть ихъ—плоды безплодныхъ теорій; отъ вліянія климата и другихъ естественныхъ причинъ виды

---

[46] Знаменитый естествоиспытатель *Броньяръ* говоритъ: «мы сошли съ земной поверхности, дабы сколько можно глубже проникнуть во внутренность земли Но сравнивая глубину, до которой мы достигли, съ длиною земнаго поперечника, находимъ, что едва разрыли мы только земную поверхность и что скважина, сдѣланная иглою на лаковой оболочкѣ глобуса, гораздо глубже, нежели величайшія углубленія наши, какія сдѣланы во внутренности земли». Gebirg Formationem d Erdkunde s. 365 1830.

[47] Въ доказательство не разъ повторявшагося преобразованія нашей планеты *Юсте* и другіе указывали на свойство земли близъ Модены. Тамъ въ глубинѣ 15 ф. находятъ остатки древняго города, глубже земля смѣшана съ растѣніями; а въ глубинѣ отъ 25 до 60 ф. пласты земли и мѣла смѣняются между собою и въ первой попадаются деревья, наконецъ въ глубинѣ 60 ф. видятъ раковины. Но а) окрестности Модены доселѣ подвергаются изверженіямъ огня: въ 1837 г. апр. 12 Лукка и Модена испытали сильное землетрясеніе; б) остатки животныхъ доселѣ живущихъ находимыя въ глубинѣ земли, доказываютъ собою, что перевороты у Модены случились въ недавнее время.—И однако это выставлялось противъ Моисея. *Шубертъ* Urwelt s. 353—358. 1822 Сѣверная пчела 1837 г. № 89.

животныхъ разнообразятся: царство животныхъ подвержено даже періодическимъ измѣненіямъ [48].

вв) Для того, чтобы дерева, животныя, раковины покрылись каменною корою, совсѣмъ не нужно множества вѣковъ, какъ думали: все дѣло можетъ совершиться химическимъ процессомъ въ нѣсколько дней [49].

гг) Городъ Наксосъ, погибшій отъ изверженія Этны во время Ѳукидида, еще и понынѣ не покрылся растительностію, т. е. спустя 2000 лѣтъ, а на Везувіѣ насчитываютъ до 8-ми пластовъ лавы, мѣжду которыми видны остатки растительности. Изъ этихъ явленій заключали, что надобно продолжить существованіе міра далѣе 8000 лѣтъ, далѣе лѣтосчисленія Моисеева. Но гр. *Штолбергъ* доказалъ, что мѣста покрытыя изверженіями Везувія, спустя только 25 лѣтъ становились способными къ растительности и растительность на лавѣ появляется раньше или позже, смотря потому, изъ какихъ частей состоитъ она и въ какомъ положеніи находится къ окрестнымъ мѣстамъ [50].

дд) Откровеніе указываетъ намъ на такое событіе, которое должно было произвесть перевороты не только на поверхности, но и во внутренности нашей планеты. Это—всемірный потопъ. Рѣшеніе Іеговы было такое: «и се Я истреблю ихъ и вмѣстѣ съ ними всю землю». О выполеніи сказано: «разверзлись всѣ источники великой бездны». Объ окончаніи записано: «воды обратились съ земли и шли обратно» (Быт. 6, 13; 7, 11; 8, 3). Если же потопъ былъ событіемъ разрушительнымъ для всей нашей планеты и вмѣстѣ онъ же не-

---

[48] *Шубертъ* Urwelt s. 343—356. *Вагнеръ* Geschichte d Urwelt, s 237. 238 Liepz. 1845 Христ чт. 1859 г 2, 187—194.

[49] Ж. м просв. 1837 г Январь 237. Resultat d. Wissenschaft in Bezug auf g. Urwelt, у *Толюка* Litter. Anzeiger 1833, № 67. f.

[50] Geschichte d. Religion. t. 1.

сомнѣнно извѣстенъ намъ: то объясненіе земныхъ переворотовъ потопомъ составляетъ объясненіе и логически и исторически вѣрное. До какой степени оно важно для геологіи, показалъ это *Де-Люкъ*, посвятившій 50 лѣтъ жизни на физико-геологическія изслѣдованія. По его испытаніямъ и заключеніямъ, нынѣшнія моря занимаютъ мѣсто допотопной суши, а нынѣшняя суша нѣкогда была подъ водою; вершины нынѣшнихъ горъ были островами, а нынѣшнія острова—горами. Отселѣ-то, говоритъ онъ, на вершинахъ горъ нынѣшнихъ весьма рѣдко находятъ остовы животныхъ, между тѣмъ около тѣхъ же горъ и на срединѣ ихъ находятъ груды слоновъ, носороговъ и другихъ звѣрей [51]. *Броньяръ* изъ геологическихъ наблюденій составилъ двѣ исторіи планеты нашей: въ одной разсматриваетъ онъ міръ послѣпотопный, въ другой допотопный» [52].

Наконецъ г) лучшіе геологи своими изслѣдованіями показали, что повѣствованіе Моисея о шестидневномъ твореніи согласно съ достовѣрными положеніями геологіи. Такъ дознано, что земля наша нѣсколько вогнута при полюсахъ; а это могло произойти именно отъ обращенія земли на своей оси въ состояніи жидкообразномъ, въ какомъ представляется она у Моисея въ первые два дни. По началамъ наукъ естественныхъ, первымъ актомъ творенія должно быть твореніе свѣта, такъ какъ свѣтъ—необходимое начало при образованіи всей земли; вторый актъ—твореніе атмосферы: кругообращеніе влаги—второе послѣ свѣта условіе для образованія неорганическихъ и органическихъ существъ. Естественно и то, что у Моисея сперва являются растѣнія, потомъ животныя. Лучшіе испытатели природы надѣются, что новыя, болѣе

---

[51] *Де-Люкъ* Lettres physiqves et sur la histoire de la terre. Par, 1798

[52] *Броньяръ* Gebirgs-Farmationen 1830

точныя и отчетливыя, изслѣдованія природы вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ освободятъ науку отъ противорѣчій самой себѣ, поставятъ ее въ полное согласіе съ Моисеевою исторіею міра [53], тогда какъ самымъ послѣднимъ и лучшимъ опытамъ еще недостаетъ многаго [54], и что заявленія побѣды надъ откровеніемъ, слышныя со стороны нѣкоторыхъ, говорятъ только о легкомысліи заявителей, неисправимомъ и послѣ многихъ, очень многихъ, примѣровъ печальнаго прошлаго.

§ 87. *О цѣли міра,—сколько можемъ мы знать о ней.*

Смотря на произведеніе, естественно спрашиваютъ о значеніи произведенія, и отличаютъ въ этомъ случаѣ мысль художника, бывшую въ его умѣ и мысль въ исполненіи. Первая составляетъ собственно такъ называемую цѣль произведенія.

Цѣль міра тоже, что мысль Творца о мірѣ. Но какъ по общему понятію о средствахъ къ цѣли, между средствами можетъ быть подчиненность, такъ что одно средство будетъ цѣлію для другаго, другое для третьяго, пока цѣпь мыслей дѣйствующаго не окончится высшею цѣлію: то вопросъ о цѣли сотворенія міра касаться можетъ и высшей цѣли и подчиненныхъ цѣлей міра, достойныхъ Творца міра. Блаженный

---

[53] *Гумбольда* космосъ 1, 176 сл *Марсель де Серръ* Cosmogonie de Moise, Par 1841 deutsch. Tübing 1841. *Виземанъ* Zusammenhang d wissensch Uorschungen mit d. geoffenb. Religion. Regensb. 1840 *Кефершгеинh* Wie vergalten sich d. Resultate d. wissensch. Geologien z Schopfungeges e in Tholuck Litter. Anzeiger 1838 № 74. 1839 № 3—6 *Букеляндъ* De la Geologie Par 1838 Sacrœ script. cursus compl t. 3 Par. 1842 Въ послѣднемъ четыре опыта примиренія геологіи съ исторіею Моисея. Одинъ, и неудачный, —въ хр. чт. 1861 г.

[54] Несостоятельность какъ астрономо-химической (Гумбольдовой) теоріи міра, такъ Марсель-Серровой космогоніи предъ науками и св. писаніемъ подробно показана въ хр чт 1859 г. 11.

Августинъ говоритъ: qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Divinæ. Nihil autem maius voluntate Dei. Non ergo eius causa quærenda est» [55]. Этими словами блаженный Августинъ порицаетъ излишнюю пытливость человѣческую, осмѣливающуся проникать въ неоткрытыя тайны Міроздателя.— Порицаніе справедливое противъ несправедливости человѣческой. Ни разумъ, ни откровеніе не открываютъ намъ всѣхъ таинъ божества, да и открыть не могутъ: а міръ—твореніе Божіе—извѣстенъ намъ только въ весьма не многихъ частяхъ своихъ. Какъ же дозволимъ мы себѣ думать, что намъ можно постигнуть всѣ намѣренія Творца о мірѣ? Эту то мысль заключаетъ въ себѣ книга Іова, строго обличающая дерзскіе вопросы о путяхъ Міроздателя.

Откровеніе однако не говоритъ того, что вовсе не надобно изслѣдывать цѣли міра; оно напротивъ часто заставляетъ благоговѣйно изучать мысли Творца, осуществившіяся въ твореніи; оно упоминаетъ о различныхъ цѣляхъ міра, и не опредѣляя, какая между ними есть высшая цѣль, предоставляетъ рѣшать это благоговѣйному размышленію на основаніи началъ откровенія и разума.

§ 88. *Высшее назначеніе міра.*

Богъ есть существо высше — самостоятельное. Онъ существуетъ отъ Себя и для Себя. И потому, когда онъ восхотѣлъ создать міръ, то могъ создать его только для Себя; иначе сказать, Онъ создалъ міръ съ тѣмъ, чтобы явить въ созданіяхъ свои совершенства, представить въ образахъ вѣчную силу и божество свое. Посему то видимъ и чувствуемъ, какъ необъятное пространство міра выражаетъ для насъ мысль о величіи божества, порядокъ вселенной возвѣщаетъ

[55] Ad Oros. cont. Priscill. c. 2.

о премудрости Творца, блаженство тварей проповѣдуетъ о благости Божіей, и Его святости свидѣтельствуютъ свойства нравственныхъ существъ. Св. писаніе весьма ясно указываетъ на эту главную цѣль творенія, когда говоритъ: *вся содѣла Господь Себе ради* (Прит. 16, 4.); ὅτι ἐξ Αὐτοῦ καὶ δι Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτὸν τὰ πάντα (Рим. 11, 36). Какъ выраженіе ἐξ Αὐτοῦ указываетъ на начальную причину міра и выраженіе: δι Αὐτοῦ—на причину исполнительную, такъ εἰς Αὐτὸν ясно показываетъ на цѣль міра.—Инаго смысла и придумать нельзя [56]. Въ другомъ посланіи апостолъ говоритъ о Богѣ, что все существуетъ для Него (Евр. 2, 10). Въ иномъ видѣ также мысль выражается такъ: міръ открываетъ намъ совершенства Божіи (Ис. 18, 1. Рим. 2, 20). Утверждая же, что Богъ создалъ міръ для проявленія своихъ совершенствъ, мы не говоримъ того, что будто Богъ имѣлъ нужду въ славѣ [57]. Онъ есть вѣчная полнота блаженства святаго. Но когда восхотѣлъ Онъ сотворить міръ: то для міра не могло быть иной высокой цѣли, кромѣ Бога. Если не въ Богѣ цѣль міра: то надобно было бы допустить, что

---

[56] Св. *Амвросій*, объясняя слова Рим. 11, 36. говоритъ: «изъ Него начало вселенной, т. е. изъ Его воли и власти; все началось по Его волѣ, единъ Отецъ, изъ котораго все... чрезъ Него—продолженіе. И конецъ—въ Немъ. Для Него все, поелику пока хочетъ, все стоитъ Его силою и конецъ всего возвращается къ Его волѣ». Нехает. 1, 5.

[57] *Петръ Кингъ*, дублинскій архіепископъ, опровергалъ это мнѣніе о цѣли міра (de orig. mali Lond. 1702) схоластически. Quicunqve gloriæ suæ cavsa aliquid facit, is vitio suo est. Atqui Deus est perfectissimus. Ergo non potuit propter gloriam suam hunc mundum condere. Quicunqve gloriam, tanquam bonum appetit, is non est perfecte felix. Atqui Deus perfectissime beatus est. Ergo propter gloriam suam hanc mundi machinam construere non potuit. Это опроверженіе повторялъ со всею ѣдкостію кощуннаго остроумія *Бель* въ своихъ отвѣтахъ на вопросы о провидѣніи (Respons avx qvestions d' vn Pvovid. t. 11. c. 74).

или Богъ не есть высшее благо, или Богъ не далъ созданію своему возможности стремиться къ высшему благу. Но какъ Богъ не можетъ не быть высшимъ благомъ для Себя и для всего: такъ тварь не можетъ найдти гдѣ либо блаженство, кромѣ Бога; какъ благая любовь Божія желаетъ блаженства твари, такъ блаженство твари можетъ состоять только въ томъ, чтобы проявлялись въ ней совершенства Божіи, слава Божія [58].

§ 89. *Подчиненныя цѣли міра.*

Такъ какъ проявленіе совершенствъ Божіихъ въ твари составляетъ блаженство для твари: то справедливо почитаютъ блаженство тварей вторичною цѣлію творенія. Но это блаженство не можетъ не разнообразиться по различію степеней, на которыхъ стоятъ творенія: а потому и самая цѣль міра не можетъ не разнообразиться. Посему св. писаніе иногда говоритъ о благости Божіей всеобщей, являющейся во всѣхъ тваряхъ (Пс. 144, 9. 103, 24.), иногда указываетъ на частныя дѣйствія благости Божіей, по отношенію то къ тому, то къ другому созданію, и совсѣмъ разнообразныя между собою: для существъ нравственныхъ назначаетъ цѣлію постепенное возвышеніе къ богоподобію (Еф. 1, 4. 3, 16. Мат. 5, 48. 1 Іоан. 3. 1. 1 Кор. 3, 22.), землю называетъ жилищемъ людей, т. е. даетъ знать, что нѣкоторая часть земли создана для человѣка (Пс. 8, 7.), а цѣлію царства животныхъ и растѣній поставляетъ наслажденіе жизнію и бытіемъ (Пс. 8, 10; Быт. 1, 22).

---

[58] Бл. *Θеодоритъ* «Богъ ни въ чемъ не нуждается. но Онъ, будучи бездна благости, благоволилъ не сущему даровать бытіе». In genes, qvæst. 4 св *Θеофилъ* антіох: «все произвелъ Богъ изъ небытія въ бытіе, чтобы изъ твореній познаваемо и уразумѣваемо было величіе Его». Ad. Avtol. 1, 4.

Указывая на ту или другую подчиненную цѣль міра, легко впадаютъ въ ошибки, когда распространяютъ значеніе подчиненной цѣли далѣе ея предѣловъ. Такъ а) говорятъ, что міръ созданъ только для человѣка. Вредная гордость! Человѣкъ не есть безусловно-самостоятельное существо. Зачѣмъ думать, будто Богъ оставляетъ безъ своего попеченія прочія твари,—будто кромѣ человѣка нѣтъ ничего достойнаго заботливости Божіей, нѣтъ ничего выше и совершеннѣе человѣка? Оставьте человѣка въ томъ кругу міра, который занимаетъ онъ и того довольно для него.

б) Нравственное совершенство существъ свободныхъ было въ планѣ міроздателя. Мы *созданы на дѣла благія*, говоритъ писаніе (Еф. 2, 10. Мат. 5, 16).—Но несправедливо думаютъ (въ слѣдъ за Кантомъ), что цѣль всего творенія ограничивается только совершенствомъ нравственныхъ существъ. Сколько созданій совершенно не способныхъ къ нравственной жизни! Сколько такихъ, которыя никогда не служатъ даже и орудіемъ къ совершенству нравственному! Откровеніе нигдѣ и ничѣмъ не подтверждаетъ, чтобы мысли о человѣкѣ и другихъ нравственныхъ существахъ, столь неумѣренно высокія, были справедливы.

г) Превратно понимали значеніе вещественнаго міра тѣ, которые говорили, что вещественный міръ созданъ для очищенія падшихъ духовъ. Со времени произвольнаго паденія человѣка земная жизнь служитъ поприщемъ искушеній для человѣка. Но это не то значитъ, что будто вещественное само по себѣ не можетъ отражать въ себѣ ни одного луча небеснаго. По ученію откровенія вещественный міръ, хотя и въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ духовный, изображаетъ совершенства Божіи (Пс. 148, 10. 11): въ немъ *ничтоже отметно* для человѣка (1 Тим. 4, 4). Посему церковь осудила прискилліанъ, манихеевъ и подобныхъ имъ людей.

§ 90. *Совершенство міра.*

Соотвѣтствуетъ ли міръ назначенію, какое для него опредѣлено Творцемъ, или, что тоже, совершенъ ли міръ? Вопросъ сей необходимо раждается вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ спрашиваемъ о цѣли міра.

1) Разумъ по понятію о Творцѣ міра, какъ о премудромъ и преблагомъ, за необходимое признаетъ вѣрить, что міръ созданъ совершеннымъ. Творецъ Всевѣдущій знаетъ, какія средства самымъ удобнымъ образомъ ведутъ къ цѣлямъ; Преблагій желаетъ вовсемъ только лучшаго, Всемогущій выполняетъ лучшее. Посему еще Платонъ говорилъ: «всесовершенному неприлично творить что либо кромѣ лучшаго [59]. Впрочемъ если спрашивать у разума опытныхъ доказательствъ, для совершенства Богомъ созданнаго міра: то наблюденія опыта, какъ наблюденія частныя, не могутъ имѣть полной силы въ дѣлѣ свидѣтельствованія о совершенствѣ всего міра. Чтобы отвѣчать наблюденіями на вопросъ о совершенствѣ міра, надобно поставить себя въ наблюдателя всей исторіи міра—и всего первоначальнаго образованія и всѣхъ событій, какія случались съ нимъ въ продолженіи вѣковъ. Могло быть, что мысль Творца о мірѣ Творцемъ міра была выполнена; но въ послѣдствіи произошли перемѣны съ міромъ, которыя, если и находятся въ какомъ либо соотношеніи къ существу верховному, то какъ къ Промыслителю, а не какъ Творцу. По мысли о всесовершенномъ Творцѣ, никакое зло не можетъ быть въ числѣ дѣлъ Творца [60]. Потому о немъ не должно быть ни слова, при из-

[59] Θέμις δὲ οὐ ἦν οὐ ἔστι τῷ ἀρίστῳ θεῷ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. Timæus p. 305.

[60] Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν, какъ говоритъ св. Аѳанасій Cont. Gent. 1, 2 Тоже св. *Василій* въ бес.—Богъ не виновникъ зла.

слѣдованіи совершенства, созданнаго Богомъ міра. Иначе кромѣ ошибокъ и заблужденій ничего не можетъ выдти изъ незаконнаго разсужденія, какъ это и видимъ въ опытахъ гностиковъ, манихеевъ, и новыхъ гностическихъ философовъ [61].

2) Откровеніе одобряетъ осторожность разума, когда онъ не беретъ на себя доказывать наблюденіями соотвѣтствіе міра назначенію. Оно показываетъ, что міръ теперь въ самомъ дѣлѣ не таковъ, какимъ вышелъ изъ рукъ Творца, и потому предостерегаетъ человѣка отъ смѣлости — быть судіею дѣла Божія (Рим. 8. 18—22). Съ другой стороны само откровеніе показываетъ, что міръ при своемъ началѣ дѣйствительно соотвѣтствовалъ творческимъ мыслямъ о немъ и выставляетъ свидѣтеля міробытія—боговдохновеннаго тайнозрителя Моисея. Произведенія великихъ дней творенія самимъ Творцемъ были признаваемы хорошими; а по окончаніи всего *видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло* (1, 31), т. е. каждая тварь въ особенности *хороша*, но въ цѣломъ *хороша весьма* [62]. По суду Творца міра хорошъ былъ свѣтъ (Быт. 1, 4), хороши суша и море (ст. 10), хороши травы и дерева (ст. 12), хороши свѣтила небесныя (ст. 18), хороши животныя водянныя (ст. 21), хороши животныя, живущія на сушѣ (ст. 25). Даже о мірѣ въ настоящемъ его положеніи апостолъ пишетъ: *зане всякое созданіе Божіе добро и ничтоже*

---

[61] Отъ смѣшенія дѣлъ Творца и промыслителя вышло и то, что Лейбницева Θеодицея (Essais de theodicee, Amstel. 1734. 1747.) оказалась не совсѣмъ удачною. Пусть созданный міръ—лучшій изъ всѣхъ возможныхъ. Но когда Лейбницъ съ намѣреніемъ оправдать Творца старается черное нынѣшняго міра выставить бѣлымъ: Волтеръ обратилъ это въ насмѣшку надъ вѣрою.—Creuzer Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen denuo vocatur. Lips. 1795. Kant üb. Misslingen aller bisherigen Versuche in d. Theodicee—in Kants kleinen Schriften. tpz 1795.

[62] Записки на кн. бытія стр. 42.

отметно, со благодареніемъ пріемлемо (1 Тим. 4, 4). По свидѣтельству тогоже апостола міръ и теперь не безъ способности выполнять и самую высшую цѣль свою. *Невидимая бо Его—(Бога), видима суть* (Рим. 1, 19. 20). Самъ Іегова отсылаетъ Іова къ звѣрямъ и землѣ, какъ къ вѣстникамъ совершенствъ Божіихъ (Іов. 12, 7—9). Отселѣ радость твари объ исполненіи ею великихъ намѣреній Творца, о чемъ такъ часто говорится въ псалмахъ (Пс. 48, 12. 49, 13. 96, 11. 97, 1. 1 Пар. 17, 31). Понятно, что откровеніе, говоря о достиженіи цѣлей міромъ настоящимъ, разумѣетъ достиженіе цѣлей не полномъ, такъ какъ оно же говоритъ о частныхъ отступленіяхъ міра отъ цѣлей и предоставляетъ полное выполненіе мыслей творческихъ о мірѣ жизни будущей—вѣчной (Рим. 8, 18—22).

II.

БОЖІЕ ПРОМЫШЛЕНІЕ О МІРѢ.

§ 91. *Предметъ изслѣдованія.*

Всеблагій и всесильный благоволилъ явить любовь свою не только въ томъ, что сотворилъ міръ, но и въ томъ, что созданный Имъ міръ сохраняетъ своею силою и управляетъ имъ. Сіе дѣйствіе Божіе, по духу откровеннаго ученія [1], называется промышленіемъ (προνοια) Божіимъ о мірѣ.

---

[1] Въ откровеніи говорится, что Господь *зритъ* событія въ мірѣ. Быт. 22. 1 Цар. 16, 6 Езек. 20, 6, *хранитъ* міръ Пс. 35, 7. Но это только частныя дѣйствія промысла Божія; точно также частная заботливость о человѣкѣ выражается и словомъ προνοια промыслъ Дѣян. 24, 3. Рим. 13, 14 По отношенію къ цѣлому міру сіе послѣднее слово употребляется только въ кн Прем 14, 3 17, 2.

При изложеніи откровеннаго ученія о промыслѣ Божіемъ разсмотримъ: 1) кому принадлежитъ промышленіе о мірѣ? 2) Въ чемъ состоятъ дѣйствія промысла Божія? 3) Какъ обширны дѣйствія промышленія Божія о мірѣ? 4) Какимъ образомъ Богъ совершаетъ дѣйствіе промышленія о мірѣ?

§ 92. *Кому принадлежитъ промышленіе о мірѣ по суду разума?*

Весьма просты соображенія, которыя предлагать можетъ и разумъ, а) въ подтвержденіе той мысли, что міръ, Богомъ созданный, Богомъ поддерживается и управляется. Въ самомъ дѣлѣ аа) если не промышляетъ Богъ о мірѣ: то мысль невольно спрашиваетъ насъ: почему не промышляетъ Онъ? потому ли, что не достаетъ у Него на то могущества и вѣдѣнія? Но Онъ всемогущъ и премудръ. Или потому, что не хочетъ принять на себя дѣла промышленія о мірѣ? Но Всеблагій можетъ ли не хотѣть добра для своего созданія? бб) Съ другой стороны міръ, какъ машина, составленная изъ разныхъ между собою .противоположныхъ недѣлимыхъ и законовъ, которые существуютъ совершенно случайно, самъ по себѣ требуетъ сторонняго поддержанія бытію своему и направленія къ общей цѣли: случайное никогда не можетъ быть самосущимъ. Подобныя мысли предлагаемы были нѣкоторыми и изъ древнихъ мыслителей [2].

---

[2] *Цицеронъ* (De nat Deor. lib. 1, c. 2.) осмѣивалъ праздную судьбу стоиковъ. *Платонъ, Сократъ* поручали участь міра премудрому промыслителю Бл. *Августинъ* замѣчаетъ (de civit. Dei VII c. II), что язычники называли Юпитера tigillus потому, что въ ихъ мнѣніи Юпитеръ, какъ tigillus—брусъ, поддерживаетъ міръ (см. *Мирандола* Poët floræ de Deo) *Виргилій* (Aencid c 4): Regnator coelum et terras, qui numina torquet—*Горацій* (od. 12 V. 14. 16): Qui res hominum atque Deorum, qui mare et terras variisque mundum temperat horis.

Но б) какъ ни просты, какъ ни удобопонятны такія соображенія разума, сколько было самыхъ странныхъ мнѣній, разрушавшихъ вѣру въ благій промыслъ Божій о мірѣ! Хотѣли вѣрить, что есть какая то *судьба* (μοῖρα, εἱμαρμενη), которая наклоняя всѣ происшествія въ мірѣ, даже дѣла самихъ божествъ, по закону неизбѣжной необходимости, незнаетъ ни цѣли, ни средствъ для своихъ дѣйствій [3]. Ошибка при этомъ состояла преимущественно въ томъ, что неправильно представляли непостижимость Промыслителя и думали возвысить тѣмъ верховный промыслъ, что лишали его свободы и ума. Вѣра въ слѣпую судьбу очевидно слѣпа и ее стали представлять въ другомъ видѣ,—говорили, что механизмъ природы самъ по себѣ достаточенъ для того, чтобы поддерживать бытіе свое независимо отъ сторонней помощи, только при пособіи своихъ, необъятно великихъ и мудрыхъ законовъ [4]. Здѣсь теряли изъ виду случайность механизма природы, который, въ вещественномъ мірѣ, какъ случайный и ломкій, каждую минуту готовъ разрушиться;—а въ мірѣ свободы и вовсе не мыслимъ безъ превращенія свободныхъ существъ въ куклы. Еще иные ставили на мѣсто судьбы и

[3] Μοῖρα, εἱμαρμένη не въ одинаковомъ смыслѣ была допускаема. *Цицеронъ* de fato *Гроцій* sententiae philosophorum de fato. Paris. 1648. У древнихъ грековъ и римлянъ подъ судьбою (fatum) разумѣли неумолимое правосудіе Божіе (Blumner üb d. Idee d. schicksalsin d Tragodien d. Aeschylos. Leip. 1814) Судьба въ смыслѣ неизмѣнныхъ опредѣленій Божіихъ простирающихся и на свободу нравственныхъ существъ—у стоиковъ, также какъ у фарисеевъ и эссеевъ (*Бретчнейдеръ* capita theol. sadduc. dogmat Lips. 1812) Астрологическую судьбу допускали *халдеи* и вмѣстѣ съ ними *Вардесанъ*. Diodor. sic, 2, 29—31. Sext Empiric. adv. Mathemat 5. 399. s. Евсевій praepar. Evang 6 10. Ефремъ сир hymni 10. 14. ttahn. Bardesanus Gnosticus, primus, Syrorum hymni logus Lips 1819. Сл. Conr. *Орелли* Alexandri Aphrodis., Ammonu Aermixefilu, Plotini, Bardesanis syri, Georgu. Gemisthi Plethonis de fato, quae supersunt, graece Turici 1824.

[4] *Де-ля-Метри* L' homme machine. Leid. 1748. Тоже *Бюхнеръ:* Stoff u. Kraft.

промысла Божія слѣпой *случай* [5], т. е. забывали даже о своемъ умѣ и объ умномъ устройст ѣ міра. Наконецъ и законъ единства природы не предостерегъ многихъ отъ дуализма [6]. Все это доказываетъ только одно, что разумъ самъ по себѣ слишкомъ слабъ, допускаетъ ошибки по отношенію къ истинамъ самымъ простымъ.

§ 93. *Ученіе св. писанія и церкви.*

Только откровеніе предлагаетъ намъ самое твердое и полное ученіе о томъ, кто благоволитъ промышлять о мірѣ. Оно всѣмъ и вездѣ—и примѣрами и наставленіями говоритъ намъ о Богѣ всевѣдущемъ и вседѣйствующемъ, отъ котораго все зависитъ въ мірѣ. Оно само по себѣ уже служитъ намъ доказательствомъ всеблагой любви Божіей къ міру. Дѣйствія, коими всегда сопровождалось откровеніе,—чудеса и пророчества, служатъ осязаемымъ доказательствомъ промышленія Божія о мірѣ. Чудесами и пророчествами видимо измѣняется ходъ природы и невидимо направляется къ лучшему; напр. море останавливаетъ свои воды (Исх. 14, 21. 22); солнце и луна—свое шествіе (Нав. 10, 12).

Откровеніе въ особенномъ свѣтѣ и высотѣ изображаетъ намъ любовь Божію къ міру, когда говоритъ, что не только Отецъ небесный заботится доселѣ о мірѣ (Іоан. 5, 17); но съ заботливостію Отца промышляютъ о немъ Сынъ Божій и Духъ святый (Кол. 1, 17. Евр. 1, 4). Оно изображаетъ намъ Сына Божія главою церкви (Еф. 1, 22. 2. 20, Кол. 2, 19), говоритъ, что Онъ пребываетъ съ вѣрными своими до скончанія вѣка (Мат. 28, 20), и внимаетъ ихъ молитвамъ (Іоан. 14, 13. 16, 23. 2 Тим. 2, 19). Духа св. оно представляетъ

---

[5] Въ системѣ *Эпикура* и *Левциппа;* отсель тоже у *саддукеевъ*. *Гарве* üb. d. Dasein Gottes—vom systeme d. Zufalss. s. 70. Bresl. 1807

[6] *Маркіонъ* у Тертулліана adv. Marcion lib. 2. и др. гностики.

тѣмъ Духомъ зиждительнымъ, который устрояетъ порядокъ въ нравственной природѣ нашей и раздаетъ людямъ необычайные дары на устроеніе царства Божія (1 Кор. 12, 4—10. Рим. 14, 17. 8, 26. Гал. 5, 20).

При такомъ свѣтѣ, въ какомъ открытъ Промыслитель міра въ откровеніи, понятно, почему нѣкоторые изъ отцевъ считали даже за преступленіе—отыскивать Промыслителя міра. *Климентъ* алексан., говоря о промыслѣ, пишетъ: «даже не слѣдуетъ домогаться—доказывать это, когда промыслъ Божій столько видѣнъ при взглядѣ на столь мудрыя и прекрасныя творенія [7]; не обличать, а наказывать слѣдуетъ того, кто думаетъ, что нѣтъ промысла» [8]. «Если уничтожить промыслъ Божій: ученіе о Спасителѣ представляется мнѳомъ» [9]. Поелику же языческія ученія о судьбѣ и случаѣ, или о двухъ началахъ, по временамъ занимали собою умы слабые между христіанами: то ученіе о промыслѣ было однимъ изъ главныхъ предметовъ наставленій у великихъ учителей церкви. Они даже съ особенною любовію занимались имъ, особенно потому, что находили въ этомъ ученіи дѣйствительнѣйшія побужденія къ благочестію. При семъ они показывали, что промышленіе о мірѣ, при единствѣ существа Божія, принадлежитъ Отцу и Сыну и Духу св. [10].

§ 94. *Дѣйствія промышленія Божія о мірѣ и а) храненіе бытія и силъ въ мірѣ.*

Промышленіе Божіе о мірѣ само въ себѣ безъ сомнѣнія есть дѣйствіе единичное, нераздѣлимое. Но это дѣйствіе,

[7] Strom. 5, p. 547.

[8] Strom. 6, p. 647.

[9] Strom. 1, p 296.

[10] *Василій в.* (in Hexaem. Hom VI, VII). *Амвросій* (in Hexaem. IV, 4). *Златоустъ* (de Prov. 1, 3.) приводятъ доказательства для вѣры въ

являясь въ разнообразномъ мірѣ, является уже не въ одномъ видѣ. И нашъ ограниченный умъ не иначе составляетъ понятіе о дѣйствіи Божіемъ, какъ по его явленіямъ, подъ формами дѣлимости. Такимъ образомъ промыслъ Божій открывается намъ въ двухъ главныхъ дѣйствіяхъ—въ *сохраненіи* міра и управленіи міромъ [11].

Сохраненіе міра есть то дѣйствіе воли Божіей, по которому міръ, получивъ бытіе отъ Бога, не теряетъ его, но продолжаетъ существовать и дѣйствовать.

Симъ дѣйствіемъ Божіимъ міръ, не смотря на временныя измѣненія недѣлимыхъ частей своихъ, въ сущности своей остается доселѣ цѣлымъ, равно неизмѣняются и взаимныя отношенія силъ органической и неорганической природы.

Потому уже самому, что міръ получилъ бытіе свое отъ Бога, а не самъ отъ себя, видно, что онъ продолжаетъ, существовать не самъ по себѣ. Только одинъ есть независимый и самосущій—Богъ; міръ, какъ случайный, зависитъ отъ независимаго; міръ случаенъ и въ цѣломъ и въ частяхъ своихъ. *Силы* природы, существуя во взаимной связи, существуютъ условно: но ни одна не существуетъ сама по себѣ, безъ помощи другихъ. А потому всѣ онѣ существуютъ не сами по себѣ, а поддерживаются силою стороннею, силою

промыслъ Божій; послѣдній указываетъ, кромѣ мудраго устройства міра на положительный законъ и на явленіе Сына Божія въ мірѣ (къ соблазняющимся 1 гл. 6. 8). *Θеодоритъ* писалъ десять превосходныхъ словъ о промыслѣ. О другихъ отцахъ см *Петавія* lib. 8. de Deo. c 1—5.

[11] *Схоластаки* послѣ сохраненія міра ставили еще consursus, разумѣя подъ этимъ содѣйствіе силы Божіей дѣйствіямъ силъ сотворенныхъ. Но а) содѣйствіе дѣйствіямъ силъ тоже, что сохраненіе силъ; поелику сила безъ дѣйствія вещь только воображаемая; б) такъ называемый consursus изобрѣли для того, чтобы показать отношеніе силы Божіей къ нравственнымъ дѣйствіямъ худымъ, причемъ говорили. Deus concurrit ad malas actiones materialiter, non formaliter.—Но эта схоластическая хитрость безполезна, потому что самое дѣло остается непонятнымъ для незнакомыхъ съ схоластикою,

Того, отъ Котораго получили бытіе. *Законы*, по которымъ дѣйствуютъ силы природы, сами по себѣ мертвы; потому постоянство ихъ не можетъ быть дѣйствіемъ ихъ самихъ. Какъ законы только въ Богѣ, такъ и постоянство ихъ есть дѣйствіе живой воли Божіей. Философъ *Аѳинагоръ* писалъ: «необходимо, чтобы признающіе Бога Творцемъ всему относили къ Его же премудрости и правдѣ и сохраненіе всего существующаго, если желаютъ остаться вѣрными собственнымъ началамъ» [12]. «Всякое сотворенное естество, говоритъ мудрый *Василій*, и видимое и представляемое умомъ, для поддержанія своего имѣетъ нужду въ Божіемъ попеченіи» [13].

Можно сослаться при этомъ и на опытъ, который показываетъ, что роды существъ не уничтожаются въ природѣ, что отношенія тѣлъ небесныхъ, также остаются непзмѣнны, что плотоядныхъ животныхъ, ядовитыхъ растѣній—въ природѣ менѣе, нежели тѣхъ, которыя могли бы подвергаться отъ нихъ истребленію, что разрушительная сила такъ велика, что она давно бы опустошила міръ, если бы не поддерживала жизни невидимая сила; особенно же можно указать на жизнь человѣческую, физическую и духовную. Конечно при этомъ не надобно забывать, что а) опыты наши надъ землею и небомъ недавни и недальновидны; б) какъ опыты, они частны и даже ослабляются наблюденіями противными. Однако и то справедливо, что наблюденіе, коль скоро обнимаетъ предметъ со всѣхъ сторонъ и повѣрено вѣками, имѣетъ полное право на довѣріе къ себѣ по отношенію къ предмету своему. А точно таковы наблюденія надъ цѣлостію міра, всегда дивною и необъяснимою изъ самаго міра.

Откровеніе ясно и рѣшительно говоритъ намъ, что а) силою Божею сохраняется бытіе всѣхъ тварей. *Всяческая въ*

[12] De resurrect. p. 55.

[13] О св. Духѣ глав 8.

немъ состоятся (Кол. 1, 17), *о немъ бо живемъ и есмы* (Дѣян. 17, 28). *Самъ даетъ всѣмъ и животъ и дыханіе и вся* (ст. 25.) (Пс. 148, 6. 35. 4 Евр. 1, 3. Псал. 40, 26. Неем. 9, 6). Безъ содѣйствія вседѣйствующей силы Божіей все обратилось бы къ ничтожеству. *Отвращшу же Тебѣ лице возмятутся: отъимеши духъ ихъ и изчезнутъ и въ персть свою возвратятся* (Пс. 103, 29).

б) Откровеніе учитъ, что силою Божіею поддерживаются всѣ силы природы въ ихъ дѣятельности и со всѣми ихъ пособіями: *о Немъ бо движемся* (Дѣян. 17, 28). *Сѣно сельное, днесь суще, и утрѣ въ пещь вмѣтаемо, Богъ тако одѣваетъ* (Мат. 6, 30). *Пойте Богови—одѣвающему небо облаки, уготовляющему земли дождь: прозябающему на горахъ траву и злакъ на службу человѣкомъ, дающему скотомъ пищу ихъ, и птенцемъ врановымъ, призывающимъ Его* (Пс. 146, 8. 9. 103, 14—16. 144, 15. 16).

§ 95. *б) Управленіе міромъ.*

Управленіе міромъ, какое принимаетъ на себя всеблагій, есть то дѣйствіе воли Божіей, которымъ дѣйствія силъ сотворенныхъ направляются къ цѣли, для нихъ предназначенной. Такимъ обр. управляя міромъ промыслительная любовь Божія обращаетъ свою заботливость на перемѣны въ мірѣ, исправляя случающіяся въ нихъ ошибки и уклоненія и направляя цѣлое и части къ высшей цѣли, тогда какъ при храненіи міра она имѣетъ въ виду бытіе и силы природы.

Что Богъ управляетъ міромъ, это видитъ 1) разумъ. а) Богъ неизмѣненъ. Если Онъ назначилъ для міра извѣстную цѣль при его твореніи: то Онъ конечно доселѣ имѣетъ въ виду эту цѣль, и хочетъ, чтобы она была достигнута. Доводить міръ до его назначенія, Онъ, какъ всемогущій мо-

жетъ. А какъ всеблагій, Онъ все дѣлаетъ, что нужно для блага тварей имъ созданныхъ. б) Направленіе міра къ его цѣли совершенно необходимо по свойству самаго міра. Въ мірѣ нравственномъ господствуетъ свобода,—и слѣд. возможность для всѣхъ неустройствъ и безпорядковъ. Слѣд. для міра нравственнаго нуженъ правитель верховный. Въ мірѣ физическомъ, по видимому, все идетъ по закону неизмѣнной необходимости. Но и здѣсь уклоненія совершенно возможны, —возможны и потому, что все сотворенное и особенно столь многосложное, каковъ міръ физическій, можетъ портиться,— возможны и потому, что природа физическая въ тѣсной связи состоитъ съ силами духовной природы. в) Смотря на удивительный порядокъ въ природѣ, гдѣ все направлено къ мудрой цѣли и оправдывается слѣдствіями, достойными мудрости верховной, доходимъ до мысли, что есть мудрый правитель міра. Заключеніе твердое, по крайнѣй мѣрѣ, для области предметовъ опыта нашего.

2) Откровеніе изображаетъ намъ подробными чертами міроправленіе Божіе и представляетъ это дѣйствіе Божіе несомнѣннымъ предметомъ вѣры. а) Оно именуетъ Бога Господомъ неба и земли и правителемъ всего: *Тебѣ, Господи, величество и сила... яко Ты вспми, яже на небеси и на земли, владычествуеши... Ты надъ всѣми начальствуеши, Господи, начало всякаго начала и въ руку Твоею крѣпость и власть, въ руку Твоею милость, вседержителю, возвеличити и укрѣпити вся* (1 Пар. 29, 11. 12. Мат. 11, 25. 1 Тим. 1, 11. 1 Кор. 12, 6). б) Всѣ событія въ природѣ одушевленной и неодушевленной слово Божіе поставляетъ въ совершенной зависимости отъ всеуправляющей воли Божіей. По словамъ псалмопѣвца *огнь, градъ, снѣгъ, голодъ, бездны, звѣри* творятъ слово Господа и славятъ Его (Пс. 148, 7. 12. 29. 32. 14. 15. 126, 12). Спаситель говоритъ, что ни-

одна птица не падаетъ безъ воли Отца небеснаго (Мат. 10, 29). в) Осязаемымъ доказательствомъ управленія Божія міромъ откровеніе предлагаетъ чудеса, совершившіяся по волѣ Божіей для великихъ цѣлей міроправителя. Молитва вѣры представляется въ откровеніи столько сильною, что ею заключалось небо на три лѣта (Іоан. 5, 17. 15. 3 Цар. 17, 10), и Спаситель говоритъ: *аще и горѣ сей рецете: двинися и верзися въ море, будетъ* (Мат. 21, 21).

§ 96. *Предметы промыслительной любви Божіей.*

Предметомъ промыслительной любви Божіей служитъ все созданное Богомъ, не исключая самыхъ малыхъ вещей въ мірѣ, впрочемъ мѣра Его вниманія соразмѣряется съ значеніемъ тварей въ ряду прочихъ.

Что попеченіе благаго промысла Божія простирается на самые малые предметы въ мірѣ, съ этимъ не можетъ не согласиться здравый смыслъ,—объ этомъ ясно учитъ откровеніе.

а) Конечно не легко для мысли человѣческой представить себѣ божество столько благимъ, чтобы оно могло обращать заботливое вниманіе на самые малые предметы въ мірѣ; скорѣе она сочтетъ, какъ и считала, это занятіе излишнимъ и оскорбительнымъ для величія Божія [14]. Но аа) нельзя считать недостойнымъ промышленія Божія того, что создано Богомъ.

---

[14] *Іеронимъ* такъ разсуждалъ: Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotque moriuntur, quae culicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo; quanti pisces in aqua natent et qui de minoribus maiorum praccedere debeant. Comm. in Habac. c. 1 14 p 1601. Святый *Іустинъ* въ свое время обличалъ въ тѣхъ же мысляхъ современныхъ ему мыслителей (Dial cum Tryph. init). *Цицеронъ* не разъ повторялъ: magna dii curant, parva negligunt (lib 11, 36. 111, 35. de nat Deor) *Аристотель* ограничивалъ дѣйствіе промысла только небомъ (Diog. Laërtius in vita Aristot. Eusеb praepar. p. 418).

Богъ неизмѣненъ въ своихъ совѣтахъ; если Онъ создалъ, такъ называемые нами, малые предметы: то конечно они важны были въ Его планѣ; а если были тогда таковы, то таковы должны быть и теперь. «Если оскорбительно управлять, не болѣе ли оскорбительно было сотворить», справедливо говорилъ св. *Амвросій* [15]; бб) что намъ представляется малымъ въ природѣ, имѣетъ важное значеніе какъ само въ себѣ, такъ и въ связи съ другими предметами. Соломонъ не постигъ всей красоты полевой лиліи. Малая по нашему понятію вещь въ нашихъ же глазахъ бываетъ причиною великихъ событій; вв) да и начто мы можемъ указать въ мірѣ, какъ на великое для Бога? Что такое великое человѣческое? Плодъ ограниченности нашего взора. Земля велика ли въ кругу міровыхъ тѣлъ? а она въ нашемъ мнѣніи велика. И роды вещей,—также плодъ нашего воззрѣнія на предметы.

б) Откровеніе ясно учитъ насъ, что, для Господа ничего нѣтъ великаго въ мірѣ (Ис. 40, 15. 17). Но по благости своей Онъ обращаетъ заботливость свою и на участь воробья и на полевую траву (Мат. 10, 29. 30; 6, 16. Лук. 12, 25—29). Онъ подаетъ пищу птенцамъ ворона, взывающимъ къ Нему (Псал. 146, 8. 9; Іов. 38, 41). Особенно замѣчателенъ Псал. 103, гдѣ въ зависимости отъ силы Божіей поставляются и земля и воды (ст. 5—8.), звѣри и птицы (11. 12. 14.), растѣнія и солнце (16. 19), и наконецъ сказано: *отвращшу же тебѣ лице, возмятутся* (ст. 29).

в) Таково же и ученіе церкви о семъ предметѣ. «Ученіе сообразное съ ученіемъ Христовымъ, говоритъ *Климентъ* алекс., не только исповѣдуетъ Бога Творцемъ, но распространяетъ промышленіе Его на каждую часть міра (μεχρι των κατα μερος) [16]. Св. *Ириней* пишетъ: «если бы кто спросилъ

[15] Lib. 1. de officiis cap. 13.

[16] Strom 1, 11. Сл IV, с. 6 12.

насъ, все ли сотворенное и бывающее вѣдомо Богу,—и по Его ли промыслу каждое изъ существъ испытываетъ все случающееся съ нимъ: мы единогласно отвѣчали бы, что ничто изъ сотвореннаго, бывающаго и имѣющаго быть не удалено отъ вѣдѣнія Божія; напротивъ по Его промыслу каждое изъ существъ пріемлетъ свойственныя себѣ и природу и устройство и число и качество и рѣшительно ничто не происходитъ случайно» [17].

Впрочемъ провидѣніе Божіе, не лишая своей попечительности ни одного созданія, соразмѣряетъ свое вниманіе къ твореніямъ съ ихъ относительною важностію, или что тоже, съ ихъ способностію соотвѣтствовать высшей цѣли міра. И а) по суду разума, міръ сохраняется и управляется волею Божіею съ тѣмъ, чтобы въ немъ осуществились высокія намѣренія Божіи о немъ. Частныя цѣли міра неодинаковы по своей важности и степень важности ихъ зависитъ отъ большей, или меньшей близости ихъ къ главной цѣли міра; иначе—разумное созданіе Божіе способно выражать въ себѣ гораздо болѣе совершенствъ Божіихъ, нежели всякое другое созданіе. Если же верховный Промыслитель міра съ тѣмъ и промышляетъ о мірѣ, чтобы выражались въ мірѣ совершенства Его сообразно намѣреніямъ Творца міра: то Онъ, какъ Премудрый, въ той мѣрѣ промышляетъ о томъ или другомъ созданіи, въ какой сіе послѣднее можетъ выполнять высокую цѣль Творца міра. Посему необходимо положить, что роды твореній подлежатъ ближайшему смотрѣнію Божію, чѣмъ недѣлимыя разумныя созданія, и въ частности человѣкъ болѣе, чѣмъ созданія неразумныя, а еще болѣе обращаютъ на себя

[17] Cont hæres. 11. c. 26. § 3 Также говорили о семъ св. *Іустинъ* (dial. cum Triph. ad Iust.), *Кипріанъ* (Epist. lib 1. Ep. 3), *Августинъ* (de civ, Dei lib. 5 c 11).—*Немезій* (de nat. Hom. c. 44 p. 354), опровергалъ и основанія противнаго мнѣнія.

заботливую любовь Божію благочестивые исполнители воли Божіей. Такъ б) учитъ и откровеніе о промышленіи Божіемъ надъ человѣкомъ (1 Кор. 9, 9. Мат. 6. 25. 26—30. 10, 29. Псал. 138. 15) и о промышленіи надъ благочестивыми (1 Тим. 4, 10. Псал. 90, 14. 26. 1—3. 144, 18. 19. Апок. 3. 5. 13. 8. Быт. 18, 23—32. 30, 27).

§ 97. *Какимъ образомъ Богъ совершаетъ дѣйствія промышленія о мірѣ?*

Какимъ образомъ Богъ совершаетъ дѣйствія промышленія своего о мірѣ,—сего откровеніе намѣренно не опредѣляетъ. Впрочемъ разсматривая различныя изрѣченія его о промыслѣ Божіемъ не можемъ не заключить, что мы вѣрны будемъ его наставленіямъ, если будемъ вѣрить въ непосредственное, доселѣ продолжающееся дѣйствіе Божіе на міръ. И а) о такомъ дѣйствіи Божіемъ на міръ несомнѣнно свидѣтельствуютъ, такъ называемыя, сверхъестественныя дѣйствія Божіи на міръ—чудеса и пророчества. Ибо съ одной стороны сіи дѣйствія не составляютъ дѣйствій самой природы и ея законовъ, съ другой ясно показываютъ, что Богъ дѣйствуетъ доселѣ въ созданномъ Имъ мірѣ. Что касается до б) посредственнаго промышленія Божія о мірѣ: то въ строгомъ смыслѣ такого промышленія нѣтъ; ибо если нужно, чтобы Богъ дѣйствовалъ на міръ для его храненія и управленія: то Онъ дѣйствуетъ на міръ доселѣ непосредственно; ибо иначе назначеніе для міра постоянныхъ законовъ есть дѣйствіе Творца, а не промыслителя, и посредственное дѣйствіе Божіе на міръ есть плодъ недальновиднаго ума нашего, отъ котораго дѣйствія Божіи на законы міра закрываются дѣйствіями силъ естественныхъ. Сынъ Божій говоритъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17).

Здѣсь ясно различаются два дѣйствія Божія на міръ: одно окончившееся—это, какъ очевидно, есть твореніе міра, другое продолжающееся—это есть промышленіе о мірѣ. Слѣд. промышленіе о мірѣ совершается дѣйствіемъ Божіимъ на міръ, продолжающимся доселѣ. Εν Αυτω γαρ ζωμεν και κινουμεθα και εσμεν, говоритъ апостолъ о Богѣ—и называетъ Его еще и μακραν απο ενος εκαστου ημων υπαρχοντα (Дѣян. 17, 27. 28). Тогда какъ выше сказалъ: ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον—καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ (ст. 24): т. е. апостолъ ясно различаетъ два дѣйствія Божіи на міръ и прямо учитъ, что не самъ себя міръ поддерживаетъ и не самъ управляетъ собою по опредѣленію Божію, а сила Божія дѣйствуетъ въ немъ. Откровеніе говоритъ о Сынѣ Божіемъ, что Онъ *носитъ всяческая глаголомъ силы своея*, удерживаетъ все отъ разрушенія и уничтоженія волею Своею (Евр. 1. 3), что все Имъ создано и *всяческая въ немъ состоятся* (Кол. 1, 17). Все, получивши бытіе отъ Него, Его же силою доселѣ сохраняетъ свою самостоятельность. Здѣсь въ томъ и другомъ мѣстѣ выражается непосредственное отношеніе Промыслителя къ міру. Такимъ образомъ видно, что сила Божія участвуетъ во всѣхъ дѣйствіяхъ силъ сотворенныхъ.

2) Отцы церкви—св. *Григорій* назіан., *Кириллъ* алекс., *Августинъ*, *Златоустъ* и друг. [18], такимъ же образомъ понимали отношеніе верховнаго Промыслителя къ міру и основывались въ своей мысли какъ на приведенныхъ нами мѣстахъ писанія, такъ и на общихъ понятіяхъ о Богѣ и мірѣ. Они не считали возможнымъ, чтобы твореніе была сообщена сила промышлять о себѣ самомъ, чтобы Богъ,—жизнь все дѣйствующая, не распространялъ жизни своей на міръ. «Все

[18] *Августинъ* de genesi ad litteram. c. 12. *Златоустъ* Hom. 2. in Epist. ad Hæbr. p. 438, *Кириллъ* алекс. Thesavr. XX.

оживляетъ Онъ, говоритъ св. *Кириллъ*, поелику Онъ есть жизнь и строитель всего, и неизъяснимымъ образомъ изливаетъ на все свою силу. Иначе то, что произошло изъ несущаго, не могло бы держаться и сохранять свое бытіе. Тотъ часъ бы все возвратилось къ своему состоянію, къ ничтожеству, если бы самое отношеніе къ сущему не превозмогало надъ свойствомъ сотворшаго [19].

§ 98. *Отношеніе Промыслителя къ свободѣ и злу.*

Свобода нравственныхъ созданій и зло міра не рѣдко наводятъ сомнѣнія относительно верховнаго Промыслителя. Даже Давидъ говорилъ: «едва не уклонились ноги мои, едва не поскользнулись стопы мои. Ибо я вознегодовалъ на безумныхъ, видя благоденствіе нечестивыхъ» (Псал. 72, 2. 3).

Но ни свобода нравственныхъ созданій—не помѣха Промыслителю, ни Промыслитель не мѣшаетъ свободѣ, а только помогаетъ ей.

а) Свобода созданнаго существа состоитъ не столько въ совершеніи дѣйствій, сколько въ желаніи дѣйствій, возможныхъ по обстоятельствамъ. Итакъ когда Богъ отказываетъ въ средствахъ для выполненія воли: то Онъ не ограничиваетъ свободы желанія и только удерживаетъ послѣдствія желанія; б) силы созданныхъ существъ такъ ограниченны, что никогда не могутъ стѣснять собою дѣятельности Безпредѣльнаго; в) всѣ дѣйствія нравственныхъ существъ не составляютъ будущности для Вѣчнаго, а извѣстны Ему отъ вѣчности. Согласно съ вѣчнымъ совѣтомъ своимъ Богъ направляетъ силы нравственныхъ существъ къ той цѣли, для которой онѣ созданы; а это значитъ, что Промыслитель не только не мѣ-

[19] Lib. 9 in Iohan. p. 793.

шаетъ свободѣ созданной, напротивъ содѣйствуетъ правильному развитію свободы; созданная свобода остается дѣйствующею, а Промыслитель только помогаетъ ей на добромъ пути ея. Если же свобода дѣйствуетъ вопреки назначенію высшему: Промыслитель направляетъ послѣдствія къ той цѣли (Мат. 23, 31).

Зло міра не полагаетъ нареканія на промыслъ Божій.

Нѣтъ сомнѣнія, что значительное число золъ—дѣло недальновидности и малодушія людей. Столько же вѣрно и то, что зло—не одно отрицаніе добра. Если твореніе возстанетъ противъ Творца, нарушаетъ порядокъ, не подчиняется волѣ Верховнаго: тутъ не отрицаніе добра, а зло положительное, какъ противоположеніе себя Богу. Если бы зло было только отрицаніемъ добра: то а) не было бы различія между грѣхами; князь тьмы былъ бы только ничтожествомъ; тогда созрѣвшій въ грѣхѣ не творилъ бы грѣховъ болѣе тяжкихъ, чѣмъ неискусившійся во злѣ и князь тьмы былъ бы равенъ человѣку; б) пусть увѣряютъ голоднаго, будто не голоденъ онъ: голодный считаетъ это увѣщаніе несовѣстливою глупостію. Такъ зло не есть одно отрицаніе добра. И однако оно не унижаетъ собою Промыслителя.

Физическое зло есть слѣдствіе злоупотребленія свободы: *суетѣ тварь повинуся неволею, но за повинувшаго ю* (Рим. 8, 20). И въ отношеніи къ нему дѣятельность Промыслителя является въ поразительномъ величіи. Тогда, какъ разрушительныя силы природы грозятъ уничтожить не только порядокъ, но самое существованіе вещественнаго міра, не зримая сила направляетъ грозные перевороты къ лучшему существованію. Какая мощная сила, какая необъятная мудрость нужны для того,

чтобы постоянную борьбу стихій обращать въ пользу лучшаго порядка! По распоряженіямъ Промыслителя физическое зло является лѣкарствомъ для нравственныхъ существъ. Имъ Онъ призываетъ грѣшника къ покаянію (2 Парал. 33, 12. 13; 3 Цар. 9, 9), очищаетъ грѣхи (Прит. 17, 3) и усовершаетъ въ добродѣтели (Рим. 3, 3. 2 Сол. 1, 4. Іак. 1, 2—4. «Провидѣніемъ Божіимъ управляется все и что считалось за наказаніе, оказывается врачевствомъ», писалъ блажен. Іеронимъ [20].

Нравственное зло—дѣло свободы созданной. Промыслитель попускаетъ это зло, такъ какъ возможность грѣха не отдѣлима отъ свободы созданной и не исключаетъ распоряженій Промышлителя. Богъ не желаетъ грѣха, но свобода его не стѣсняется имъ въ ея планахъ [21]. Съ другой стороны Промыслитель употребляетъ все, чтобы удержать созданную свободу отъ грѣха: воспрещаетъ грѣхъ закономъ, обуздываетъ наказаніями и умѣряетъ послѣдствія зла. Революціи, потрясающія бытъ народовъ, сопровождаемыя смертями, грабежами, истребленіемъ властей, по послѣдствіямъ оказываются полезными для народовъ. Тоже видно и въ другихъ случаяхъ злоупотребленія свободы. *Вы совѣщаете на мя злая. Богъ же совѣща о мнѣ во благая*, говорилъ Іосифъ братьямъ (Быт. 50, 20. Тоже Исаіи 10, 5—7. Дѣян. 3, 14—18; 12, 16; Мат. 2, 13). Іегова говоритъ царю ассирійскому: «*поелику дерзость твоя противъ Меня и гордость твоя дошла до ушей Моихъ: то вотъ Я вложу кольцо Мое въ ноздри*

---

[20] Comm. in Ezech. c. 1.

[21] Оригенъ: «помни, что ничто не совершается безъ промысла Божія, а не безъ воли Многое бываетъ безъ воли Его и ничто безъ промысла». Hom. in Gen. 3, 2. *Августинъ* de genesi cont. Manich II. c. 29. n. 43 *Григорій* нис Catech c. 5 *Дамаскинъ* о вѣрѣ кн. 2 гл. 29. 30.

твои и удила Мои въ ротъ твой и возвращу тебя по той же дорогѣ, по которой ты и пришелъ» (Ис. 37, 29). Давидъ опытомъ дозналъ участь грѣшныхъ: *«на скользкомъ мѣстѣ поставилъ ты ихъ и низвергаешь ихъ въ пропасть»* (Псал. 72, 18). Особенно же воплощеніемъ Сына Божія исцѣлено нравственное бѣдствіе въ его источникѣ и послѣдствіяхъ.

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ.

БОГЪ ТВОРЕЦЪ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ МІРА ЧИСТЫХЪ ДУХОВЪ.

§ 99. Нужды и содержаніе ученія.

Богъ Творецъ и Промыслитель міра благоволилъ явить особенную силу свою въ отношеніи къ духамъ безплотнымъ, какъ въ созданіи ихъ, такъ и въ промышленіи о нихъ.— Благоговѣйное разсмотрѣніе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ высшихъ духовъ тѣмъ болѣе нужно человѣку, что съ этимъ міромъ онъ находится въ близкой связи, начиная съ перваго появленія своего въ мірѣ бытія и не исключая для нѣкоторыхъ самаго загробнаго бытія.

Пытливость человѣческая задавала себѣ множество вопросовъ о духахъ: но рѣшеніе многихъ вопросовъ показало, что напрасно потеряны трудъ и время на занятіе безплодное [1]. Ограничимся не многимъ, но нужнымъ.

Богословское ученіе о духахъ, разсматривая дѣйствія Божія по отношенію къ духамъ, въ ученіи о твореніи анге-

---

[1] *Суарецъ* написалъ претолстый фоліантъ объ ангелахъ и какіе вопросы тутъ не рѣшались! De natura Angelorum absolute, respective; de intellectiva potentia et cognitione naturali, voluntate varia et cæt, de eorum comparatione ad locum, ad tempus, de magia et cæt.

ловъ рѣшитъ вопросы: а) о бытіи ангеловъ; б) о твореніи ихъ; в) объ ихъ природѣ; г) о числѣ и различіи.

Разсматривая промышленіе Божіе о духахъ, покажемъ: 1) отношеніе Промыслителя къ духамъ вообще и въ частности къ духамъ добрымъ; дѣятельность добрыхъ духовъ въ отношеніи къ Владыкѣ міра и къ человѣку и состояніе ихъ; 2) отношеніе Промыслителя къ падшимъ духамъ и а) ихъ положеніе; б) дѣйствія ихъ какъ вообще, такъ въ частности въ отношеніи къ человѣку; в) дѣйствія въ отношеніи къ нимъ Промыслителя.

§ *100. Дѣйствительное бытіе ангеловъ.*

Наименованіе ангела ἄγγελος, Malach означаетъ собственно посланника, вѣстника; отселѣ симъ именемъ называется предтеча Іоаннъ (Мат. 11, 10); имъ украшаются предстоятели церквей (Апок. 1, 20), пророки (Агг. 1, 13. 2; Пар. 36, 15. 16), священники (Малах. 2, 7. 3, 11); оно прилагается даже и къ неодушевленнымъ вещамъ—орудіямъ воли Божіей (Псал. 77, 43), Но именемъ ангеловъ называются и особенныя созданія Божіи, существа безплотныя, одаренныя разумомъ и волею.

Откровеніе в. завѣтное и новозавѣтное ясно учитъ о духахъ, какъ о дѣйствительныхъ и личныхъ существахъ.

Въ ветхозавѣтномъ откровеніи ангелъ является Агари (Быт. 16, 7). Ангелы изводятъ Лота изъ Содома (Быт. 19, 15). Іаковъ видитъ восходящихъ и нисходящихъ по лѣствицѣ ангеловъ и Іегову, стоящаго на лѣствицѣ (Быт. 28, 12. 13). Въ книгѣ Іова 2, 1; 4, 17. 18; 5, 1; 15, 15; 22, 22. Ангелы отличаются отъ Іеговы и людей, отъ послѣднихъ своими преимуществами, отъ Бога служебнымъ значеніемъ своимъ предъ Нимъ, какъ Творцемъ и Владыкою ихъ. Моисей

призываетъ ангеловъ — сыновъ Божіихъ — славить Господа (Втор. 32, 43). Сепфора и Валаамъ вразумляются ангелами (Исх. 4, 24. 25. Числ. 22. 2). Ангелъ призываетъ израильскій народъ къ покаянію при Іисусѣ Навинѣ (Суд. 2, 1). Ангелъ является Давиду (2 Цар. 24, 17, 1 Пар. 22, 15).

Въ псалмахъ ангелы хвалятъ Господа и представляются слугами Божіими (Пс. 102, 1, 2. 88, 6—8. 103. 4)

Въ доказательство того, что ангелы въ писаніи представляются какъ особенныя существа, отличныя отъ пророковъ, можемъ указать на то, что ангелами были наставляемы прор. Илія и Даніилъ (4 Цар. 13, 15. см. 3 Цар. 13, 18. Дан. 18, 16. 10. 21. Зах. 1, 13).

Такимъ образомъ очевидно, что а) вѣра въ ангеловъ была современною самымъ первымъ временамъ церкви Божіей [2]; б) вѣра эта основана на дѣйствительныхъ явленіяхъ ангеловъ, на явленіяхъ сопровождавшихся вразумленіями людей и другими дѣйствіями свободы [3]; в) по наставленіямъ в. з. ангелы суть дѣйствительныя личныя существа, отличныя отъ пророковъ и Іеговы.

Въ новомъ завѣтѣ столь же несомнѣнно представляются ангелы дѣйствительными, личными существами.

Іисусъ Христосъ, нисшедшій на землю для наученія людей истинѣ, часто въ бесѣдахъ своихъ говорилъ не «языкомъ пророческой поэзіи» [4], а точнымъ языкомъ учителя исти-

---

[2] А не занята у персовъ, какъ писалъ Волтеръ.

[3] А не есть произведеніе фантазіи народной, какъ писали миѳологи Павлюсъ, Векшейдеръ, Штраусъ.

[4] Какъ напротивъ полагаетъ *Шлейермахеръ*, который даже прибавилъ: въ новозавѣтномъ писаніи «нигдѣ не предлагается ученія объ ангелахъ». Glaub. 1, 204 Какъ на поэтическія изображенія, указываетъ онъ на слова Мат 16, 27; 25, 31; исключеніемъ считаетъ слова Мат. 17, 10, 22, 30. Но и объ изображеніи послѣдняго суда (Мат 16, 27; 25, 31) наука, отличая образы отъ мыслей, должна сказать, что ангелы естественные слуги Христа

ны.—Объясняя причту о сѣмени, Онъ говорилъ: *сѣявый доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій: а село есть міръ. Доброе же сѣмя—сіи суть сыны царствія,—а врагъ всѣявый есть діаволъ,—а жатва—кончина: а жатели ангелы суть.* (Мат. 13, 37—39). Здѣсь ангелы поставляются въ кругѣ такихъ предметовъ, каковы: Сынъ Божій, міръ, сыны царствія. Самое свойство рѣчи—объясненіе притчи—показываетъ, что говорится о предметахъ дѣйствительно существующихъ. *Ангелы бо ихъ выну видятъ лице Отца Моего* (Мат. 18, 10), говоритъ Спаситель въ подкрѣпленіе той мысли, что ненадобно презирать дѣтей Христовыхъ. *Иже бо аще постыдится мене и моихъ словесъ, сего постыдится Сынъ человѣческій, егда пріидетъ во славѣ своей и Отчей и св. ангелъ* (Лук. 9, 25). Сынъ человѣческій явится на судъ, сопутствуемый безъ сомнѣнія дѣйствительными существами. *Прельщается, не вѣдуще писанія и силы Божія. Въ воскресеніе бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангелы Божіи суть* (Мат. 22, 30), говоритъ Спаситель саддукеямъ, которые отвергали и ангеловъ и воскресеніе мертвыхъ. Слѣд. Спаситель, показывая въ ангелахъ существа, коимъ подобны будутъ люди по воскресеніи своемъ, говоритъ о томъ не только не приспособляясь къ мнѣнію людей, напротивъ прямо опровергаетъ невѣріе саддукейское о духахъ.

Евангелисты повѣствуютъ о разныхъ явленіяхъ ангеловъ, какъ о событіяхъ историческихъ. Такъ ангелы возвѣщаютъ благодатной Маріи (Лук. 1, 32—34), Іосифу (Мат. 1, 20. 24), пастырямъ виѳлеемскимъ (Лук. 2, 9. 10.) о рожденіи Мессіи Іисуса. Ангелъ возвѣщаетъ Захаріи о рожденіи пред-

---

Господа. Дѣльная критика на мнѣніе Шлейермахера у *Бемера* Ausleg d. Pavlin. Sendschr an d. Kolosser s. 49 f. Breslav 1835.

течи Іоанна (Лук. 2, 13), ангелъ успокоиваетъ Іосифа, *глаголя: востав поими отроча и иди въ землю израилеву: изомроша бо ищущіи души отрочате* (Мат, 2, 20). Ангелы служатъ Іисусу Христу послѣ искушенія: *тогда остави его діаволъ и се ангелы приступиша и служаху ему* (Маг. 4, 11). Ангелъ укрѣпляетъ Іисуса въ саду геѳсиманскомъ (Лук. 22, 43). Ангелы возвѣщаютъ женамъ о воскресеніи Христовомъ (Мат. 28, 2—8. Мар. 15, 5—8. Лук. 24, 4—8. Іоан. 20, 12). Ангелъ выводитъ апостоловъ изъ темницы (Дѣян. 5, 10). Ангелъ является Корнилію и преподаетъ ему наставленіе (Дѣян. 12, 7—12. 10, 3). Ангелъ является Петру въ темницѣ и выводитъ его изъ нее свободнымъ отъ оковъ (Дѣян. 7, 7—11). Ангель возвѣщаетъ Павлу о предстоящемъ ему морскомъ путешествіи (Дѣян. 27, 23).

Въ посланіяхъ своихъ апостолы нерѣдко говорили объ ангелахъ и говорили тамъ, гдѣ или доказывали, напр. превосходство Мессіи Іисуса предъ всѣми избранными Божіими и показывали, что Онъ выше ангеловъ (Евр. 1, 4—9) и ангелы покорны Ему (1 Петр. 3, 22), или говоря о высокомъ достоинствѣ христіанскаго откровенія присовокупляли, что ангелы желаютъ проникать въ тайны христіанства (1 Петр. 1, 12), со тмами ангеловъ вступаютъ въ общеніе вступающіе въ христіанское общество (Евр. 12, 22—25). *Позорз бысмо міра и ангеловъ*, говоритъ апостолъ Павелъ о земной жизни апостоловъ, и тѣмъ поставляетъ ангеловъ въ кругѣ дѣйствительныхъ предметовъ, отличая ихъ отъ людей. *Засвидѣтелствую предъ Богомъ и Господомъ Іисусъ Христомъ и избранными ангелы*, говоритъ онъ же Тимоѳею (1 Тим. 5, 21).

Такимъ образомъ самая недовѣрчивая логика должна признаться, что въ н. завѣтѣ признается бытіе ангеловъ не

по мнѣнію народному, а по признаніямъ учителей св. истины и по несомнѣннымъ явленіямъ ангеловъ [5].

§ 101. *Сотвореніе ангеловъ.*

Міръ духовъ чистыхъ ангеловъ есть созданіе Творца всяческихъ.

Таково наставленіе откровенія въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говоритъ оно, что Творецъ—одинъ, Богъ,—а все прочее получило отъ Него бытіе. *Сотворивый всяческая Богъ* (Евр. 3, 4). *Ты еси создалъ всяческая и волею Твоею суть сотворени* (Апок. 4, 11). *Изъ Того и Тѣмъ и въ Немъ всяческая* (Рим. 11, 36).

Прямое и ясное ученіе о твореніи ангеловъ видимъ у апостола Павла. Онъ говоритъ о Сынѣ Божіемъ: *яко тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти, всяческая тѣмъ и о немъ создашася* (Кол. 1, 16). а) Такъ какъ небо въ писаніи представляется преимущественно жилищемъ Божіимъ и духовъ невидимыхъ (Лук 2, 13), то это показываетъ, что апостолъ, включая небо и невидимое въ число созданій Божіихъ, разумѣетъ подъ невидимымъ—ангеловъ; б) Въ другихъ мѣстахъ подъ именемъ господствъ и властей разумѣются высшіе духи (Еф. 1, 20. 21. 1 Петр. 3, 22); в) колоссянамъ нужно было показать отношеніе міра ангельскаго къ Сыну Божію; поелику они близки были къ обольщенію самовольнымъ смиреномудріемъ и служеніемъ ангеламъ во вредъ вѣры въ Сына Божія (2, 8. 9. 18. 19) г) подъ именемъ началъ, господствъ и потому уже нельзя разумѣть земныхъ властей, что апостолъ уже сказалъ о тваряхъ земныхъ, а о происхожденіи властей земныхъ не имѣлъ ну-

[5] См. пр. 3.

жды говоритъ. Итакъ апостолъ учитъ, что ангелы созданы и созданы Сыномъ Божіимъ.

Въ посланіи къ евреямъ апостолъ доказывая превосходство Сына Божія предъ ангелами, не только называетъ ангеловъ служебными духами (1, 7. 14), но говоритъ, что Сыномъ Божіимъ созданы и небо и земля (ст. 10), т. е. ясно исключаетъ ангеловъ изъ числа несозданныхъ и включаетъ въ число созданій.

Въ книгѣ Іова читаемъ: «кто положилъ краеугольный камень ея (земли), когда ликовали утреннія звѣзды и торжествовали всѣ сыны Божіи»? (38, 4—7). Въ первомъ полустишіи подъ положеніемъ краеугольнаго камня нельзя разумѣть что либо другое, кромѣ положенія основанія земли, устроенія первыхъ началъ земли; а послѣ сего подъ утренними звѣздами, нельзя разумѣть звѣздъ вещественныхъ: поелику при основоположеніи земли сихъ звѣздъ еще не было. Присовокупляя же къ сему то, что у Моисея (Втор. 32, 43) ясно сынами Божіими называются духи — ангелы, доходимъ до увѣренности въ томъ, что ангелы—сыны Божіи были уже и хвалили Бога тогда, какъ полагались основанія земли. Утренними же звѣздами они названы конечно потому, что составляютъ раннее, первое созданіе Божіе, уже наслаждавшееся бытіемъ во время хаотическаго состоянія міра вещественнаго, подобно какъ утреннія звѣзды предшествуютъ появленію дня, хотя съ утромъ начинается и самый день. Такимъ обр. по сему указанію словъ Іова твореніе ангеловъ долженствовало предшествовать образованію міра вещественнаго. Оно совершилось, по всей вѣроятности, тогда, какъ по словамъ Моисея, *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю:* такъ какъ въ шесть дней, по его же словамъ, происходило образованіе

міра вещественнаго, коего законамъ не подлежатъ чистые духи [6].

Ездра исповѣдуется предъ Богомъ: *Ты еси самъ Господь единъ Ты сотворилъ еси небо и небо небесе и вся вои ихъ, землю и вся, елика на ней суть,—и вои небеснїи покланяются Тебѣ* (Неем. 9, 6). Подъ именемъ *вой небесныхъ*, сотворенныхъ Богомъ, разумѣются здѣсь ангелы, которые и въ другихъ мѣстахъ писанія называются этимъ именемъ (Лук. 2, 13), и представляются окружающими престолъ Вышняго въ благоговѣніи (Ис. 6, 3; Апок. 7, 11. Пс. 96, 7).

Преданіе несомнѣнно вѣруетъ, что Богъ есть «Творецъ видимыхъ же всѣмъ и не видимымъ». Св. *Григорій* назіан. поучалъ «что прежде сотворены ангельскія небесныя силы, потомъ міръ вещественный [7]. Размышленіе богослова было принимаемо и другими учителями церкви [8], хотя точное опредѣленіе о семъ не было считаемо необходимымъ для вѣры [9].

[6] Впрочемъ если слова Іова не столько ясны, чтобы на нихъ основывать несомнѣнное вѣрованіе о времени сотворенія ангеловъ: то предметъ сей (время сотворенія ангеловъ) надобно считать не опредѣленнымъ въ писаніи.

[7] Orat. 38. p 617

[8] *Златоустъ* называетъ ангеловъ старшими (πρεσβυτεροι) предъ міромъ вещественнымъ (къ соблазняющимся гл. 7). *Дамаскинъ* пишетъ, что въ семъ согласенъ онъ съ Богословомъ и присовокупляетъ, что «надлежало, чтобы прежде созданы были существа разумныя, потомъ уже чувственныя». Orth fid l. 2. c. 3 p. 158. Также думали. *Амвросій* (гл 1. praep ad Psal. p. 738. Нехаем. l. 1. c 5. p. 9), *Іеронимъ* (t. 4 ad c. 1. Epist. ad Tit. p. 410) Въ слѣдъ за сими отцами тоже повторяется въ православномъ исповѣданіи вѣры (от. 18. 19). *Θеодоритъ* (quaest. 4, in gen), *Епифаній* (Haer 65. p. 264), *Августинъ* (in Gen ad litt.) полагали, что ангелы сотворены, въ первый день: но это мнѣніе едва ли различествовало въ сущности отъ обще принятаго. *Геннадій*, основываясь на томъ, что Богъ при образованіи міра восходилъ постепенно отъ низшихъ созданій къ высшимъ, думалъ, что ангелы созданы послѣ человѣка; но мнѣніе его отвергаетъ *Августинъ* (de civ Dei lib. 11 c. 9. t 7 p 72). Раввинское сочиненіе (у Фабриція. Codex Pse vdepig. T 1. p. 851) относитъ твореніе ангеловъ къ 1 дню

[9] Бл *Θеодоритъ* пишетъ. «спрашиваютъ нѣкоторые. предшествовали

§ 102. *О Богосозданной природѣ ангеловъ; ученіе откровенія.*

О природѣ ангеловъ откровеніе вообще учитъ, что она во всѣхъ духахъ была чистое, совершеннѣйшее созданіе Божіе (Іоан. 8, 44. 2 Пет. 2, 4).

Въ частности по ученію откровенія ангелы суть существа духовныя. Апостолъ прямо называетъ ихъ духами (Евр. 1, 14. Еф. 2, 2), и относя къ невидимымъ предметамъ (Кол. 1, 16), противополагаетъ плоти и крови (Еф. 6, 12). Спаситель называя ихъ духами (Мат. 12, 43. 8, 16), говоритъ, что духъ плоти и кости не имать, даже такой плоти, какова была плоть воскресшаго Его (Лук. 24, 39), хотя Онъ могъ входить къ ученикамъ при заговоренныхъ дверяхъ (Іоан. 20, 19). По ученію писанія, ангелы не имѣютъ нужды ни въ какихъ потребностяхъ тѣлесныхъ, *ни женятся, ни посягаютъ* (Мат. 22, 30), также какъ не подлежатъ и смерти (Лук. 20, 35. 36). Въ писаніи говорится о языкѣ ангельскомъ, которымъ они славятъ Бога, окружая престолъ Его (Ис. 6, 1—3. 1 Кор. 13, 1). Но какъ подъ престоломъ Божіимъ нельзя разумѣть вещественнаго престола, такъ конечно и языка ангеловъ не должно понимать въ смыслѣ чувственномъ; это есть образное представленіе выраженія ангельскихъ мыслей и чувствъ.—Многоразличныя явленія ангеловъ съ одной стороны показываютъ, что ангелы, при ихъ ограниченности, не присутствуютъ и не дѣйствуютъ вездѣ, хотя и не ограничиваются пространствомъ вещественнаго міра,—съ

ли ангелы творенію, если сотворены вмѣстѣ съ небомъ и землею? Я считаю такіе вопросы излишними. Ибо, что пользы знать, когда сотворены ангелы? Впрочемъ скажу, что считаю сообразнымъ съ наставленіями писанія... Если то, что описуемо, существуетъ гдѣ нибудь, то какъ могли бы существовать ангелы прежде неба и земли»? T. 1. p. p. 6. 7 Hallæ. p. 769.

другой подтверждаютъ, что вещественные образы, въ какихъ являлись ангелы, не принадлежатъ имъ существенно. Они принимали тотъ или другой вещественный образъ для человѣка, какъ являлся видимо и самъ Богъ: но—это—случайность, а не бытіе постоянное.

Называя ангеловъ духами, откровеніе приписываетъ имъ разумъ (1 Пет. 1, 12. Гал. 1, 8. Мар. 13, 32. 2 Цар. 14, 20) и свободную волю (1 Петр. 1, 12. Лук. 15 10).

Силы духа, съ какими создалъ Творецъ духовъ безплотныхъ, откровеніе представляетъ столько совершенными, сколько не были совершенными силы и въ первосозданномъ человѣкѣ. Св. пѣвецъ поетъ, что человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца не многимъ ниже ангеловъ (Псал. 8, 5). Правда, въ подлинникѣ говорится, что человѣкъ умаленъ предъ Елогимъ: но содержаніе псалма, какъ и апостолъ (Евр. 1, 7), какъ и переводы, кромѣ LXX, халдейскій, арабскій, сирскій, ѳіопскій, показываютъ здѣсь въ словѣ Елогимъ ангеловъ, духовъ сотворенныхъ. Въ частности писаніе представляетъ ангеловъ а) съ умомъ столько совершеннымъ, что ихъ вѣдѣніе предоставляется образцомъ необычайнаго вѣдѣнія, какое сообщается избраннымъ изъ людей (2 Цар. 14, 20), и имъ представляется знаніе многаго такого, чего не знаетъ человѣкъ (Мар. 13, 32. Гал. 1, 8), хотя и не распространяется знаніе ихъ на тайны сердечныя (3 Цар. 8, 39. Іер. 17, 9. 2 Пар. 6, 30) и на все случайное будущее (Ис. 44, 7), и умъ ихъ долженъ усовершаться въ познаніи истины (Еф. 2, 10. 1 Пет. 1, 12).

б) Воля ихъ—свята (Мар. 8, 38. Лук. 9, 26) и способна достигать высшей святости, нежели до какой способна была достигать воля первосозданнаго человѣка. Это видно изъ той глубины паденія, до которой ниспали нѣкоторые изъ

духовъ. Впрочемъ совершенство воли въ ангелахъ не простирается до святости всесовершенной (Іов. 4, 18)

в) Апостолъ Петръ пишетъ: Αγγελοι ισχει και δύναμει μείζονες οντες—*ангелы крѣпостію и силою больши* (людей) *суще* (2 Петр. 2, 11). Псалмопѣвецъ называетъ ангеловъ крѣпкими силою (Псал. 102, 20), какъ и ап. Павелъ—ангелами силы Божіей (2 Сол. 1 7). Апостолъ Петръ и ап. Павелъ доказываютъ величіе и силу І. Христа тѣмъ, что Ему покорились самые ангелы (1 Петр. 3, 22. Евр. 1, 4. 6). Мощную силу ангеловъ откровеніе показываетъ и въ дѣйствіяхъ, какія совершаемы были ими въ разные времена, наприм. въ одну ночь ангелъ избилъ 185 тысячь ассирійскаго войска (4 Цар. 19, 35), въ другой разъ всѣхъ первенцевъ Египта (Исх. 12, 23; 4. 24).

§ *103. Ученіе отцевъ церкви.*

Отцы церкви учили, что ангелы суть безплотные духи, съ силами болѣе крѣпкими, нежели каковы у человѣка. Послѣ св. Игнатія [10] *Аѳанасій* называетъ ангела ἄϋλον невещественнымъ, λογικὸν разумнымъ, ἀθανάτον безсмертнымъ [11]; *Григорій* назіанзенъ [12] и *Григорій* нисскій дѣлятъ все разумное созданіе на безтѣлесное и тѣлесное [13], и послѣдній говоритъ, что ангелъ не имѣетъ тѣла [14]; *Евсевій* называетъ такое ученіе объ ангелахъ ученіемъ преданнымъ отъ Іис. Христа [15]. *Дидимъ* говоритъ, что ангелы ограничены природою, но не

---

[10] Epist ad Smyrn. § 3

[11] De comm. Essent. Patr, Filii et Spiritus s. § 51.

[12] Orat. 38. 34.

[13] Orat 4. in orat. Domin, p. 748

[14] Cont. Evnom. 1. 12.

[15] Demon. evang. 3, 5. Сл. 4. 1.

пространствомъ [16]. Подобнымъ образ. разсуждали *Василій* в. [17], *Златоустъ* [18], *Григорій* в [19] *Іоаннъ Дамаскинъ* [20].

Нѣкоторые отцы называли ангеловъ тѣлесными но въ томъ смыслѣ, что чистый духъ вездѣсущій есть Единъ Богъ [21]. На седмомъ вселенскомъ соборѣ читаны были изъ разговора Іоанна епископа солунскаго слѣдующія слова объ ангелахъ: «не совсѣмъ безтѣлесны и невидимы, но съ тонкимъ тѣломъ, эѳирны и огненны». Мнѣніе о эѳирномъ тѣлѣ ангеловъ видимъ у св. Іустина и Меѳодія [22]. Но это — мнѣніе частное и не многихъ. Отцы собора оставили безъ вниманія основаніе солунскаго пастыря для изображенія ангеловъ и сказали: «чтимъ святыхъ и безплотныхъ ангеловъ... Подобаетъ изображать и ангеловъ, поелику они описуемы, и какъ бы люди, являлись многимъ» [23].

---

[16] De Spiritu t c 1.

[17] Онъ говоритъ объ ангелѣ: ϑεια νοητικη, ασωματος, λογικη. Hom quod Deus non est avct. mali Тоже de Spiritu 1, 1 Cont. Evnom. lib 4

[18] In Genes Hom 22, 22. in Matth Hom. 1. in act apost Hom 32 in 1. Cor. Hom 32. et ecf.

[19] Moral 2 4. 28, 2 Dial. 4, 29

[20] De Orth fid. 2, 3. adv. Constant. Cabal. c 12. Тоже *Епифаній* Haer. 26, § 3 *Фулгенцій* de fide c 3 *Θеодоритъ* in Gen quaest 20. 47 in Exod quaest 29. II E. 5 8

[21] *Амвросій*· Nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus, praeter illam venerandae Trinitutis substantiam, quae vere pura et simplex et sincera impermixtaque natura est De Abrahamo 2, 8. Св Дамаскинъ, показавъ, что ангелъ есть существо безтѣлесное, прибавляетъ: «впрочемъ и невещественнымъ называется ангелъ только по сравненію съ нами. Ибо въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ, все оказывается грубымъ и вещественнымъ, одно божество существенно невещественно и безтѣлесно» Излож. вѣр. кн. 11. гл. 3.

[22] Св. *Іустинъ* dial cum Tryph. § 57. *Меѳодій* in Photii bibl. cod. 234.

[23] Act. 5. Par 1. T. 2. p 169.

О явленіяхъ ангеловъ св. *Дамаскинъ* такъ разсуждаетъ: «ангелы преобразуются, какъ имъ повелѣно бываетъ Господомъ и такимъ образомъ становятся видимыми... они описуемы; ибо когда на небѣ они, то уже не на землѣ. Впрочемъ ни стѣнами, ни дверьми не воспящаются» [24]. Ангелъ не заключается подобно тѣлу въ мѣстѣ, какъ бы принявшій видъ и фигуру; впрочемъ говорится, что онъ находится въ мѣстѣ, поелику присутствуетъ и дѣйствуетъ духовнымъ обр. сообразно съ своею природою: не въ другомъ мѣстѣ онъ, а тамъ, гдѣ дѣйствуетъ, заключается духовнымъ образомъ» [25].

§ *104. Число и степени ангеловъ, по ученію св. писанія.*

Откровеніе показываетъ, что число безплотныхъ разумныхъ созданій Божіихъ весьма велико. Іаковъ видитъ въ видѣніи полкъ Божій (Быт. 32, 1. 2). Миріады ангеловъ являются при законодательствѣ на Синаѣ (Втор. 33, 2. сл. Евр. 2, 2. Гал. 3, 19). Множество ангеловъ (πληθος κρατιας βρανε) является на воздухѣ съ хвалебными пѣснями при рожденіи Христовомъ (Лук. 2, 13). Іисусъ Христосъ говоритъ, что по молитвѣ Его могли бы предстать болѣе, нежели 12 легіоновъ ангеловъ. Подобно Даніилу (7, 10. 16), св. Іоаннъ видитъ, что тысячи тысячъ и тмы темъ ангеловъ окружаютъ престолъ Божій (Ап. 5, 11.); съ тмами ангеловъ вступаетъ въ общеніе душа, вступающая въ общеніе съ Христомъ чрезъ купель (Евр. 12, 22).

Св. писаніе, показывая необозримое число ангеловъ, показываетъ между ангелами степени, соотвѣтственные степенямъ совершенства богосозданной природы ихъ.

---

[24] De orth fid. 2. 3 p. 156. 157.

[25] Lib. 1 c 13 p. 150.

Пророкъ Исаія зрѣлъ *серафимовъ*, окружавшихъ престолъ Іеговы и возносившихъ хвалебную пѣснь при куреніи ѳиміама (Ис. 6, 2), и слѣд. по сему положенію и по самому значенію имени (Saraf жечь ѳиміамъ, пламенѣть, а отселѣ арабское шерифъ—князь), серафимы означаютъ духовъ пламенѣющихъ благоухающею любовію къ Богу и князей Божіихъ.

И *приставиі херувима и пламенное оружіе обращаемое*... (Быт. 3, 24). Въ этомъ частномъ событіи херувимъ является стражемъ святыни Божіей.—Точно такъ другіе богодохновенные мужи показываютъ въ херувимахъ благоговѣйныхъ носителей величія Божія (Ис. 17, 11. 2 Цар. 6, 2. Мар. 4, 4. Пс. 79, 2; 28, 1. Ис. 25, 18. 21. 3 Цар. 9, 32). Въ видѣніи Езекіиля херувимы являются съ тѣми же преимуществами и кромѣ того лице орла и человѣка и множество очей указывали въ херувимахъ дальновидныхъ зрителей величія Божія,—а лице льва и вола царственную ихъ крѣпость (Езек. 10, 1.), и слѣд.

Ап. Павелъ пишетъ о Сынѣ Божіемъ: *яко тѣмъ созданіі быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая*, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι (Кол. 1, 16). Уже замѣчено, что подъ невидимыми апостолъ разумѣетъ духовъ невидимыхъ и подъ престолами, господствами, властями разумѣетъ не земныя власти, а небесныя. А послѣ сего естественно такъ понимать апостола, что сказавши вообще о созданіи невидимыхъ, онъ исчисляетъ самые виды невидимыхъ духовъ, созданныхъ Богомъ, и что престолы, господства, начала, власти составляютъ не синонимическія наименованія, а имена различныхъ невидимыхъ силъ. Это ясно выражаетъ апостолъ раздѣленіемъ, какое онъ дѣлаетъ словами своими (εἴτε-εἴτε) между престолами, господствами, началами, властями.

Тотъ же апостолъ учитъ: *посади* (Богъ) *Христа Іисуса одесную себе на небесахъ*, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος—*превыше всякаго начальства и власти и силы и господства* (Еф. 1, 21). Если говоритъ апостолъ, что Іисусъ посажденъ на небесахъ: то и начальства и власти и проч. конечно уже не земныя власти; апостолъ исчисляетъ тѣхъ, выше кого на небѣ посаженъ Іисусъ, подобно какъ исчисляетъ онъ почти всѣ тѣже роды властей колоссянамъ, т. е. исчисляетъ виды небесной іерархіи. Тѣмъ же ефесянамъ онъ еще пишетъ: *да скажется нынѣ началамъ и властемъ на небесныхъ церковію многоразличная премудрость Божія* (3, 10). Будемъ ли разумѣть эти слова такъ: *да скажется на небесахъ церковію началамъ*, или такъ: *да скажется началамъ сущимъ на небесахъ:* въ томъ и другомъ случаѣ начала и власти не на землѣ, а на небѣ. И такъ ефесянамъ кромѣ помянутыхъ для колоссянъ представленъ еще одинъ степень духовъ—δύναμεις—силы.

Ап. Петръ учитъ, что Іисусу Христу, по восшествіи Его на небо, покорились *ангелы и власти и силы* (1 Петр. 3, 22). Слѣд. ангелы, власти и силы относятся къ небожителямъ. Ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ (8, 38.), также отличаетъ между небожителями частный видъ ихъ—ангеловъ и раздѣлительными выраженіями со всею ясностію показываетъ, что упоминаемые имъ ангелы, начала, силы—составляютъ различныхъ небожителей.

Учитель языковъ въ посланіи къ солунянамъ пишетъ, что Сынъ Божій нѣкогда сниидетъ съ неба при гласѣ архангела (1 Сол. 4, 15). Апостолъ Іуда упоминаетъ объ архангелѣ Михаилѣ (ст. 9). А въ видѣніи Даніила Михаиль называется однимъ изъ князей главныхъ (10, 13.), также вели-

кимъ княземъ (12, 1). Слѣд. не только Михаилъ есть великій князь, но есть и другіе подобные ему.

Итакъ въ св. писаніи показываются намъ а) слѣдующія степени небеснаго, духовнаго, міра: серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начала, архангелы, ангелы. Эти степени указаны намъ ясно: онѣ отличены какъ именами, такъ частію дѣйствіями или же раздѣлительными частицами. б) Дѣйствія обыкновенно указываютъ на свойства, на устройство природы, а въ духѣ на различіе въ крѣпости силъ; откровеніе отличило нѣкоторыя изъ степеней ангельскихъ, напр. херувимовъ, серафимовъ не только именами, но особыми дѣйствіями и свойствами; слѣд. откровеніе даетъ право вѣрить, что основаніемъ различія степеней между духами служитъ различіе совершенствъ самой природы ихъ [26]. в) Апостолъ говоритъ: *посади Его одесную себе на небесныхъ превыше всякаго начальства и власти и силы и господства и всякаго имене, именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и въ грядущемъ* (Еф. 1, 2). «Видите, есть какія-то имена, есть классы духовъ, которые будутъ извѣстны тамъ, но теперь не извѣстны» [27]. Послѣ сего должны мы сказать, что для земли открыты девять чиновъ ангельскихъ

---

[26] Собственныя имена нѣкоторыхъ ангеловъ, встрѣчающіяся въ писаніи, хотя прежде всего указываютъ на ихъ занятія, но вмѣстѣ даютъ видѣть и свойства этихъ ангеловъ *Михаилъ*, о которомъ говорится у Даніила 10, 13. Іуды ст 9. и Іоанна апок. 12, 7.,—означаетъ: «*кто яко Богъ?*» *Гавріилъ*, упоминаемый у Даніила 8, 16; 9, 21 и самъ себя назвавшій Гавріиломъ Лук 1. 29 26 ,—означаетъ *силу Божію. Рафаилъ*, назвавшій себя однимъ изъ седми, кои приносятъ молитвы святыхъ. Тов. 2, 16; 12, 8. 12—15—означаетъ помощь, *исцѣленіе Божіе. Уріилъ* 3 Ездр. 4, 1. 5. 20—*огонь* или *свѣтъ Божій. Салафіилъ* 3 Езд. 5, 16.—*молитва къ Богу.*

[27] *Златоустъ* de incompreh. hom. IV, § 4. Тоже самое говорили *Θеодоритъ*, *Экуменій* и *Θеофилактъ* въ объясненіи словъ апостола, равно *Оригенъ* de princ. 1. 5.

и болѣе того нигдѣ не показано: но на небѣ будутъ извѣстны и другіе [28].

§ 105. *Ученіе церкви.*

Въ христіанской церкви постоянно отличали между ангелами тѣ девять степеней, которыя указаны для земли въ св. писаніи. Такъ видимъ у Климента алек. [29] Оригена [30], Иринея [31], Кирилла іеру. [32] Григорія богослова [33], и у другихъ [34].

---

[28] Ѳ. *Прокоповичъ*, сказавъ объ ареопагитовомъ раздѣленіи ангельскихъ чиновъ, продолжаетъ: Nos ista dogmata scripturæ sacræ prorsus ignota, imo nec a viris Apostolicis alisq antiqvis theologis celebrata admittere non avdemus (Dogmat hb. 4. cap 7. § 69). Странно. Едва ли не слѣдуетъ положить, что этотъ отзывъ взятъ съ голоса современнаго протестантскаго ученаго: у автора много самыхъ странныхъ мнѣній, пустыхъ схоластическихъ тонкостей, изложенныхъ обширно и съ полнымъ убѣжденіемъ въ ихъ вѣрности,—только потому, что всѣ эти странности излагались въ протестантскихъ системахъ.

[29] Strom. VI, 7. 16.

[30] De princ. 1, 5. cont. Cels. VI, 30.

[31] Adv: hœr 11, 30. 54.

[32] Оглаш. VI, 6. XI, 11. 12. XVI, 23

[33] «Есть ангелы, архангелы, престолы. господства, начала, власти, свѣтлости (λαμπροτητες—серафимы), восхожденія (αναβασεις — херувимы зрящіе горѣ), умныя силы или умы (силы)». Слово 28 твор III, 50.

[34] *Василія* в о св. Духѣ гл. 16 преп. Евномія кн. 3. твор. 1, 133. *Иларія* in Ps 118 litt 3. § 10 *Ѳеодорита* Comm ad. Eph. 1, 21. *Діонисій* ареопагитъ раздѣляетъ небесныхъ духовъ на три іерархіи и каждую на три лика (χοροι).

«Высшая іерархія (επαρχιαι):
Серафимы, херувимы; престолы;
Средняя (μεσαρχιαι)·
Господства, силы, власти:
Низшая (υπαρχιαι):
Начала, архангелы, ангены». О небес. іерар гл. 5—9.

Нѣкоторые учители употребляютъ свои названія духовъ то въ видѣ обозначенія свойствъ того или другаго чина, то въ видѣ названія общаго для разныхъ чиновъ, какъ напр названіе силъ или ангеловъ Бл. *Іеронима*

«Мы принимаемъ, говоритъ св. *Григорій* бесѣдователь, девять чиновъ ангельскихъ, потому что изъ свидѣтельствъ слова Божія знаемъ ангеловъ, архангеловъ, силы, власти, начала, господства, престолы, херувимовъ и серафимовъ» [35].

Хотя точное значеніе степеней ангельскихъ, по отзыву блаж. *Августина* извѣстно только Богу [36]: однако константинопольскій соборъ 553 г. осудилъ мнѣніе нѣкоторыхъ, будто всѣ ангелы первоначально по своей природѣ и силамъ были равны и будто степени между ними явились отъ того, что по паденіи они приняли болѣе или менѣе тонкія тѣла [37]. Такимъ образомъ по ученію церкви основаніемъ различія ангеловъ по степенямъ служитъ самая богосозданная природа ихъ, иначе большая или меньшая крѣпость духовныхъ силъ ихъ [38]. Отцы церкви говорятъ, что низшіе чины получаютъ просвѣщеніе отъ среднихъ, средніе отъ высшихъ [39].—Св. *Богословъ* такъ разсуждаетъ: «различно просвѣщаются они, сообразно съ природою и чиномъ» [40]. «Мы видимъ, пишетъ

пишетъ. Sœcnla apellantur omnes spirituales et rationales creaturæ qvœ, in sœculis fuerant. Comm ad Eph. 3, 9 св. *Аѳанасій* въ одномъ мѣстѣ посланія къ Серапіону при исчисленіи чиновъ ангельскихъ опускаетъ престолы, но далѣе упоминаетъ о нихъ. Op. 1, 340. 354. 366.

[35] Iv evang. lib. 2. hom. 35 § 7.

[36] «Я твердо вѣрю, что между небесными духами есть престолы, господства, власти и силы и что есть между ними различіе: но что они такое и въ чемъ разности ихъ, не знаю». Ad Oros. c. Prisc. c. 16 Enchir. c. 53. § 15.

[37] Прав 2 и 14.

[38] *Василій* в conf Evnom. p 79 *Максимъ* испов. въ толк. неб. іер. гл. 5.

[39] *Св. Аѳанасій*: «и мы признаемъ какъ различіе чиновъ между высшими силами, такъ и разность положенія и вѣдѣнія въ нихъ. Престолы, херувимы, серафимы поучаются отъ Бога, какъ высшіе и ближайшіе къ Богу; а отъ нихъ поучаются низшіе чины». De comm. essentia § 52. Св. *Ефремъ* de scrutat script. § 5 *Дамаскинъ* о вѣрѣ 2, 3.

[40] Orat. 34 p. 560.

св. *Кириллъ* алек. что въ каждомъ разумномъ духѣ вѣдѣніе, какое въ немъ есть, соразмѣряется съ различіемъ рода его« [41]. Отцы назначали различнымъ степенямъ ангеловъ различныя небеса для пребыванія, имѣя въ виду различную крѣпость духовныхъ силъ ихъ [42].

§ 106. *Отношеніе Промыслителя къ духамъ; паденіе нѣкоторыхъ.*

Ангелы, какъ существа сотворенныя, безъ сомнѣнія, всѣ находятся, подъ смотрѣніемъ промысла Божія.—Св. писаніе, представляя Творца и промыслителя міра благимъ и источникомъ всякаго блага, не дозволяетъ сомнѣваться въ томъ.—Богъ самъ Себѣ вѣренъ,—благъ, какъ Творецъ, благъ и какъ промыслитель, въ отношеніи ко всѣмъ духамъ. Но представляя духовъ ангеловъ свободными и Бога вѣрнымъ самому Себѣ, откровеніе показываетъ тѣмъ, что какъ духи, по силѣ свободы своей, могутъ быть не въ одинаковомъ нравственномъ состояніи, такъ и отношеніе къ нимъ Промыслителя, оставаясь вѣрнымъ намѣреніямъ міроздателя, должно быть не одинаково. Итакъ говоритъ ли откровеніе о паденіи нѣкоторыхъ духовъ [42]?

---

[41] Thesavr 1, 31. p. 266 Въ 12 пасхальномъ посланіи. «Создалъ великое число блаженныхъ духовъ и устроилъ между ними прекрасный порядокъ, назвалъ одинъ чинъ начальствомъ, другой господствомъ, иной престоломъ, нѣкоторыхъ архангелами или ангелами».

[42] Объ этомъ прямо говорятъ св. *Кириллъ* іер. въ оглаш. 1. § 11. 12. Оглаш. 16. § 23. св *Иларій* in Ps. 135 § 10. Слова· *возмите врата князи ваша* объясняли такъ, что эти слова передаются ангелами ближайшими къ землѣ высшимъ духамъ. Такое объясненіе у *Григорія* нис. Orat. in assens p 333 у *Амвросія* in Ps 38, 17 у *Златоуста* Hom. 6. in ep. ad. Hebr.

[43] «Жизнь падшихъ духовъ»—въ воскр. чт. XXI, 308.

Апостолъ Іуда учитъ, что нѣкоторые *ангелы не соблюли своего начальства, но оставили свое жилище* μη τηρησαντες την εαυτῶν αρχην, αλλα απολιποντες οτ ιδιον οικητιριον (ст. 6). а) Словами: μη τηρησαντες, αλλ απολιποντες, апостолъ показываетъ какъ то, что нѣкоторые изъ духовъ пали, такъ и то, что перемѣна въ положеніи ангеловъ зависѣла отъ нихъ самихъ—отъ ихъ свободы; б) словами: μη τηρησαντες την εαυτῶν αρχην, το ιδιον οικητιριον, апостолъ даетъ видѣть, что духамъ отступникамъ до отступленія ихъ поручены были особенныя служенія и назначены были для поприща ихъ дѣятельности особенныя мѣста—οικητιρια. Слово αρχη, особенно на св. языкѣ, соединяетъ вмѣстѣ съ мыслію о первенствѣ мысль о служеніи (Лук, 20, 20, Втор. 17, 18. Іер. 34, 1). Словомъ οικητηριον обыкновенно выражается мѣсто жительства временнаго, каково пребываніе воина. Слѣд. по словамъ апостола ангеламъ поручено было особенною волею Божіею особенное служеніе; в) какъ, по словамъ апостола, есть ангелы μη τηρησαντες την εαυτων αρχην, ιδιον οικητηριον, такъ, по тѣмъ же словамъ, служенія и мѣста пребыванія, бывъ назначены вообще для всѣхъ ангеловъ, были соблюдены и неоставлены нѣкоторыми ангелами; и слѣд. Тотъ, Кто назначилъ служеніе,—а это есть Единый верховный властитель,—желалъ всѣмъ одного и того же блага и блаженства.

Ап. Павелъ пишетъ: *подобаетъ епископу быти не новокрещену, да не разгордѣвся въ судъ впадетъ діаволь*, το κριμα τѣ διαβολѣ (1 Тим. 3, 6). Здѣсь а) κριμα означаетъ осужденіе, приговоръ правды (Мат. 7, 2. Рим. 4, 16. 2, 3. 1 Кор. 11, 29),—и слова κριμα διαβολѣ означаютъ, по простому смыслу, осужденіе, которому подвергся діаволъ; не клеветниковъ, а одного извѣстнаго клеветника — діавола, имѣетъ въ виду апостолъ (1 Тим, 3, 11. 2 Тим. 3, 3,), б) по словамъ апостола одинаковому съ діаволомъ осужденію

подвергнуться можетъ епископъ за гордость. Поелику же одинаковое осужденіе по закону правды предполагаетъ одинаковую вину: то въ словахъ апостола видна и та мысль, что въ діаволѣ гордость была та вина, за которую осужденъ онъ; г) гордость, подвергающая осужденію, можетъ возбудиться въ избранномъ изъ новокрещенныхъ для высокой должности: это приводитъ къ той самой мысли, которую столь ясно выразилъ ап. Іуда о діаволѣ, т. е. что діаволу поручено было высокое начальство, которымъ онъ воспользовался только къ своей погибели [44].

Такимъ образомъ отношеніе Промыслителя къ ангеламъ, по ученію откровенія, представляется въ такомъ положеніи: а) для осуществленія великой цѣли міра Промыслителемъ опредѣлены были всѣмъ ангеламъ особыя служенія и мѣста; что это за служенія? откровеніе не опредѣляетъ; б) нѣкоторымъ изъ ангеловъ промыслитель попустилъ пасть въ слѣдствіе собственной ихъ свободы,—и они пали именно по гордости.

Церковь всегда признавала за несомнѣнное, что діаволъ сталъ діаволомъ только по своей волѣ [45]. Это убѣжденіе она защищала побѣдоносно противъ манихеевъ и подобныхъ имъ людей. «Кто осмѣлится вѣрить или думать, говоритъ *Августинъ*, что во власти Божіей не состояло, чтобы ни ангелъ,

---

[44] То, что пр Исаія говоритъ о гордости, погубившей царя вавилонскаго 14, 12–14., а пр. Іезекіиль о гордости царя тирскаго 18, 2. 3, 11. 6. не безъ основанія можетъ быть принято за изображеніе паденія духовъ, отъчившагося въ участи тѣхъ царей; ибо а) самая необычайность изображеній, какими описывается гордость того и другаго царя, показываетъ, что говорится о гордости болѣе, нежели человѣческой, б) Вавилонъ составляетъ обыкновенный образъ царства темнаго, часто представляемый богодохновенными писателями

[45] Это единогласно утверждаютъ *Ириней* (V, 25. n. 4), *Антоній* в (or ad Monach n. 7), *Аѳанасій* (de Synodo n 48), *Кириллъ* Іер (cal 2. 4), *Епифаній* (Hær 64. n 22) Св *Василій* в и *Златоустъ* писали и доказывали, что Богъ не есть виновникъ зла.

ни человѣкъ не пали? Но Онъ не хотѣлъ лишать ихъ свободы, и показалъ, сколько зла можетъ причинять гордость ихъ и сколько добра—благодать Его» [46].

О томъ, что всѣмъ ангеламъ Промыслитель назначалъ служенія достойныя ихъ, говорятъ св. *Златоустъ* [47], св. *Іустинъ* [48], *Тертулліанъ* [49] и другіе. «Ангелы не соблюли своего чина—τάξιν», такъ объясняетъ *Экуменій* слова ап. Іуды. Но въ чемъ состояли служенія, которыя назначены были ангеламъ? Это осталось неопредѣленнымъ. Главнымъ грѣхомъ, погубившимъ духовъ, учители церкви признавали гордость [50], хотя иные указывали и на другіе грѣхи [51]. Блаженный *Θеодоритъ* писалъ: «они (злые духи) созданы вмѣстѣ съ другими безплотными духами, но не захотѣли оказывать вмѣстѣ съ ними послушаніе Господу Богу; напротивъ будучи объяты гордостію и высокомѣріемъ уклонились на злое и ниспали изъ своего состоянія. Это открылъ божеств. апостолъ, давая законъ рукоположенія во епископа: *не новокрещену*, говоритъ онъ, *подобаетъ быти епископу, да не*

---

[46] De civit. Dei 14, 27

[47] Hom 4 in Ep. ad Ephes p. 780.

[48] Apolog. 2. n. 5.

[49] Adv. Prax. n. 3.

[50] *Григорій* назіанзенъ (carm. 6. arcan p. 109. Orat. 34. p 344. Orat. 38. p. 617-), *Златоустъ* (Hom. 2, in Gen. p. 156. Hom 1. in ep. Thessal p. 222), *Евсевій* (Praepar 7, 16).

[51] Св. *Іустинъ* (Dial. cum. Tryph. § 124), *Ириней* (Cont hæres. 3, 33 n. 8; 4, 40, 5, 4), *Тертуллианъ* (De patient. § 5), указывали на зависить къ людямъ; *Лактанцій* (Divin. inst 2, 8), говорилъ о ненависти къ Сыну Божію. Иначе говорили даже о плотской страсти духовъ, не вѣрно понявъ слова бытописателя о связи сыновъ Божіихъ съ дочерями сыновъ человѣческихъ (6. 6, 2)). Это ошибочное мнѣніе переходило изъ іудейской церкви (Іос. Флавій древн. кн. 1, гл. 4), въ христіанскую (Иринеи кн IV, гл 7. Тертулліанъ de veland. virg. p. 191. Климентъ алекс. Arom V, 550. Лактанцій de orig. errorum. 2, 4), но св. *Златоустъ* назвалъ это баснію (Бес. 22 на быт.).

возгордѣвся, въ судъ впадетъ діаволь. Сими словами даетъ онъ понять, что причиною паденія діавола была гордость»[52].

§ 107. *Отношеніе добрыхъ ангеловъ къ Богу и человѣку.*

По свидѣтельствамъ слова Божія добрые ангелы: а) постоянно зрятъ Бога и поучаются премудрости дѣлъ Его (Іов. 38, 10. 1 Пет. 1, 10).

б) Славятъ и благословляютъ Его. *Покоя не имутъ день и нощь, глаголюще: святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель, иже бѣ и сый и грядый,* говоритъ тайнозритель (Апок. 4, 8). Тоже Апок. 7. 11, 12. Ис. 613. Дан. 7, 10; Пс. 66, 8; 102, 20; 148, 2.

в) Пѣвецъ поучаетъ, что ангелы слушаютъ гласъ Іеговы и исполняютъ волю Его (Пс. 102, 20. 21). Управленіе Божіе ангелами, какъ ближайшими служителями Божіими, столько обыкновеннымъ представляется въ писаніи, что имя ангела, будучи именемъ должности, сдѣлалось собственнымъ и преимущественнымъ именемъ безплотныхъ духовъ. Въ писаніи показываются и частные случаи, когда ангелы являются служителями Божіими. Они служили при синайскомъ законодательствѣ (Гал. 3, 19. Дѣян. 7, 58. 66.); служили Сыну Божію во время земной Его жизни (Мар. 1, 1. Лук 1, 11—14. 26. 2, 9, 15.), служатъ теперь, когда Онъ сидитъ одесную Отца (1 Петр. 3, 22. Еф. 1, 21.); будутъ служить, когда Онъ пріидетъ судить живыхъ и мертвыхъ (Матѳ. 25, 31). Тайновидецъ видитъ ангела вѣтровъ (Апок. 7, 2), ангела огня (14. 18.), ангела воды (16, 15.), готовыхъ исполнить надъ сими стихіями волю міроправителя.

Въ особенномъ свѣтѣ представляетъ намъ откровеніе добрыхъ ангеловъ исполнителями совѣтовъ промыслителя о

[52] Кратк. излож. догм. въ христ. чт. 1844 IV, 212. 213.

человѣкѣ, споспѣшниками спасенія людей. Это отношеніе ангеловъ во всѣ времена представляло оно и въ примѣрахъ и въ изрѣченіяхъ. Во времена патріархальныя ангелы приходятъ къ Аврааму и спасаютъ Лота (Быт. 18, 12. 19, 1. 16); являются Іакову для утѣшенія (Быт. 28, 12.) и на помощь (32, 1.); Валааму съ обличеніемъ (Числ. 22, 23. 31). Во времена судей ангелы избавляютъ израиля отъ нуждъ (Суд. 2, 1. 5, 23) Во времена царей неоднократно вразумляютъ пророковъ, помогаютъ благочестивымъ и обличаютъ преступныхъ (1 Цар. 21, 16. 3 Цар. 19, 4—8. 4 Цар. 19, 35). И пѣвецъ учитъ о помощи ангеловъ (Пс. 90, 11). Спаситель не только училъ, что радость бываетъ о каждомъ кающемся грѣшникѣ; но Онъ, въ самомъ началѣ великаго явленія Своего міру, говорилъ: *отселѣ узрите небо отверзсто и ангелы Божія восходящія и нисходящія надъ Сына человѣческаго* (Іоан. 1, 51). Это значитъ, что съ явленіемъ Сына Божія во плоти связь и общеніе міра ангельскаго съ человѣками стали быть тѣснѣе и ощутительнѣе. Извѣстны явленія ангеловъ въ исторіи Іисуса Христа и апостоловъ (Лук. 1, 13; 26. 29—35; 2, 9—14; 22, 43. Дѣян. 1, 11: 3, 19; 10, 3; 12, 7; 27, 23. Апок. 1, 1). Тайновидецъ показываетъ, что ангелы возносятъ молитвы вѣрныхъ къ Богу (Апок. 8, 3. 4).

Благій промыслитель не только поставилъ ангеловъ вообще споспѣшниками спасенія человѣческаго, но назначилъ для каждаго вѣрующаго особаго ангела хранителя. Спаситель говоритъ: *блюдите, да не презрите единаго отъ малыхъ сихъ: глаголю бо вамъ, яко ангелы ихъ выну видятъ лице Отца Моего, иже на небесѣхъ* (Маг. 18, 10). Здѣсь а) подъ малыми Спаситель разумѣетъ не малыхъ по возрасту лѣтъ, но тѣхъ изъ вѣрующихъ, которые не успѣли содѣлаться великими въ духовной жизни. Ибо прежде сказалъ Онъ

о тѣхъ же малыхъ: *иже аще соблазнитъ единаго отъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Мя, уне есть, да обьсится жерновъ осельскій на выи его* и пр. (ст. 6). Когда б) говоритъ Онъ о тѣхъ же малыхъ: *ангелы ихъ выну видятъ лице Отца Моего на небесѣхъ:* то съ одной стороны показываетъ въ ангелахъ постоянныхъ зрителей славы Божіей и жителей небесныхъ, и слѣд. не людей, а духовъ небожителей, съ другой ясно учитъ, что даже каждый малый членъ общества вѣрующихъ имѣетъ своего ангела, который готовъ ходатайствовать предъ Богомъ противъ оскорбляющихъ младенца Христова.

Апостолъ учитъ объ ангелахъ: *не вси ли суть служебніи дуси, въ служеніи посылаеміи за хотящихъ наслѣдовати спасеніе?* (Евр. 1, 14). Здѣсь показываются двѣ мысли объ ангелахъ: а) такъ какъ каждый крещающійся съ тѣмъ и присоединяется къ обществу вѣрующихъ, чтобы наслѣдовать вѣчное спасеніе; а силы человѣка слабы: то по апостолу для каждаго вѣрующаго назначается ангелъ хранитель для охраненія его на пути ко спасенію; б) поелику же назначеніе ангела относится къ хотящимъ наслѣдовать спасеніе: то отъ ослабленія или отъ погашенія сего хотѣнія зависитъ и близость хранителя къ вѣрующему. О томъ же Пс. 90, 11; Дѣян. 12, 15 [53].

§ 108. *Состояніе добрыхъ ангеловъ.*

Отношеніе благаго промыслителя къ состоянію добрыхъ ангеловъ выражаетъ полноту благости Божіей, ущедрившей покорныхъ волѣ Его блаженствомъ неотъемлемымъ. Блаженное состояніе ангеловъ добрыхъ откровеніе даетъ видѣть а) въ самыхъ наименованіяхъ, какія усвояетъ оно благимъ ангеламъ; ибо оно называетъ ихъ ангелами свѣта (2 Кор. 11,

[53] См. объ ангелѣ хранителѣ христ. чт. X, 301. XIII, 84.

14), избранными (1 Тим. 5, 21), ангелами Божіими (Матѳ. 8, 10. Дѣян. 12, 7). б) Тоже показываетъ оно, когда имя ангела употребляетъ за выраженіе чего-то особеннаго по славѣ и счастію; напр. оно говоритъ, что и человѣкъ ѣлъ хлѣбъ ангельскій (Пс. 77, 25), лице Стефана было какъ лице ангела (Дѣян. 6, 15). в) Откровеніе и прямо называетъ добрыхъ ангеловъ гражданами небеснаго Іерусалима (Евр. 12, 22. 23). г) Спаситель говоритъ: *ангелы на небесѣхъ выну видятъ лице Отца небеснаго* (Матѳ. 18, 10). Такъ какъ выраженіе предстоять царю на священ. языкѣ означаетъ и высокую дѣятельность и великое счастіе (3 Цар. 10, 8), и только святымъ предоставлено въ жизни загробной зрѣть Бога лицемъ къ лицу (1 Іоан. 3, 20): то слова: ангелы всегда видятъ лице Отца небеснаго, означаютъ то, что ничто созданное не отвлекаетъ любви ихъ отъ Бога и блаженство ихъ не измѣнно. Далѣе св. писаніе сравниваетъ съ положеніемъ ангеловъ состояніе людей благочестивыхъ по воскресеніи (Лук. 20, 36. Мат. 22, 30.) и даже славу самаго воскресшаго Мессіи Іисуса (Евр. 1, 6. 9); называетъ ихъ святыми (Лук. 9, 26) и представляетъ окружающими престолъ Божій. Все это даетъ видѣть и особенное величіе славы, какою наслаждаются добрые ангелы, и то, что силою Божіею они совершенно утвердились въ добрѣ и въ соразмѣрномъ тому блаженствѣ.

§ *109. Ученіе церкви объ отношеніи Промыслителя къ добрымъ ангеламъ.*

Церковь признаетъ блаженное состояніе добрыхъ ангеловъ неизмѣннымъ, какъ слѣдствіе подвига, совершеннаго ими для Господа и Господомъ достойно награжденнаго. Св. *Григорій* бесѣдователь пишетъ: «поелику смиренно избрали

они, чтобы любить Того, кѣмъ созданы; то сею неизмѣнностію побѣдили въ себѣ самую измѣняемость свою» [54]. «Они свободною волею устояли въ истинѣ, говоритъ блаж. *Августинъ*, и заслужили, чтобы быть вполнѣ увѣренными въ томъ, что съ ними никогда не будетъ паденія [55]. Если спрашиваютъ, почему они блаженны: правильный отвѣтъ тотъ, что они привержены къ Богу» [56].

Въ томъ, что добрые ангелы суть вѣрные слуги верховнаго Промыслителя, и по Его волѣ находятся въ тѣсномъ общеніи съ родомъ человѣческимъ, церковь никогда несомнѣвалась [57]. Ученіе объ ангелѣ хранителѣ было предлагаемо и въ церкви в. завѣтной. Товія, отпуская сына своего въ путь, желаетъ, да ангелъ Божій сопутствуетъ ему (Тов. 5, 17. 22). Св. *Василій* великій пишетъ: «что у каждаго изъ вѣрныхъ есть свой ангелъ, какъ наставникъ и пастырь, управляющій жизнію его, тому никто не будетъ противорѣчить, кто только вспомнитъ слова Господа: *не презрите единаго отъ малыхъ* [58]. Впрочемъ, присовокупляетъ учитель, хранитель съ нами, пока не отгоняемъ его худыми дѣлами» [59]. Таково же было ученіе св. *Златоуста* [60] и другихъ отцевъ

---

[54] Moral. 26, 6 n. 11.

[55] Corr. et grat. 10, 27. Enchir. n. 28. de civ. Dei 2, 13 Тоже Василій в de Spir. s c. 16.

[56] De civit. Dei XII, 1. 6.

[57] Св. *Аѳанасій* пишетъ:- «ангелы суть служебные духи, которые посылаются для выполненія дѣлъ, и о дарахъ Отца, полученныхъ чрезъ Сына, возвѣщаютъ тѣмъ, которые готовы принять». Cont. arian. or 4. См. *Василія* в. на Пс. 8, 7. 107, гл 1 р. 207. *Иларія* на Пс 134 и 129. *Григорія* наз. or. 40. in s. Bopt. *Аѳинагора* Apol pro Chriht c. 24.

[58] Cont Evnom. c. 3 p. 217.

[59] In Ps. 33. p. 320.

[60] Св. *Златоустъ* указываетъ на слова Спасителя Мат 18, 10 и говоритъ. «отселѣ ясно, что всѣ святые имѣютъ ангеловъ». Т. 4. p. 83. См.

самыхъ первыхъ временъ [61]. Умное размышленіе высказываетъ *Евагрій*, по главной мысли высказываемое и другими: «нечестивый отдѣляетъ себя отъ ангела, даннаго ему съ дѣтства: потому что духовное дружество возможно только при добродѣтели и вѣдѣніи Бога, чрезъ которыя мы и входимъ въ содружество со святыми ангелами» [62].

§ 110. *Ученіе св. писанія о состояніи злыхъ ангеловъ: о ихъ силахъ.*

Откровеніе изображаетъ падшихъ духовъ съ тѣми же высокими силами, какія получили они отъ Творца. Ап. Павелъ пишетъ: *облецытеся во вся оружія Божія, яко возмощи вамъ противостати кознемъ* (μεθοδιας) *діавольскимъ: яко нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ началамъ и ко властемъ и къ міродержителямъ* (κοσμοκρατορας) *тьмы вѣка сего, къ духовнымъ злобы поднебеснымъ* (προς τ πνευματικὰ τ πονηρίας ἐν τ. ἐπουρανίος) (Ефес. 6, 11. 12). Здѣсь а) самое противоположеніе плоти и крови началамъ, духамъ злобы, равно какъ выраженіе: εν τ επουρανιοις, ясно показываютъ, что говорится о брани не съ людьми, а съ кѣмъ то

Hom. 14. in ep ad Haeb. c 8. p 146. In ep. ad Coloss hom 3, § 3. Знай же, что каждый изъ вѣрующихъ имѣетъ ангела».

[61] *Оригенъ* пишетъ: «присутствуетъ около каждаго изъ насъ, даже у самыхъ малыхъ въ церкви Божіей, ангелъ добрый, который ведетъ, возбуждаетъ, управляетъ, и для исправленія дѣлъ нашихъ, для испрошенія милости ежедневно видитъ лице Отца небеснаго, какъ говоритъ Господь въ евангеліи». Hom 11 in Num, n. 4. hom 20 n 3. Въ бесѣдѣ 9, 4. на Лев. онъ указываетъ на Дѣян. 12, 15. въ друг. мѣстѣ de primp. praefat. n. 10. онъ называетъ ученіе объ ангелахъ хранителяхъ ученіемъ *церковнымъ* См. *Амвросія* de vid. c. 9 *Θеодорита* на Дан. Т. 2, 1. 10 p 672. *Иларія* Tract in ps 118 § 8

[62] Ap. Damasc sacra Parall tit. 7. in op 2, 309. Таже мысль у *Оригена* (in Ezech. Hom. 1. T 3. 358. in Math. XIII. T. 3, 607), у *Климента* (Strom V, 253), у *Августина* (De civit. Dei 19 T. 7. 545), у *Анастасія синаита* (epist. lib. 2. ad Anthim. p. 432), у *Θеодорита* (in psal. 67, 9).

выше людей. (См. Мат. 16, 17); наименованіе πνευματικα показываетъ, что это именно духи; б) эти духи изображаются съ умомъ дальновиднымъ, способнымъ измышлять средства для своей цѣли (μεθοδιας); в) имъ приписывается крѣпость силъ и могущество, такъ что они называются міродержителями, властями,—и для брани съ ними нужны христіанину особенныя приготовленія, особенное мужество. г) Выраженіемъ: πνευματικα εν τ επουρανιοις довольно ясно показывается, что для дѣйствій духовъ падшихъ есть опредѣленное мѣсто—τα επουρανια поднебесье; иначе апостолъ въ томъ же посланіи называетъ это ἀηρ воздухомъ (2, 2.); воздухъ, поднебесье есть то мѣсто, гдѣ падшіе духи дѣйствуютъ и вездѣ, гдѣ есть воздухъ, они могутъ дѣйствовать; это по отношенію къ людямъ—обитателямъ земли—представляетъ силу ихъ опасною.

Въ другихъ мѣстахъ св. писанія говорится о падшихъ духахъ, что они знаютъ Бога (Іак. 2, 19.), знаютъ время, пока будетъ продолжаться власть ихъ (Апок. 12, 12.); приписывается имъ своя мудрость (Іак. 3, 15.) и хитрые замыслы (2 Кор. 2, 11; 11, 3). Обтекая вселенную, изучаютъ они нравственный бытъ людей во всѣхъ отношеніяхъ, хотя относительно будущихъ рѣшеній воли иногда ошибаются, какъ видно по исторіи Іова (Іов. 1, 6—10).—«Іисуса знаю и Павелъ извѣстенъ мнѣ, а вы кто таковы? говорилъ злой духъ торговавшимъ именемъ Іисуса, проповѣдуемаго Павломъ (Дѣян. 19, 13. 14).

Согласно съ тѣмъ, что говорилъ апостолъ Павелъ ефесянамъ, и въ другихъ мѣстахъ писанія усвояется діаволу своя воля (2 Тим. 2, 26.), воля столь могущественная, что для ограниченія дѣйствій ея нужно было явиться на землѣ крѣпкому Господу (Лук. 11, 22. 23. Мат. 12, 29.) и по дѣйствію ея нѣкогда будутъ совершаться даже знаменія, хотя и ложныя (2 Сол. 2, 9).

Злые духи удержали за собою по паденіи и раздѣленіе на чины. Откровеніе представляетъ одного изъ числа падшихъ духовъ главнымъ и называетъ его сатаною, діаволомъ (διαβολος satan противникъ, врагъ), а прочихъ ангелами его (Мат. 24; 41. Іов. 1, 6. 2, 1); иначе главный духъ называется веельзевуломъ или веельзевувомъ [63], княземъ бѣсовъ αρχων τ. δαιμονιων (Ап. 12, 7. 9. Мат. 12, 24. 26. 9. 34), веліаромъ—княземъ пустымъ (2 Кор. 6, 15) [64]. Ап. Павелъ говоритъ о началахъ и властяхъ тьмы, какъ различныхъ между собою по силѣ и власти (Еф. 6, 12. Кол. 2, 15). Спаситель отличаетъ между духами такой родъ (τουτο γενος) духовъ, который неиначе можетъ быть изгоняемъ, какъ постомъ и молитвою, безъ чего не могли изгнать его даже и апостолы (Мат. 17, 21). Въ другой разъ отличаются между духами πνευματα πονηροτερα—духи злѣйшіе (Мат. 12, 45. Лук. 11, 26) [65].

§ *111. О характерѣ духовъ падшихъ.*

Спаситель говоритъ о діаволѣ: εν αληθεια ουκ εστηκεν, οτι ουκ εστιν αληθεια εν αυτω. Οταν λαλει το ψευδος, εκ των ιδιων λαλει, οτι ψευστης εστι (Іоан. 8, 44). Здѣ два полустишія; какъ въ томъ, тамъ и въ другомъ нравственныя дѣйствія діавола объясняются изъ нравственнаго его характера. И именно а) показывая нравственныя отношенія діавола къ людямъ Спаситель говоритъ, что какъ издревле діаволъ человѣкоубійца,

---

[63] *Веельзевуъ* отъ Baal zebub владыка насѣкомыхъ; это имя главнаго бога аккаронскаго 2, Цар. 1, 2. измѣнено іудеями, конечно въ посмѣяніе, въ *Веельзевула*, что происходя отъ baal zebul навозъ, означаетъ владыку навоза.

[64] Евр. Belial по сирскому произношенію Βελιαρ, —сложное имя: beli—ничтожество, αρ—высокій, князь; итакъ беліалъ—князь ничтожества.

[65] Число духовъ падшихъ не опредѣлено въ писаніи; но оно должно быть велико, когда въ одномъ человѣкѣ было ихъ легіонъ Лук. 8. 30.

такъ и теперь онъ εν αληθεια ουκ εστηκεν—истины не держится, истинѣ неслѣдуетъ; почему? потому что истины совсѣмъ нѣтъ въ его расположеніяхъ, весь нравственный характеръ его содѣлался враждебнымъ истинѣ. Здѣсь формѣ εστηκεν усвояемъ значеніе продолжающагося положенія, продолжающагося образа дѣйствій потому, что такое значеніе она имѣетъ постоянно и въ общемъ и священномъ употребленіи, наприм. Апок. 3, 20. Мат. 12, 47. б) Во второмъ полустишіи Спаситель съ большею ясностію выражаетъ сказанное въ первомъ; если, поучаетъ Онъ, діаволъ возвѣщаетъ ложь: онъ говоритъ то, что ему свойственно говорить, поелику онъ лжецъ. Присовокупляя къ сему то, что у евангелиста αληθεια истина означаетъ не одну теоретическую истину, а заключаетъ въ себѣ понятіе о нравственной вѣрности, равно ψευδος принимается за одно съ нечестіемъ (Іоан. 1, 5. 3. 19), получаемъ изъ словъ Спасителя такое понятіе о дѣйствіяхъ падшаго духа: діаволъ дѣлаетъ только злое, такъ какъ онъ зло по нравственному своему характеру. Подобнымъ обр. и при другихъ случаяхъ св. писаніе называетъ діавола πονηρον —злымъ (Мат. 13, 19. см. Мар. 4, 15. Еф. 6, 16. 11, 1. Іоан. 2, 13. 14), εχθρον—врагомъ, сатаною (Мат. 13, 39. Лук. 22, 31); а духовъ падшихъ πνευματικα τ. πονηριας— духами злобы (Еф. 6, 12), духами нечистыми (Лук. 8, 29), показываетъ въ нихъ нравственныя свойства совсѣмъ противоположныя свойствамъ добрыхъ духовъ (Іак. 3, 14. 15).

§ 112. *О дѣйствіяхъ въ отношеніи къ человѣку: на погибель души.*

Откровеніе съ особенною подробностію изображаетъ дѣйствія падшихъ духовъ по отношенію къ людямъ; дѣйствія эти, по его изображенію, устремлены къ погибели души.

И откровеніе во всѣ времена показывало въ діаволѣ врага спасенія нашего, и такимъ, по его свидѣтельству, онъ всегда является для человѣка. Моисей повѣствуетъ, что по обольщенію змія прародители преступили заповѣдь Божію; слова сего змія, наказаніе возвѣщенное ему (Быт. 3, 1. 4. 14. 15.), другія мѣста писанія (Ап. 12, 9. 20, 2. Іоан. 8, 44.) показываютъ въ семъ зміѣ духа—діавола. Давиду внушилъ сатана тщеславную мысль, *да сочислитъ израиля* (Цар. 21, 1); ложныхъ пророковъ возбуждалъ пророкать къ погибели людей (3 Цар. 22, 21. 22). По ученію откровенія, весь язычествовавшій міръ жилъ κατα τ. αρχοντη της εξουσιας τ. αερος—подъ вліяніемъ князя властвующаго въ воздухѣ (Еф. 2, 2. Дѣян. 26, 18. Кол. 1, 13. 2 Тим. 2, 26. Втор. 32, 18) [66]. Когда явился Сынъ Божій на землѣ, чтобы разрушить дѣла діавола между людьми, діаволъ возсталъ съ особенною злобою противъ спасенія людей. Онъ искушалъ самаго Христа (Мат. 4, 1.), вложилъ въ сердце Іуды искаріотскаго мысль предать І. Христа на смерть (Іоан. 13, 2.), домогался истребить вѣру въ апостолахъ (Лук. 21, 31.), ослѣплялъ очи упорныхъ, чтобы не возсіялъ свѣтъ Христовой истины (2 Кор. 4, 4). Спаситель, объясняя притчею о сѣмени различныя нравственныя состоянія душъ человѣческихъ, говорилъ: *посѣянное при дорогѣ означаетъ слушающихъ, къ которымъ потомъ приходитъ діаволъ и уноситъ слово изъ сердецъ ихъ, чтобы они не увѣровали и не спаслись* (Лук. 8, 12). Здѣсь Спаситель приписываетъ діаволу такое же вліяніе на состояніе нѣкоторыхъ душъ, какое на другія, по Его же словамъ, имѣютъ заботы, богатство и удовольствія (ст. 14), а на иныхъ время искушенія (ст. 13). Въ дру-

[66] Втор 32, 17. *пожроша бѣсомъ* δαιμονιοις schedim *а не Богови.* Schedim, происходя отъ schud или schadad опустошать, означаетъ опустошителей.

гой притчѣ Спаситель, объясняя происхожденіе зла въ мірѣ, говоритъ, что врагъ діаволъ пользуется душевнымъ сномъ людей, чтобы сѣять плевелы къ погибели людей (Мат. 13. 37. 40) [67]. Точно также и апостолы учили, что діаволъ, подобно рыкающему льву, ходитъ и ищетъ, кого бы поглотить (1 Петр. 5, 8.), обольщаетъ вселенную (Ап. 12, 8.), и христіане должны вооружиться всѣми оружіями Божіими, дабы быть въ состояніи противостоять нападеніямъ діавола (Еф. 6, 11. Іоан. 4, 7).—По ученію апостоловъ, сатана: а) можетъ душепагубно дѣйствовать на умъ человѣка, и именно можетъ производить въ немъ помраченіе (2 Кор. 4, 4); б) можетъ возбуждать въ сердцѣ ощущенія душевредныя и ослаблять впечатлѣнія добрыя (1 Кор. 5, 7.); наконецъ в) онъ можетъ располагать волю къ злу (2 Тим, 2, 26. Дѣян. 5, 3).

§ *113. О дѣйствіяхъ на тѣло.*

Сколько несомнѣннымъ, столько жестокимъ представляетъ писаніе то дѣйствіе злыхъ духовъ на человѣка, когда они вселяясь въ тѣло, начинаютъ управлять имъ по злобному произволу своему. Признавать бѣсноватыхъ, о которыхъ такъ часто говорится въ исторіи І. Христа и апостоловъ, за лунатиковъ, эпилептиковъ, меланхоликовъ означало бы допускать самую очевидную несправедливость.

а) Евангелистами ясно отличаемы были бѣсноватые отъ обыкновенныхъ больныхъ; даже отъ самыхъ лунатиковъ напр.

---

[67] *Шлейермахеръ* говоритъ: «по крайней мѣрѣ апостолы не принимали того, что врагъ, всѣявшій плевелы, есть діаволъ» s 214. Но вопросъ не объ апостолахъ, а о томъ, какое ученіе предлагаетъ Спаситель. «Апостолы, продолжаетъ Шлейермахеръ, говоря о ложныхъ братьяхъ, ни гдѣ не вводили дѣйствующимъ діавола». И это—не правда. См. Рим. 16, 20. сл. 17. 18; 2 Тим. 2, 26. Апок. 2, 24; 12, 9.

и исцѣли многи злѣ страждущія различными недугы и бѣсы многи изгна и не оставляше глаголати бѣсы, яко вѣдяху его Христа суща (Мар. 1, 34). *И приведоша къ Нему вся болящія различными недугы и страстьми* (βασανοις— припадками) *одержимы и бѣсны и мѣсячны* (σελληναξομενους) *и разслабленныя: и исцѣли ихъ* (Мат. 4, 23. Тоже Лук. 6, 17. 18. 7, 21. 8, 2. 13, 32. Мат. 7, 22; 9, 33; 12, 18).

б) Бѣсноватые дѣйствіями своими показывали, что они не были больные тѣлесною болѣзнію. Не отъ лица бѣсноватыхъ бывшіе въ бѣсноватыхъ говорили о Христѣ какъ о грозномъ Сынѣ Божіемъ, говорили, что знаютъ Его,—чего и не могли знать обыкновенные бѣшеные (Мар. 2, 24; 5, 7. Лук. 4, 34. 35. Мат. 8, 28). Бѣшенство бываетъ на собакахъ, но съ собакъ не переходитъ на свиней, какъ бѣсы, вышедшіе изъ гадарянъ, перешли, по слову Спасителя, въ стадо свиней. Бѣшеные не живутъ въ могилахъ, какъ тѣже бѣсноватые гадарянскіе; какъ ни великою оказывается тѣлесная сила въ бѣшенствѣ, но все же не такая, чтобы рвать желѣзныя цѣпи, какъ это дѣлали бѣсноватые (Мар. 5, 3—17. Лук. 8, 27—32).

в) Іисусъ Христосъ обращался съ бѣсноватыми, какъ съ одержимыми отъ духовъ; разговаривая съ бѣсноватыми, Онъ обращался съ словами своими къ духамъ, въ нихъ бывшимъ, спрашивалъ духовъ о имени ихъ, называлъ ихъ духами нечистыми, повелѣвалъ имъ молчать и выходить (Мар. 1, 25. 9, 25. Лук. 9, 32. 34). Когда 70 учениковъ возвратясь съ проповѣди съ радостію говорили Спасителю, что отъ Его имени бѣгутъ бѣсы; Онъ сказалъ: Я видѣлъ сатану, какъ молнію спадшаго съ неба. Но вы не тому радуйтесь, что повинуются вамъ духи, а тому, что имена ваши написаны на небѣ (Лук. 10, 17). Здѣсь Спаситель утверждаетъ учениковъ

въ той вѣрѣ, что нечистые духи могутъ завладѣвать тѣлами людей. Тоже Мар. 3, 15; 16, 18. 18. Мат. 10, 1.

г) Апостолы, по вознесеніи Христа на небо, изгоняли бѣсовъ изъ людей, при чемъ ясно отличали бѣсноватыхъ отъ больныхъ (Дѣян 11, 16. 19. 12.), въ разговорахъ обращались прямо къ духамъ (Дѣян. 16, 18.) и называли ихъ духами нечистыми (Дѣян. 8, 7. 19, 13.); бѣсы въ бѣснуемыхъ разговаривали и дѣйствовали отъ своего лица (Дѣян. 19, 13; 16, 16).

§ *114. О дѣйствіяхъ на внѣшнее благостояніе человѣка и на видимую природу.*

Въ книгѣ Іова читаемъ, что по дѣйствію діавола Іовъ лишенъ былъ всего внѣшняго счастія: овцы его сожжены спадшимъ съ неба огнемъ, дѣти погребены подъ развалинами дома, волы и верблюды отведены въ плѣнъ, все тѣло Іова поражено было ужасною болѣзнію (1, 2). Въ евангельской исторіи читаемъ, что въ стадо свиней вошли злые духи и утопили все стадо въ водѣ (Мар. 5, 17). Спаситель говоритъ апостоламъ: *се даю вамъ власть наступати на змію и на скорпію и на всю силу вражію и ничто же вамъ вредитъ* (Лук. 10, 19): Здѣсь дѣйствія змій и скорпіоновъ представляются въ такомъ видѣ, что онѣ могутъ быть и дѣйствіями силы вражіей; и слѣд. показывается, что злые духи могутъ дѣйствовать въ природѣ физической, по злымъ намѣреніямъ своимъ. Апостолъ называетъ злыхъ духовъ властителями воздуха (Еф. 2, 2.), чѣмъ даетъ видѣть, что воздухъ—мѣсто, гдѣ дѣйствуютъ падшіе духи. Такимъ образомъ откровеніе даетъ видѣть, что злые духи могутъ наносить вредъ и вещественнымъ благамъ жизни нашей, могутъ дѣйствовать и на міръ физическій.

§ 115. *Отношеніе Промыслителя а) къ участи злыхъ духовъ.*

По дѣйствіямъ злыхъ духовъ въ мірѣ видно, что Богъ попускаетъ злой свободѣ ихъ обнаруживать свою дѣятельность. Но это не значитъ, что злая воля ихъ оставляется безграничною со стороны Промыслителя.

Ап. Петръ пишетъ о согрѣшившихъ ангелахъ, что Богъ связалъ ихъ узами адскаго мрака для сохраненія на судъ (2 Петр. 2, 4). Апост. Іуда учитъ, что Богъ соблюдаетъ отпадшихъ духовъ въ вѣчныхъ узахъ подъ мракомъ на судъ великаго дня (ст. 6). Тамъ и здѣсь говорится ясно, что злые духи соблюдаются на судъ великаго дня: показывается, что они связаны, по выраженію ап. Петра, узами адскаго мрака, а по выраженію ап. Іуды, въ вѣчныхъ узахъ подъ мракомъ. Мракъ ζοφος, по употребленію въ писаніи, означаетъ бѣдствіе (Мат. 4, 16. 4 Петр. 2, 17). Адскій мракъ—бѣдствіе тяжелое. Выраженіями: δεσμοι αἰδιοι узы вѣчныя или σειραι показывается, что злые духи не могутъ освободиться отъ мрака. Такимъ образомъ въ словахъ ап. Петра и Іуды состояніе злыхъ духовъ представляется въ такомъ видѣ, что они находятся въ неизбѣжно-бѣдственномъ состояніи, но еще ждутъ суда. Тяжко положеніе ихъ, но они знаютъ и чувствуютъ, что окончательное рѣшеніе участи ихъ еще впереди, что они еще должны будутъ дать отчетъ во всѣхъ дѣлахъ своихъ. *Пришелъ еси прежде времене мучити насъ*, кричалъ бѣсъ Христу Іисусу (Мат. 8, 29); а легеонъ бѣсовъ умолялъ Его, чтобы не приказывалъ имъ итти въ бездну (Лук. 8, 31). По этимъ воплямъ очевидно, что злые духи знаютъ и чувствуютъ, что ожидающая ихъ участь мучительна. А это ожиданіе страшной участи конечно увеличиваетъ, по крайней мѣрѣ по временамъ, тяжесть ихъ нынѣшняго положенія, мрачнаго и горькаго. — Ап. Іаковъ говоритъ, что злые

духи при мысли о Богѣ правды *трепещутъ* (Іак. 2, 19). Ап. Павелъ называетъ духовъ злобы *поднебесными* (Еф. 6, 12). Поднебесіе въ сравненіи съ небомъ—кругъ пребыванія низшій, что для духовъ гордости составляетъ муку и казнь. Есть ли возможность для нихъ измѣнить свою участь раскаяніемъ? По понятію о благости Божіей, безъ сомнѣнія есть: но такъ какъ они упорно—злы, то едва ли захотятъ каяться [68].

§ 116. *б) Къ дѣятельности ихъ.*

Трепетъ, въ какой приводитъ злыхъ духовъ мысль о Богѣ, показываетъ, что хотя не отнята у злой воли ихъ свобода дѣйствовать по своему, но они могутъ дѣлать зло не безъ воли Божіей. Всего яснѣе послѣднее видимъ въ исторіи Іова. Діаволъ, какъ говоритъ книга Іова, испрашиваетъ дозволеніе у міроправителя на то, чтобы искушать человѣка; даже то, что самъ хочетъ сдѣлать, не смѣетъ онъ назвать своимъ дѣломъ; *посли* говоритъ, *руку Твою и коснися всѣхъ, яже имать* (Іов 1, 11; 2, 5). Таже исторія показываетъ, что міроправитель, попуская діаволу гибельно дѣйствовать на созданіе Божіе, назначаетъ предѣлы этому дѣйствію: *се вся, елика имать, въ руку твоею, но самаго да некоснешися* (Іов. 1, 12). *Се предаю ти его: токмо душу его соблюди* (2, 6). Наконецъ участь Іова, перемѣнившаяся по мановенію искушенія въ участь лучшую, показываетъ, что міроправитель, попуская діаволу дѣлать зло въ мірѣ, не только возстановляетъ нарушенный порядокъ, но устрояетъ лучшій.

---

[68] *Прокоповичъ* не допускаетъ возможности для духовъ злыхъ измѣнить свою участь: но—это напрасно Указываемыя имъ слова св писанія говорятъ только о злости злыхъ духовъ, не болѣе. Dogmat. lib IV cap 7 § 88.

Нынѣ судъ міру сему, нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ (Іоан. 12, 31), говорилъ Спаситель. Судъ надъ міромъ совершился частію ученіемъ и жизнію Сына Божія, смирившаго себя до смерти для выполненія воли Отца своего, частію судомъ, осудившимъ Сына Божія на смерть за грѣхъ міра (Рим. 8, 3), частію же силою Духа утѣшителя наставившаго людей на истину. Но съ тѣмъ вмѣстѣ, какъ въ очахъ міра дѣла міра преданы осужденію, и власти князя міра нанесенъ ударъ, когда дѣла тьмы перестали казаться дѣлами свѣта, и люди получили могущественную силу Духа для побѣды надъ зломъ; князь тьмы лишился области, гдѣ дотолѣ властвовалъ,—изгнанъ изъ владѣнія своего. Туже мысль выражалъ Спаситель въ другихъ словахъ, такъ: *видѣхъ сатану, яко молнію съ небесе спадша* (Лук. 10, 18). И еще говорилъ, что Духъ утѣшитель вразумитъ людей въ осужденіи, какое произнесено князю міра (Іоан. 16, 11.): души вступившія въ общеніе съ духомъ благодати увидятъ, убѣдятся, что суевѣрія, пороки, глупости, которыя такъ размножилъ князь тьмы въ іудейскомъ и языческомъ мірѣ,—пагуба людямъ. *Сего ради явися Сынъ Божій, да разрушитъ дѣла діаволя*, говоритъ ап. Іоаннъ (1 Іоан. 3, 8.), дѣла діавола —ложъ и пороки; ученіемъ Христовымъ показано значеніе ихъ; благодать даетъ силы торжествовать надъ страстями. Апостолы посланы *въ міръ весь отверзти очи людей, да обратятся отъ области сатаны къ Богу, еже пріяти имъ оставленіе грѣховъ и достояніе во святыхъ вѣрою* (Дѣян. 26, 18).

Когда христіанинъ предается произвольнымъ грѣхамъ, онъ подпадаетъ власти діавола (1 Іоан. 3. 8. 1 Кор. 7, 5). Иначе ему легко побѣждать діавола (Іак. 4, 7. 1 Іоан. 4, 4). Ему даны средства, помощію которыхъ онъ можетъ *вся стрѣлы лукаваго разженныя угасити* (Еф. 6, 16). Таковы

средства: а) призываніе имени Господа Іисуса. *Именемъ Моимъ бѣсы изженутъ*, сказалъ Господь (Мар. 16, 19.); б) молитва и постъ; сказано: *сей родъ ничемъ же изыдетъ, токмо молитвою и постомъ* (Мар. 9, 29.); в) духовное бодрствованіе: *трезвитеся, бодрствуйте, зане супостатъ вашъ діаволъ, аки левъ рыкаяй уходитъ искій кого поглотити* (1 Петр. 5, 8). Тоже Іак. 4, 7. Еф. 6, 11—18.

Итакъ верховный Промыслитель кромѣ того, что въ обыкновенномъ порядкѣ міроправителя всегда полагалъ и полагаетъ преграды дѣйствіямъ сатаны, ниспосланіемъ Сына Божія въ міръ вновь стѣснилъ и стѣсняетъ власть діавола надъ міромъ.

§ 117. *Ученіе церкви о духахъ злыхъ.*

Церковь изображаетъ положеніе и дѣйствія падшихъ духовъ также, какъ изображены онѣ въ св. писаніи.

Преданіе о Товитѣ показываетъ, что церковь іудейская вѣрила въ дѣйствіе духовъ, подобныхъ Асмодею, на человѣка и его жизнь (Тов. 3, 8). Переводъ LXX показываетъ, что они простирали дѣйствіе злыхъ духовъ на внѣшнюю природу, когда говорили о бѣсѣ полуденномъ (Пс. 90, 6.) [69], и бѣсахъ пустынныхъ (Іс. 34. 14) [70], и что языческій міръ поставляли подъ вліяніемъ бѣсовъ, когда говорили: *вси бози языкъ бѣсове δαιμονιά* [71] (Пс. 95, 5). Послѣдняя мысль видна и въ книгѣ Варуха (4, 7).

---

[69] Нынѣ читаютъ: micketeb iaschud zaharaim и переводятъ: не убоишися заразы, которая опустошаетъ въ полдень LXX читали iasched вм. iaschud; a sched значитъ собств. опустошителя, отселѣ злаго духа см Втор. 32. 17. Пс 105. 37. См. пр. 67

[70] Евр. zaim переводятъ: обитающіе въ пустынѣ; LXX сами въ другомъ мѣстѣ Ис. 13, 21. разумѣютъ подъ этимъ словомъ звѣрей.

[71] Elilim ничто

Въ церкви христіанской преданіе о дѣйствіяхъ діавола на человѣка постоянно сохранялось и было повторяемо учителями церкви. *Оригенъ* пишетъ: «и то церковнымъ проповѣданіемъ опредѣлено, что всякая разумная душа имѣетъ свободную волю и что ей предлежитъ брань съ діаволомъ и ангелами его,—съ силами противными, такъ какъ они стараются обременить ее грѣхомъ» [72].

Повѣствованія писанія о бѣсноватыхъ отцы церкви несомнѣнно принимали за повѣствованіе объ одержимыхъ духами, и въ свое время видѣли подобныхъ людей; на исцѣленіе ихъ именемъ Іисуса Христа указывали они, какъ на доказательство божественности вѣры христіанской [73]. Общее вѣрованіе церкви въ дѣйствіе злыхъ духовъ на человѣка представляютъ собою заклинатели и заклинанія.

---

[72] Praef ad lib de princ *Августинъ* «діаволъ вредитъ намъ не принужденіемъ къ злу, а лишь совѣтомъ, не исторгаетъ у насъ согласія, а испрашиваетъ его» (Ser. 2 in domin post Trinit.). *Дамаскинъ*: «хотя имъ попущено искушать человѣка, впрочемъ они не могутъ никого принудить, такъ какъ отъ насъ зависитъ принять или не принять ихъ внушенія». О вѣрѣ кн 2. гл. 4. *Кириллъ* іер. огл. 2 § 3. огл. 4. § 1 21. Св. *Иларій* называетъ діавола обманщикомъ и ловкимъ художникомъ въ обманахъ. Comm. in Malth. c. 3.

[73] Бл. *Іеронимъ* говоритъ о себѣ, что онъ видѣлъ бѣсноватаго, говорившаго на еврейскомъ языкѣ, котораго не зналъ тотъ до бѣснованія, и говорившаго лучшимъ образомъ. Св *Іустинъ* писалъ въ своей апол. (ар. 2. п. 6): «вы можете знать все это теперь изъ того, что происходитъ предъ глазами: ибо многіе изъ вашихъ римлянъ христіанъ, заклиная именемъ Іис. Христа, распятаго Понтіемъ Пилатомъ, исцѣляли и исцѣляютъ многихъ одержимыхъ демонами (δαιμονιολήπτους), во всемъ мірѣ и въ нашемъ городѣ, тогда какъ сіи не могли быть исцѣлены никакими врачами». Точно также писалъ *Тертулліанъ:* edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem demone agi constet. Iussus a quolibet Christiano spiritus ille tum se demonem confitebitur de vero, quam alibi de falso deum. (Ap c. 23). Тоже говорили *Минуцій Феликсъ* (octoo 27), *Оригенъ* (cor cels 7. 15), *Лактанцій* (instit. div 2. 15 4, 27), *Ириней* (1, 32 § 4.), *Августинъ* (de civ. Dei 22, 8).

Что касается до участи злыхъ духовъ, заключенной въ предѣлахъ воздушнаго міра [74] и печальной по общему вѣрованію [75]: то еще св. *Іустинъ* м. замѣчалъ: «если бы раскаялись они: всѣ желающіе могутъ получить милость; но они неизмѣнно злы—αμεταβλητοι πονηροι» [76]. Прозорливые мужи на опытахъ дознали, что злые духи не хотятъ быть добрыми, и надежда оригенистовъ на будущее измѣненіе ихъ участи была въ VI в. подвергнута соборному осужденію.

§ 118. *Согласіе вѣры въ духовъ: а) съ теоритическими началами разума.*

Понятно, что *матеріализмъ* не можетъ оправдывать вѣры въ духовъ: онъ не знаетъ другой жизни, кромѣ безсмысленно-чувственной жизни. Понятно и то, что *пантеизмъ* вѣрнымъ остается себѣ самому, если не допускаетъ бытія духовъ. Для него все одно и это одно сознаетъ себя только въ человѣкѣ [77]. И бездушному *раціонализму* также не мо-

[74] Бл. *Августинъ:* «діаволъ, ниспавшій изъ чина высшихъ ангеловъ съ своими духами, осужденъ на пребываніе въ воздухѣ, какъ въ тюрьмѣ». Enarr. in Ps 149. Тоже *Евсевій* Lib. 3 et 10 demonstr. evang. *Златоустъ* Hom 11. in ep. ad Thessal. *Θеодоритъ* orat. adv. Græcos. *Фульгенцій* de Trinit. c. 8.

[75] Св. *Антоній:* «злые духи знаютъ, что когда Богъ попускаетъ имъ искушать преданнаго Ему человѣка, готовитъ имъ большее наказаніе. Они уже увѣрены, что ихъ мученіе не избѣжно, что ихъ отпаденье отъ Бога и вражда противъ Него содѣлали ихъ наслѣдниками ада». Письмо 6.

[76] Dial. cum Triphone n. 141 *Кириллъ* іер. говоритъ: αμετανοητον λοιπον εχει τ. προαίρεσιν Cath. 4, 1. Бл. *Іеронимъ* замѣчалъ: Diabolum non incarnem esse virtutis et tamen nec dum velle capere virtutem. Ep. 124. ad. Avitum p. 920. Потому *Прокоповичъ* за отзывъ свой о видѣніи в. Антонія (воскр. чт. XVI, 117); nugæ (Dogmat. lib IV. § 88), долженъ краснѣть и предъ великими христ. мыслителями.

[77] Только по этой причинѣ отвергалъ бытіе духовъ *Спиноза.* По этой же причинѣ отвергалъ и *Гегель.* У *Штрауса*, по Гегелевой теоріи, злые духи —«олицетворенныя отвлеченія зла». Glaub. 2, 17. 18.

жетъ нравиться бытіе духовъ, потому что онъ мало вѣритъ въ то, чего не видитъ [78]. Но все это еще не значитъ, что здравая философія не имѣетъ причинъ предполагать бытіе духовъ, или будто она имѣетъ какія либо причины отвергать это бытіе.

а) Если въ видимомъ мірѣ есть множество разнородныхъ созданій Божіихъ: почему же царству разумныхъ созданій Божіихъ надобно ограничиться однимъ родомъ человѣческимъ? б) Постепенность, замѣчаемая въ классахъ созданій видимыхъ, заставляетъ предполагать, что послѣ человѣка есть созданія другія, которыя составляютъ изъ себя лѣствицу невидимыхъ созданій и наполняютъ слишкомъ значительный промежутокъ между человѣкомъ и Богомъ. в) Идея нравственнаго міра мало была бы выполнена на опытѣ, если бы выполненіе ея ограничивалось однимъ человѣкомъ. г) Всеблагій не можетъ не желать, чтобы всѣ возможные роды разумныхъ созданій наслаждались бытіемъ и жизнію. д) Платоновой философіи не отказываютъ въ уваженіи. А Платонъ училъ, что есть духи средніе между Богомъ и человѣкомъ, которые возвѣщаютъ людямъ о волѣ божественной и возносятъ молитвы людей къ богамъ [79], помогаютъ добрымъ и удаляются худыхъ людей; дальновиднымъ, прозорливымъ умомъ своимъ они проникаютъ въ дѣла человѣческія и быстро вос-

---

[78] *Вешейдеръ* и подобные ему Чтобы сколько нибудь оправдать странность своего начала, эти люди бросаются въ разныя предположенія о происхожденіи библейской мысли о духахъ. То говорятъ, что вѣра въ духовъ занята іудеями въ плѣну вавилонскомъ, тогда какъ по книгамъ библейскимъ она современна первому человѣку, то безъ зазрѣнія совѣсти пишутъ, что Іисусъ Христосъ и апостолы, принаравливаясь къ мнѣнію народному, говорили о духахъ, какъ будто Христосъ и апостолы не для того жили, чтобы разсѣевать предразсудки Безполезныя уловки скрыть свое невѣріе въ откровеніе и полную вѣру въ свой разумъ!

[79] Sympos p. 223.

текаютъ отъ земли къ небу и съ неба на землю. Они не могутъ быть зримы нами, хотя присутствуютъ при насъ [80].

Дѣйствія духовъ, какъ служебныхъ силъ, не заключаютъ въ себѣ противорѣчія ни мысли о самыхъ духахъ, которымъ, какъ созданнымъ, свойственно быть подъ распоряженіемъ верховной воли Промыслителя, ни мысли о Богѣ, поелику верховный Промыслитель въ правѣ и въ силахъ употреблять какъ людей, такъ и высшихъ духовъ въ орудіе исполненія намѣреній своихъ.

Для *Штрауса* [81] «событія человѣческой жизни, каково неожиданное избавленіе одного, внезапная погибель другаго, принимать за частныя распоряженія Промысла, которыя Онъ выполняетъ, самъ ли непосредственно, или посредствомъ ангеловъ—несообразность съ нынѣшнимъ взглядомъ на міръ». Но Штраусъ еще никого изъ умныхъ — лучшихъ людей не убѣдилъ, что «нынѣшній взглядъ», матеріалистическій взглядъ на міръ,—безспорно вѣренъ. «Мы ищемъ, говоритъ онъ, причины для такихъ явленій въ связи натуры». Имѣете право! Но если для тѣхъ явленій не находимъ причины въ цѣпи природы и найти не можемъ: тогда что? Не имѣемъ ли права при отрицательномъ отзывѣ природы положить, что тѣ явленія — «распоряженія Промысла, которыя выполняетъ Онъ, Самъ ли непосредственно, или посредствомъ ангеловъ». Отрицать міровую дѣйствительность ангеловъ значило бы произвольно отвергать тѣсную связь частей міра и ихъ отношенія; а выдавать духовъ за «отвлеченія» не умно [82], по-

[80] Epinom. 260. Timœus p. 40.

[81] Glaub. 1, 671.

[82] Какъ выдаетъ *Штраусъ* Glaub. 1, 17. пользуясь въ этомъ случаѣ Гегелевою философіею тождества. Впрочемъ ни Штраусъ, ни Гегель не выдумали тутъ новости. Еще *Квенштедъ* зналъ какого-то Davidem Georgium superioris sæculi hæreticum, confundentem angelos cum mentis humanæ cogitationibus. Theol. didact. 1, 144.

тому что разумъ не въ состояніи дать конкретнаго бытія своимъ мыслямъ.

Дѣйствія духовъ на человѣка также возможны сами по себѣ, какъ возможны дѣйствія одного человѣка на другаго, дѣйствія духа человѣческаго на тѣло, дѣйствіе силы на вещество.

Возможность демонскаго характера, для котораго радость въ одномъ злѣ, къ сожалѣнію, оправдывается въ опытѣ нѣкоторыхъ людей. Ослѣпленіе людей бываетъ тѣмъ упорнѣе, чѣмъ болѣе имѣютъ преимуществъ, которыми закрываютъ отъ себя безобразіе дѣлъ своихъ и поощряютъ себя на новыя безобразныя дѣла.

Вѣра въ духовъ злыхъ, какъ и добрыхъ, сколько извѣстно изъ исторіи, есть вѣра всѣхъ народовъ.

Она встрѣчается въ религіи индусовъ [83] и персовъ [84], буддійцевъ и китайцевъ [85], у египтянъ [86] и народовъ сѣвер-

[83] Въ упнекгатахъ верховный добрый духъ—*Андръ-Рога* и подчиненные ему духи *ферештеги* противополагаются верховному злому духу *передіэну дейтановъ и шаттегамъ*, низшимъ злымъ духамъ. Bram. 20, 119. 144 169.

[84] *Ицеды амшашпанды* низшіе духи добрые и верховные —ангелы хранятъ силы природы противъ разрушительныхъ нападеній Аримана и девовъ. Rhode d. Saqen d. Zendvolken Kleukers kurze Derstеb d. Lehrbegiff alt Parsen. Hyde religio veterum Persarum p. 395 397. *Минуцій Феликсъ* въ своемъ октавіѣ (с. 26) говоритъ о Гольстаніѣ верховномъ магѣ. angelos i. e nuncios et ministros Deo, sedvero, eiusque venerationi novit adsistere. ut et nutu ipso et vultu Dominmi territi contremiscant.

[85] По ученію буддистовъ есть двѣ области духовъ—область *Эригоновъ Неги* чистыхъ духовъ, и область *Ассуры*, духовъ нечистыхъ, адскихъ.—*Конфуцій* говорилъ: «о неисчисленные лики духовъ! вы окружаете вѣчный престолъ, а по добротѣ своей покровительствуете намъ кротко и могущественно». *Чонгъ—Іонгъ;* подобное въ Пукомѣ. Въ книгѣ *Икингъ* говорится о драконѣ: «гордость ослѣпила его; когда онъ хотѣлъ взойти на небо, то низвергнутъ былъ на землю». Китайцы отличаютъ духовъ окружающихъ престолъ Божій отъ духовъ низшихъ. См. Schmidt. Uroffenbar. s 200. 262.

[86] О Тифонѣ см Плутарха de Izide p. 380. По словамъ Макровія египтяне вѣрили, что при рожденіи дается человѣку δαιμον духъ хранитель. Сл Iamblichus de myster Egipt sect 9

ныхъ [87] у грековъ и римлянъ [88]. Она выражается въ пѣсняхъ поэтовъ [89]. О томъ ни слова, что въ вѣрованіи язычества относительно духовъ было много ошибочнаго. Но было бы несправедливостію, если бы стали утверждать, что въ томъ вѣрованіи все—ложъ: не отвергаютъ же, что въ политеизмѣ есть и вѣрная мысль о Богѣ. Несправедливое въ языческой вѣрѣ о духахъ давно показано христіанствомъ и съ какою славою для истины! «Пусть явится здѣсь предъ вашими судилищами, говоритъ *Тертулліанъ*, кто либо несомнѣнно одержимый демономъ: этотъ духъ, по приказанію, какого угодно, христіанина, заговоритъ и откроетъ правду, что онъ есть демонъ, тогда какъ въ другомъ мѣстѣ ложно называетъ себя богомъ».—Такъ опытомъ подтверждалась вѣра въ духовъ злыхъ и если эти духи умѣли увѣрить бѣдныхъ язычниковъ, что они—боги: то этимъ опытомъ подверждается только справедливая мысль о характерѣ и умѣ злыхъ духовъ [90].

§ 119. *б) Съ практическими началами.*

Все, что предлагаетъ откровеніе объ ангелахъ добрыхъ и злыхъ, имѣетъ самую тѣсную связь съ нравственною нашею жизнію.

а) Откровеніе открываетъ намъ обширное царство нравственныхъ существъ въ царствѣ высшихъ духовъ. Это долж-

---

[87] Въ эддѣ-аси—добрые духи,—локи—начальникъ злыхъ духовъ, виновникъ всякаго зла; послѣдній связанъ цепями гл. 4 9 и 19

[88] Геніи грековъ и римлянъ извѣстны. Аристидъ въ рѣчи аѳинянамъ: «между ангелами есть ангелъ высшій (Аѳина), который дѣлаетъ различныя распоряженія между различными ангелами». См Цензорина de die natali.

[89] См. *Гомерову* иліаду (24 ст. 143 144. 159. 164.), и Одиссею (χαχοδαιμον № 64 г. 395), *Гезсода* (opera et dies v. 121—126), *Пиндара* (δαιμον γενεθλονς olimpiad. 13), *Горація* Ep. 2

[90] Apolog §. 23. Тоже *Минуцій* Феликсъ in octavio c. 27.

но исполнять насъ благоговѣніемъ къ Владыкѣ духовъ и къ Его святому закону и должно укрѣплять въ насъ вѣрность святой волѣ Божіей.—Откровеніе само учитъ насъ молиться: да будетъ, Господи, воля Твоя, яко на небеси, и на земли (Мат. 6, 10).

б) По ученію откровенія добрые духи принимаютъ полное участіе въ нашемъ спасеніи,—радуются о обращеніи грѣшника. Это должно утверждать въ насъ благоговѣйное уваженіе къ духовной природѣ нашей и располагать не обратившихся изъ насъ къ обращенію, обратившихся къ ревностному, охотному шествію по пути спасенія. Такое расположеніе духа еще болѣе должно утверждаться въ насъ мыслію о присутствіи при насъ ангела—хранителя.

в) Нѣкоторые изъ высшихъ духовъ пали и пали отъ гордости: не должно ли это возбуждать въ насъ трепетъ при мысли, склоняющей насъ къ грѣху,—столько пагубному для самыхъ высшихъ духовъ? Особенно же должны мы остерегаться гордости, которой столько противится Господь, подающій смиреннымъ благодать (1 Петр. 44, 5).

г) Мысль объ упорствѣ падшихъ духовъ въ грѣхахъ должна побуждать въ насъ заботливость—не медлить обращеніемъ къ Господу,—а мысль о ихъ вѣрованіи въ Бога, оканчивающемся однимъ трепетомъ предъ Нимъ, показываетъ намъ, что значитъ вѣра безъ дѣлъ (Іак. 2, 19)?

д) Наша брань не съ плотію и кровію, но съ міродержителями темнаго вѣка, съ духами злобы проникающими всюду, гдѣ есть воздухъ: эту мысль апостолъ открываетъ намъ съ тѣмъ, чтобы мы облеклись во всѣ оружія Божіи и особенно усердно молились (Еф. 6, 11—19).

е) Чистая вѣра осуждаетъ *волхвованія* и *волхвовъ*, вступавшихъ въ сношенія съ нечистыми силами, такъ какъ въ этомъ обнаруживается твердая надежда не на Бога, а на ду-

ховъ злыхъ. *Не обращайтесь къ взыскающимъ мертвыхъ и къ волшебникамъ не ходите и не доводите себя до осквернения отъ нихъ. Я Іегова Богъ вашъ* (Лев. 19, 31; тоже 20, 27. 6. Втор. 18, 10; Исх. 22, 18).—Въ недавнее время явился *спиритизмъ*. Онъ не говоритъ, что сносится съ духами злобы.—Но а) не удивительно, если ловкіе искусители ловко ведутъ себя съ простоватыми субъектами и обманываютъ ихъ (2 Кор. 2, 11; 11, 3).—И однако спиритизмъ самъ выдаетъ себя и своихъ духовъ: по его вѣрованію, для него равны—Христосъ и Магометъ, язычникъ и жидъ; а этому могутъ учить только духи отступники. б) Спиритизмъ приглашаетъ къ сношеніямъ съ духами. Но апостолъ велитъ не дружиться съ нечистыми духами, а бороться съ ними (Еф. 6, 12). в) Всякая надежда, оскорбляющая надежду на промыслъ Божій,—нечестіе [91].

[91] См. о спиритизмѣ—въ приб къ твор. отцевъ XXI, 615—620. О стологаданіи—тамъ же XII. К *Горстъ:* Damonomagie, Francf. 1818 2 th. Zauber bibliothek, 1-6 th. Mainz 1820—826.

ОТДѢЛЕНІЕ ТРЕТІЕ.

БОГЪ ТВОРЕЦЪ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ ЧЕЛОВѢКА.

§ *120. Нужда и содержаніе ученія о Творцѣ и Промыслителѣ человѣка.*

Если нужно для человѣка знать отношеніе божества къ міру духовъ и къ міру вообще: то еще болѣе нужно знать отношенія Его къ человѣку. Даже отношеніе верховнаго существа къ міру человѣкъ дознаетъ для того, чтобы лучше узнать, кто для него самаго есть Богъ.

Богъ явилъ любовь свою къ человѣку въ различныхъ видахъ. Самое первое отношеніе Его къ человѣку есть отношеніе Творца и Промыслителя. Творецъ создалъ человѣка совершеннымъ. Промыслитель допустилъ перваго человѣка до паденія, но продолжаетъ промышлять о родѣ человѣческомъ. Вотъ первыя дѣйствія любви Божіей къ человѣку! Затѣмъ слѣдуютъ дѣйствія Искупителя и освятителя.

Въ ученіи о твореніи человѣка должны быть рѣшены слѣдующіе вопросы: что такое человѣкъ и какъ явился онъ? Откуда родъ человѣческій? Откуда происходятъ души? Съ какими качествами былъ созданъ первый человѣкъ?

§ 121. *Составъ человѣка.*

Св. писаніе различаетъ въ человѣкѣ двѣ стороны—видимую и невидимую, душу и тѣло. Всего яснѣе составъ человѣка показанъ такимъ въ двухъ мѣстахъ писанія. Екклезіастъ говоритъ: *возвратится персть въ землю, яко же бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже и даде его* (Еккл. 12, 7.), Спаситель поучаетъ: *не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити* (Мат. 10, 28). Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ изрѣченіи показываются двѣ части состава человѣческаго, раздѣляемыя неодинаковою участію,—тлѣнная персть или тѣло, подлежащее смерти и возвращающееся въ землю—и душа или духъ, неприкосновенный для переворотовъ земныхъ. Ап. Павелъ въ двухъ случаяхъ (1 Сол. 5, 23; Евр. 4, 12), по видимому, различаетъ въ человѣкѣ духъ, душу и тѣло: но душею и духомъ означаются у него не двѣ части человѣческаго состава, а двѣ стороны жизни душевной. Подъ душею и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ писанія (1 Сол. 2, 8; Фил. 2, 30; Рим. 16, 4; Лук. 6, 9; 12, 10.) разумѣется только низшая часть душевнаго организма, которою человѣкъ отличается отъ неодушевленной природы, но еще не возвышается надъ неразумнымъ животнымъ.

Невидимое начало жизни человѣческой называется въ писаніи то душею—ψυχη, nefesch (Іов. 13, 14; Втор. 30, 2. 6, 10; Мат. 10, 28; Лук. 9, 56; 1 Кор. 6, 20; Іак. 2, 26; 5, 20; Евр. 10, 39; 13, 17; Дѣян. 20, 10), то духомъ πνευμα, ruach (1 Кор. 2, 11; 7, 34; Лук. 9, 55; Дѣян. 7, 59; Быт. 45, 27; Іов. 12, 10; Езек. 37, 10; Ис. 26, 9; Прит. 25, 28; 29, 11). Духъ, душа, по изображенію писанія,—существо личное (Дѣян. 7, 59; Рим. 8, 10. 16; Іак. 12, 21; 5, 20), которое мыслитъ, чувствуетъ, желаетъ (1 Кор. 2,

11; 6, 17; Фил. 1, 27; 1 Петр. 1, 9), существо духовное (Іоан. 10, 15; Мат, 26, 36; 1 Петр. 3, 19. 20), свободное (Ис. 1, 19, 20. 17; Мат. 19; 17; 1 Сол. 5, 21), которое по своимъ свойствамъ противоположно веществу (Мат. 10, 28; Быт. 2, 7) и произошло отъ Бога (Быт. 2, 7. Зах. 19, 1 Еккл. 12, 7. Іов. 33, 4).

Хотя у церковныхъ учителей иногда сопоставляются въ человѣкѣ духъ, душа и тѣло: но составъ человѣка всегда ограничивается душею и тѣломъ [1]. Иные изъ учителей церкви усвояли душѣ тонкую вещественность, но только въ смыслѣ ограниченности душевнаго бытія [2]. Всѣ великіе отцы

---

[1] Напр. св. *Іустинъ* хотя говоритъ, что для души жилище тѣло, для духа—душа (De resurr. § 17), но вмѣстѣ пишетъ· «что такое человѣкъ, какъ не животное разумное, состоящее изъ души и тѣла»? (De resurr. § 10, 1 Apol. c 8. 20. Dial. c. Tryph § 4 5).—У *Климента* алекс. различается ψυχη σωματικη, πνευμα αλογον отъ νϐς, или ψυχη λογικη (Strom. VII. 12; VI, 16), но вмѣстѣ говорится: «лучшая часть человѣка, какъ исповѣдуемъ, есть душа, низшая—тѣло .. надлежало, чтобы составъ человѣка состоялъ изъ различныхъ, но не противныхъ частей, изъ души и тѣла» (Strom. IV, 26, V, 14, VII, 12). *Неоплатоники*, *стоики* (Cicero qvest. Tuscul. 4, 5. de divin. 1, 29), *каббалисты* (Jalkut Rubeni 15, 1 Флавій древн. 1, 1. § 2), *гностики*, *манихеи*, *аполлинаристы*, потомъ *Парацельсъ* и *Бемъ* указывали въ человѣкѣ три части и различали человѣка духовнаго отъ душевнаго и тѣлеснаго (Munscher Dogmonp. 1. § 86): все это было дѣломъ той философіи, которая не умѣла объяснить добраго и худаго въ мірѣ иначе, какъ происхожденіемъ отъ двухъ началъ, добраго и злаго.—Понятно, что учители церкви, не допуская неумнаго двуначалія, осуждали и послѣдствіе его. Это особенно ясно видно у Геннадія (de dogmat. eccl. c. 15. 19. 20) и у Θеодорита (Eranistes.—хр. чт. 1846 г. 1, 337). Первый пишетъ. «мы не говоримъ, будто въ человѣкѣ двѣ души, какъ учатъ сирскіе спорщики, одна душевная, одушевляющая тѣло и смѣшенная съ кровію, другая духовная, владѣющая разумомъ».

[2] *Амвросій:* «по моему мнѣнію, нѣтъ ничего совершенно непричастнаго сложности, кромѣ одного существа пресв Троицы, которое дѣйствительно есть чистѣйшее и простѣйшее». De Abrah. lib. 2. c. 8. *Тертулліанъ* Resurr, § 17. 45. 53. Anima § 8. 9. 11. 14.

церкви Кириллъ іер. Василій вел. Григорій наз. [2], Григорій нисск. [4], Златоустъ [5], Августинъ [6], Анастасій [7], Дамаскинъ [8] ясно учили о духовности души. «Знай говоритъ св. Кириллъ іер. что ты имѣешь душу свободную, твореніе Божіе прекрасное, сотворенное по образу Божію, твореніе живое, нетлѣнное, умное» [9]. Василій в. училъ: что существенно наше? Это душа, которою живемъ, существо тонкое и умное, не имѣющее нужды ни въ чемъ обременяющемъ; это—тѣло, которое далъ Творецъ душѣ какъ колесницу для души« [10].

Матеріалистъ говоритъ: «душа—функція мозга, мысль—движеніе, измѣненіе мозга, сознаніе—свойство мозга» [11]. Но трезвая мысль не можетъ допустить того и твердо стоитъ за духовность души.

---

[3] Orat 38. n. 11. «Во мнѣ двоякая природа: тѣло сотворено изъ земли, потому и преклонно къ свойственной ей персти; а душа есть дыханіе Божіе и постоянно желаетъ лучшей участи пренебеснаго». Пѣс. таин. твор. VI, 20.

[4] De anima et resurr. p. 189. «Душа—невещественна, безтѣлесна, дѣйствуетъ по собственной природѣ, выказываетъ свои движенія чрезъ тѣлесные органы».

[5] De prophet. obscur. 2. n. 8 «Двойственно это животное; говорю о человѣкѣ, который состоитъ изъ двухъ естествъ, изъ души чувствующей и разумной и тѣла».

[6] De gen. ad. litt. XII, 33. «Сиѣло исповѣдую, что не только думаю но и твердо знаю,—душа—не тѣлесна».

[7] Ap. Maium coll. vet avct. VII, 1. 197.

[8] De orthod. fide 2, 12. «Не отличное что нибудь отъ себя самой имѣетъ она (душа) умъ; но это есть чистѣйшая часть ея: что глазъ въ тѣлѣ, то умъ въ душѣ, душа есть существо свободное, одаренное способностію хотѣть и дѣйствовать».

[9] Оглаш. IV, 12.

[10] Бес. 21. § 5.

[11] *Молешоттъ* Kreislauf Lebens, 1855. s. 392—425. *Фохтъ* въ физіологическихъ письмахъ, Спб. 1863. *Бюхнеръ* Stoff u Kraft, Berl. 1859.

Несомнѣнно, что процессы душевной жизни тѣсно связаны съ состояніемъ нервной системы и особенно съ нервами мозга.

Но а) быстрая ли совершается смѣна веществъ въ массѣ мозга или эта масса остается не легко измѣнчивою, самый сложный вещественный аппаратъ никогда не будетъ существомъ сознающимъ себя. Сознаніе такъ отлично отъ всякаго матеріальнаго бытія, что нельзя видѣть въ немъ продукта ни химическаго, ни механическаго процесса. Напрасно полагаютъ, что при процессѣ ощущенія нервы сознаютъ свои состоянія. Они также мало знаютъ о своихъ состояніяхъ, какъ телеграфъ о содержаніи передаваемой депеши. Единство сознанія никогда не можетъ быть произведено дѣятельностію мозговыхъ нервовъ, потому что они никакъ не могутъ избѣжать порознаго бытія (Auseinanderseyn) Не только тождество сознанія, но и тождество памяти не возможно для мозга, потому что весь тѣлесный организмъ нашъ непрестанно измѣняется. «Въ живыхъ тѣлахъ, говоритъ Кювье, ни одна частичка не остается на мѣстѣ; всѣ онѣ послѣдовательно входятъ и выходятъ; жизнь есть непрерывный вихрь, котораго направленіе, при всей его сложности, остается неудержимымъ, —частички индивидувально замѣняются однѣ другими постоянно». Какъ же тутъ быть тождеству сознанія и воспоминанія? Частички изчезаютъ и замѣняющія ихъ не могутъ помнить того, что знакомо было исчезнувшимъ.

б) Матерія не можетъ мыслить и мышленіе—не движеніе. Матерія дѣйствуетъ механически и во всякомъ состояніи сложна, а механическое никакъ не можетъ переходить въ свободно-духовное и количественное въ качественное. Надобно совершаться чуду, чтобы могло совершаться послѣднее. Мышленіе—не движеніе. Иначе не возможно мышленіе о многоразличномъ, такъ какъ единичное не можетъ въ одинъ

и тотъ же моментъ имѣть движенія разнообразныя и противоположныя. Иначе мышленіе о мышленіи также не возможно.—Тогда мышленіе о движеніи или получитъ одно направленіе съ движеніемъ и слѣд. не будетъ различаться отъ того, тогда какъ должно бы быть отличнымъ, — или получитъ другое направленіе и уже не будетъ мышленіемъ о мышленіи. Потому-то физіологъ Людвигъ, хотя и склонный къ матеріализму, говоритъ: «ни одинъ изъ органовъ не производитъ психическихъ отправленій такъ прямо и непосредственно, какъ напр. мускулъ движетъ кости» [12].

в) Если въ насъ есть свобода: то матеріализмъ—заблужденіе, по собственному его убѣжденію въ непроизвольности всякаго матетеріальнаго дѣйствія.—Между тѣмъ какъ бы ни хотѣлось кому избавиться отъ отвѣтственности за свои поступки, никакъ не избавляется отъ укоровъ внутреннихъ за худыя дѣла. Уступилъ ли кто движеніямъ похоти или гнѣва? Попробуйте убѣдить его не упрекать себя въ виновности; говорите ему, что поступокъ его—дѣйствіе темперамента, что не умно идти противъ природы. Да, такъ скажетъ онъ въ душѣ, а на душѣ скверно; отъ чего? Отъ того, что не перестаетъ и не перестанетъ признавать себя начальникомъ своихъ поступковъ, не поставитъ себя на ряду съ животнымъ.

г) Матеріализмъ обличаетъ самъ себя въ заблужденіи, когда обѣщая жизнь легкую, жизнь для однихъ удовольствій, является на дѣлѣ страдающимъ деспотизмомъ; а инымъ ему быть нельзя, потому что отвергая нравственныя основы порядка, онъ можетъ опираться только на силу и дѣйствуя только по эгоизму онъ возбуждаетъ противъ себя всѣхъ, чѣмъ

---

[12] Physiologie 1, 456. Тоже *Вагнеръ* Physiol. Worterb в 505. См. умныя замѣчанія въ труд. кіев. акад. 1860 г 111, 375—420.

мучитъ себя и другихъ. Молешоттъ не преминулъ бы поколотить служителя, если бы тотъ стянулъ у него часы и деньги, слѣдуя, по Молешотту, влеченію природы.

§ 122. *Происхожденіе человѣка а) по ученію св. писанія и церкви.*

Моисей такъ описываетъ происхожденіе человѣка: а) по окончаніи устроенія міра вещественнаго, въ слѣдствіе особеннаго совѣта, Богъ творитъ человѣка по образу своему. *И сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію... И сотворилъ Богъ человѣка по образу своему, по образу Божію сотворилъ его* (Быт. 1, 26. 27). б) Твореніе самаго тѣла совершается не такъ, какъ совершалось твореніе земныхъ созданій, не словомъ. Изъ персти земной Богъ образуетъ тѣлесный организмъ, въ который вдыхаетъ дыханіе жизни, душу (Быт. 2, 7). в) По волѣ Божіей Адамъ впалъ въ изступленіе и Богъ изъ ребра Адамова сотворилъ помощницу—жену (Быт. 2, 20—22).

Историческое значеніе сего повѣствованія видно изъ его простоты и подробности, изъ связи съ послѣдующею поколѣнною росписью, изъ духа цѣлой книги бытія и времени ея происхожденія.

При томъ въ другихъ мѣстахъ писанія повторяются всѣ главныя мысли повѣствованія Моисева о происхожденіи человѣка, также показывается, что а) человѣкъ созданъ Богомъ (Іов. 10, 8; 33, 4; Лук. 3, 8); б) что тѣло его образовано изъ земли (Іов. 10, 9; 33, 6; Еккл. 12, 7; Пс. 103, 29; 88, 48. 1 Кор. 15, 47. 45); в) что жена сотворена послѣ мужа, изъ ребра Адамова (1 Тим. 2, 13; 1 Кор. 11, 8; Мат. 19, 4; Мар. 10, 6. 7).

Въ церкви іудейской принимали повѣствованіе Моисея за точную исторію (Тов. 8, 6; Сир. 17, 1. 2. 5; Прем. 2, 23—25; 7, 1; 10, 1; 15, 8). Христіанская церковь точно также понимала слова Моисея о происхожденіи человѣка [13]. —«Кто вѣритъ въ Творца Бога, говорилъ св. *Іеронимъ:* былъ бы тотъ невѣрующимъ, если бы не признавалъ за истину то, что написано святыми Его, т. е. что Адамъ образованъ изъ земли, а Ева сотворена изъ его ребра» [14].

§ 123. *б) разума.*

Съ повѣствованіемъ Моисея о сотвореніи человѣка а) сходны преданія разныхъ народовъ, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ. У *индѣйцевъ* въ ведѣ говорится, что первый человѣкъ почувствовалъ неудовольствіе быть одному и самъ распался на двѣ половины, мужа и жену. У *китайцевъ* сохранилась мысль, что человѣкъ образованъ изъ земли, послѣ всѣхъ тварей. У *финикіянъ* Гаіонъ (Hava, Ева) и Протогонъ сотворены духомъ гласа Божія. По *зендавесту* первые мужъ и жена произошли изъ сотвореннаго Ормуздомъ Касомрла—женомужа [15].—По *исландской* эддѣ первые люди, эскръ и

[13] О твореніи человѣка предлагали ученіе согласное съ разсказомъ Моисея св. *Ѳеофилъ* (ad Avtol. 2, 18 28), *Ириней* (adv hær. 4, 37), *Василій в.* (бес. 22 на шестод.), *Тертулліанъ* (Cont. Marcion 4), *Амвросій* (de parad. 1, 10). Богословъ *Григорій* пишетъ: «Богъ изъ сотвореннаго вещества взявъ тѣло, а отъ Себя вложивъ жизнь, творитъ какъ бы нѣкоторый второй міръ, въ маломъ великій; поставляетъ на землѣ иного ангела, зрителя видимой природы, таинника твари созерцаемой умомъ» Слово 45. Твор. IV, 157. *Дамаскинъ:* «изъ видимаго и невидимаго естества Богъ своими руками сотворилъ человѣка по образу своему и по подобію; изъ земли образовалъ тѣло, а душу словесную и разумную сообщилъ человѣку своимъ дуновеніемъ». О пр. вѣрѣ кн. 2 гл 12

[14] Comm. in ep ad Philip.

[15] *Геррес* asiat. u nordisch. Mythen. s. 62. 90. 155. *Виндишманъ* Philosophie in Weltgesch s. 386 Слова Санхоніатона у Евсевія Præpar.

эмбла, образовались изъ дерева и Одинъ далъ имъ духъ. *Гренландцы* вѣрили, что первый человѣкъ каллакъ произошелъ изъ земли и изъ него образовалась жена.—Подобное видно у *грековъ* и *римлянъ* [16].—Даже у *американскихъ* народовъ сохранилось преданіе о сотвореніи человѣка изъ земли и образованіи жены изъ ребра перваго человѣка [17].

б) Всѣ памятники исторіи, которымъ прежде приписывали отдаленную древность, по изслѣдованіямъ оказываются далеко новѣе Моисеевой исторіи [18]. Въ недавнее время стали находить въ землѣ человѣческія кости съ костями животныхъ. и каменными орудіями и приписываютъ имъ до 30000 лѣтъ.

---

evang. lib. 1. c 10. По словамъ Діодора (bibl. 1, 1) и Лаэрція, *египтяне* вѣрили, что люди получили начало въ извѣстное время

[16] *Плетца* neue thevl. Zeitsschrift IV Iahrg. 2 Heft

[17] У дикарей *оренокскихъ* въ южной Америкѣ Паррукаминари сперва создалъ мужа и когда тотъ заснулъ, взялъ одно изъ его реберъ и образовалъ жену. (Nachrichten vom Lande Gviana, Spenge Hamb 1785). Тоже у *Карайбовъ* (De la Borde Reise zu d Karaiben Hurnb. 1782): Базельскій миссіонеръ изъ устъ верховнаго жреца Аррева на островахъ *товарищества* слышалъ такое преданіе· Богу Терроа, Творцу всѣческихъ, сотворившему человѣка изъ персти и назвавшему его *Тани*, пришла мысль, что человѣкъ будетъ жалкимъ созданіемъ, когда останется одинъ и потому рѣшился создать ему помощницу, сдѣлалъ отверстіе въ его боку и вынулъ кое-что, изъ чего образовалась жена, которая и представлена была къ Тани». (Basel· Missions—magazin 1822 s. 155). Тоже слышалъ Эллисъ на островѣ Тагетти, однимъ изъ острововъ товарищества, съ присовокупленіемъ того, что человѣкъ созданъ изъ красной земли, что на него наводимо было усыпленіе, во время коего взято было Ivi ребро и создана жена Ivi. (В. *Эллисъ* Polynesian Reseaгches, Lond 1830 vol 2, 38) Въ новой *Зеландіи* Николасъ нашелъ такую сагу «Номвиранга ранга (верховный Богъ), мовгирута (утвердивший страну крючомъ) сотворили человѣка и взяли жену изъ ребра и назвали ее *Гевахъ*. (Narrnt, of a voyage to neme Zeland. Lord. 1827).

[18] *Гіеръ* Les Livres saintes vainges, 1, 127—239. Библейская хронологія считаетъ міру до 6000 или 7000 лѣтъ —Отъ сотворенія міра до потопа по еврейскому тексту 1656 л по самарянскому 1307 л. по переводу 70—2242 г. Отъ потопа до призванія Авраамова по еврейск. тексту 369 л., по самарянскому 1017 л. по пер 70—1143 г.

Въ швейцарскихъ озерахъ открыты остатки хижинъ, построенныхъ на столбахъ, съ бронзовыми издѣліями и имъ приписываютъ до 10000 лѣтъ. Въ Швеціи на берегу моря нашли въ землѣ рыбачьи хижины и древность ихъ пропорціонально теперешнему возвышенію берега опредѣляютъ въ 12000 лѣтъ. Но аа) Относительно костей найденныхъ въ Литтихѣ доказано, что тамошній третичный слой взволнованъ былъ какимъ-то переворотомъ и слѣд. кости человѣческія попали туда случайно. Кременные топоры Юлій цезарь зналъ у кельтовъ. Если же ископанныя кости человѣческія, открытыя въ Гоксиѣ и признать за современныя съ костями допотопныхъ животныхъ: то и эта высшая древность, при всей ея сомнительности, остается не старше Моисеевой исторіи. бб) О швейцарскихъ платформахъ надобно сказать, что такія же постройки являются у ѳракійцевъ за 500 лѣтъ до р. Хр. а бронзовыя издѣлія еще позже того. вв) Наблюденіями надъ морскими берегами Швеціи и Италіи дознано, что эти берега то возвышаются, то понижаются, и слѣд. на ихъ возвышеніи нельзя основать никакого твердаго заключенія о жителяхъ [19].

в) Умствованіе Эпикура, что люди происходили изъ земли подобно растѣніямъ (αυτοχθονες, γηγενεις), хотѣли утвердить предположеніемъ, что земля сперва находилась въ состояніи утробы матерней. Но во время же Эпикура замѣчали, что при его мысли жизнь человѣческая безсмысленна

[19] Воскр чтен. 1863 г. стр 1214—1218. Легкомысліе *Шлейдена* въ статьѣ. «древность человѣческаго рода, Спб. 1863 г. изумительно, а безграматность переводчика—еще больше *Шлейденъ* пишетъ: «нашли въ цюрихскомъ озерѣ—остатки зданій, какія описаны Геродотомъ у ѳракійскаго племени, поселившагося на оз Праспи въ нынѣшней Румеліи, 520 г до р. Хр.». За тѣмъ заключеніе о швейцарскихъ платформахъ: «начинаются болѣе, чѣмъ за 10000 лѣтъ» стр 16 Если платформы по исторіи являются за 520 лѣтъ до р. Хр. то значитъ. до нашего времени, за 2380 лѣтъ.—Такъ—по исторіи Откуда явились 10000 лѣтъ, если не изъ легкой головы? Ср. *Циммермана* человѣкъ стр 25. 76—79.

какъ по началу, такъ по продолженію и концу. Положеніе, придуманное для подкрѣпленія Эпикуровой мудрости также не умно, столько же недостаточно для рѣшенія вопроса, сколько дико само по себѣ. Какъ ни нравится *Бюхнеру* мысль о самопроизвольномъ зарожденіи, новый матеріализмъ не рѣшается заявлять, что природа самопроизвольно производитъ человѣка и слона. Здравое размышленіе должно признать несомнѣннымъ, что человѣкъ созданъ во времени и слѣд. Богомъ, что тѣло его, какъ обращающееся въ землю, должно имѣть начало изъ земли, что духъ его безсмертный— происхожденія высшаго. Оно должно согласится, что происхожденіе жены отъ мужа естественно по единству природы ихъ. Вообще же такъ какъ все свящ. повѣствованіе о человѣкѣ проникнуто одною мыслію о происхожденіи человѣка отъ Бога: то и частныя черты, не исключая кажущихся случайными, должны быть признаны за необходимыя для цѣлаго, тѣмъ болѣе, что неумѣстная случайность ничѣмъ не можетъ быть доказана *. Разумъ долженъ признаться, что повѣствованіе Моисея какъ само по себѣ достойно исторіи высокой, такъ служитъ подтвержденіемъ другихъ высокихъ мыслей, напр. о назначеніи человѣка, о святости супружества и пр. и что оно, тогда какъ находитъ подтвержденіе себѣ въ преданіяхъ народовъ, превосходитъ народные саги и внутреннею и внѣшнею достовѣрностію исторіи.

---

*. Если Ева, говорятъ, создана изъ ребра Адамова: надобно положить, что или у Адама было лишнее ребро и онъ былъ страннымъ, или же остался онъ безъ одного ребра, чего однако не видно въ его потомкахъ— мужчинахъ. Но если у Адама было ребро лишнее, котораго могли не имѣть потомки: это не значитъ, что онъ былъ страннымъ,—онъ былъ нормаленъ для своего времени Если же не было лишняго ребра: не слѣдуетъ изъ того заключать, что потомки—мужчины непремѣнно должны были рождаться безъ ребра.

§ 124. *О происхожденіи рода человѣческаго: а) отвѣтъ св. писанія.*

Разсуждая о происхожденіи человѣка, естественно спрашиваютъ: одинъ ли Адамъ былъ родоначальникомъ всѣхъ людей или было нѣсколько Адамовъ?

Св. писаніе выставляетъ намъ одного и единственнаго родоначальника всѣхъ людей—Адама. Такъ видимъ по книгѣ Бытія, такъ и по другимъ боговдохновеннымъ книгамъ. По свидѣтельству бытописателя, прежде Адама «не было человѣка, для воздѣланія поля» (2, 5.) «и нарекъ человѣкъ женѣ своей имя: Евва, ибо сдѣлалась матерью всѣхъ живущихъ». Послѣднее было благодарностію Богу, обѣщавшему потомство (3, 19. 20). Жена Адама Нава — жизнь, жизнодательница, отъ того, что она матерь всѣхъ живущихъ, согласно съ волею Божіею. Описаніе творенія человѣка, помѣщенное во 2 гл. Бытія, есть только подробное описаніе того же дѣйствія, которое предложено въ 1 главѣ, а не описаніе творенія другаго человѣка [20]. Таково простое и естественное значеніе того и другаго описанія [21]. Иначе надлежало бы допустить и

---

[20] Ис. *Перерь* (Praeadamite 1655) писалъ, что извѣстіе Быт. 1, 27, относится къ родоначальнику языческихъ народовъ, явившемуся прежде Адама, а Быт 2, 7 говорится объ Адамѣ, родоначальникѣ іудеевъ

[21] Св *Василій*. «выше сказано только о томъ, что сотворилъ Богъ человѣка, но объ образѣ сотворенія умолчано. а здѣсь (2 гл.) показано и то, какъ сотворилъ. Ибо если бы сказано было просто. *сотвори*, то можно было бы думать, что сотворилъ такъ, какъ звѣрей или растѣнія. Потому, чтобы избѣжать тебѣ такого общенія съ животными, Слово передало, какимъ образомъ Богу угодно было сотворить тебя .. взялъ персть отъ земли и создалъ собственными руками» Слово объ устроеніи человѣка Сл. *Kanne* üb d Ursprung. d. Menschen. u. Volker nach d Mosaischen Geschichte, Nurnb 8_9.

двукратное твореніе неба, земли и растѣній, такъ какъ Моисей и объ этомъ повторяетъ повѣствованіе 2, 4. Иначе надлежало бы допустить, что Моисей (Быт. 5, 1. 2) выставляетъ еще третье происхожденіе людей, тогда какъ здѣсь очевидно краткое повтореніе перваго повѣствованія, но съ прибавленіемъ мысли весьма важной для рѣшенія нашего вопроса. «Вотъ родословіе Адама, со дня, въ который Богъ сотворилъ человѣка, Онъ создалъ его по подобію Божію. Мущину и женщину сотворилъ ихъ и благословилъ ихъ и нарекъ имъ имя: человѣкъ, въ день сотворенія ихъ». И за тѣмъ продолжается родословіе до Ноя, родоначальника людей послѣ потопныхъ.—Ясно, что Адамъ родоначальникъ всѣхъ людей, жившихъ до потопа, какъ Ной сталъ родоначальникомъ людей послѣ потопныхъ, или что тоже, родоначальникъ всѣхъ людей одинъ—Адамъ.—Точно также въ 1 кн. Паралипоменонъ въ гл. 1—8 читаемъ родословіе людей отъ того же Адама до Давида. Въ другихъ мѣстахъ писанія Адамъ называется первымъ человѣкомъ (1 Кор. 15, 47), человѣкомъ Божіимъ, въ томъ смыслѣ, что онъ есть тотъ, который сотворенъ непосредственно Богомъ (Лук. 3, 23. 28). Апостолъ Павелъ учитъ: «*отъ одной крови произведши всѣхъ человѣковъ, разселилъ онъ народы по всему лицу земли* (Дѣян. 17, 26). Весь родъ человѣческій—порожденіе одной четы и всѣ народы, въ какой бы странѣ земнаго шара они ни жили, потомки одного человѣка. Такова ясная и опредѣленная мысль апостола! Тотъ же апостолъ называетъ Адама виновникомъ смерти, господствующей въ цѣломъ родѣ человѣческомъ (Рим. 5, 12 и Кор. 15, 29) и тѣмъ даетъ видѣть одного родоначальника людей.

По книгѣ Бытія встрѣчаютъ сомнѣнія противъ мысли объ одномъ родоначальникѣ въ исторіи Каина. Каинъ, совершивъ

убійство брата, удаляется въ землю Наидъ, беретъ себѣ жену и населяетъ городъ (Быт. 4, 16. 17). Спрашиваютъ: гдѣ нашелъ онъ себѣ жену, если отецъ его—родоначальникъ общій? Кѣмъ населилъ городъ? Такъ какъ Каинъ убилъ Авеля около 129 года или по счету 70 около 229 г. (Быт. 4, 25; 5, 3): то въ такое долгое время у Адама конечно могли быть и дочери, о которыхъ при другомъ случаѣ упоминаетъ и самъ Моисей (Быт. 5, 4), могли быть и сыновья и внуки, особенно по силѣ дѣйственной воли Божіей: *раститеся и множитеся и наполняйте землю* (Быт. 1, 28). Потому на вопросъ: кого имѣлъ Каинъ въ супружествѣ? бл. Ѳеодоритъ отвѣчаетъ: «очевидно сестру,—въ тогдашнее время это еще не было преступленіемъ» [22], прибавимъ, потому, что дѣвственная природа была сильна и супружество родныхъ не могло имѣть нынѣшнихъ пагубныхъ послѣдствій. Послѣ того легко разрѣшается и второй вопросъ, вопросъ о населеніи города, тѣмъ болѣе, что не опредѣлено время, когда населенъ онъ потомками общаго родоначальника [23].

---

[22] На Быт. вопр. 42. также отвѣчали св. *Златоустъ* Hom. 20. in. Genes, св. *Епифаній* hœres 19 n 6. и бл. *Августинъ* de civit. Dei XV, 16.

[23] *Циммерманъ* (человѣкъ стр. 9, 10) читаетъ у Моисея объ эдемѣ: «вторая рѣка, называемая Геонъ, окружаетъ всю *землю черныхъ*». И затѣмъ говоритъ: «изъ указанія на всѣмъ извѣстную землю черныхъ можно было бы заключить, что въ тогдашнее время уже существовали не только люди вообще, но и различныя *человѣческія породы*» Такъ говоритъ книга, написанная для народа! Изумительное легкомысліе! а) Моисей вовсе не говоритъ о *землѣ черныхъ*, а поименовываетъ страну *Кушъ*. А подъ этимъ въ Библіи разумѣется и прибрежная страна персидскаго залива и Эѳіопія; б) когда—«тогда» существовали *человѣческія породы?* Ужели Циммерману пришла на умъ странная мысль о времени эдема? Если же думаетъ онъ о времени Моисея то не только можно, но и должно думать, что при Моисеѣ были человѣческія породы.

§ 125. *б) Отвѣтъ науки.*

Новѣйшая наука, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, охотно признаетъ единство происхожденія рода человѣческаго; а всѣ возраженія, какія выставлялись противъ этого единства, считаетъ плодомъ недостаточнаго знакомства съ предметомъ.

а) Психологическія изслѣдованія показываютъ, что душа по своимъ свойствамъ во всѣхъ племенахъ людскихъ одна и таже, съ одними и тѣми же стремленіями и способностями; такъ говорили и древніе учители церкви [24]. Слѣдуя Юму и энциклопедистамъ, писали, что «порода негрская несравненно ниже бѣлой въ отношеніи къ умственнымъ способностямъ;— если собственно человѣкъ состоитъ преимущественно въ духовныхъ способностяхъ, то неоспоримо, что съ этой точки зрѣнія негръ менѣе, нежели человѣкъ» [25]. Но аа) и пеласги, предки грековъ, были когда-то не выше дикихъ негровъ, также какъ и предки другихъ, извѣстныхъ нынѣ образованностію народовъ; бб) Даже соприкосновеніе магометанъ съ неграми Африки измѣнило послѣднихъ къ лучшему: извѣстны владѣнія Дарфуръ, Борну, Томбукту и др. Свободные негры Америки въ короткое время стали людьми образованными, извѣстны по произведеніямъ искусствъ и поэтическимъ тво-

---

[24] *Тертуллианъ* Vanus es, si huic lingvœ (latinœ) aut qrœcæ, qvœ propinqvœ inter se habentur, reputabis, ut neges naturæ universitatem. Non Latinis, nec Argivis solis, anima de colo cadit Omnium qentium unus homo, varium nomen, est una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus, propria cuiqventi loqvela, sed loqvelœ materia communis. Testim animæ § 6. *Лактанцій* Instit. div 5, 10 *Θеодоритъ* Graecar affect. cur. 5, t. 4, 835 836. De providentia or 7. t 4, 588 589

[25] *Вирей* Hist. du genve hum Brux. 1834 t. 2 39 t 1 p. 36

реніямъ [26]. «Ума у готтентотовъ нисколько не больше, чемъ у орангъ-утанга; у нихъ почти нѣтъ языка», писалъ Вирей [27]. Но другое говорятъ тѣ, которые входили въ близкія сношенія съ готтентотами. Они съ похвалою говорятъ о ихъ честности и видѣли между ними знающихъ языки голландскій и португальскій, или португальскій и англійскій. Религіозныя понятія ихъ не ниже другихъ дикихъ племенъ: они признаютъ верховнаго Бога, но подобно другимъ фетишамъ приносятъ жертву злому богу. Наконецъ о ихъ способности быть лучшими несомнѣнно говоритъ ихъ готовность принимать христіанство. А языкъ ихъ оказывается богатымъ для выраженія высшихъ христіанскихъ истинъ [28].

б) Физіологія, изучающая свойства человѣческаго тѣла, также говоритъ за единство происхожденія рода человѣческаго. Организмъ человѣческаго тѣла во всѣхъ племенахъ человѣчества—одинаковъ: ни одной лишней кости, ни лишняго позвонка или зуба не находятъ ни въ одномъ племени. Главныя отправленія жизни—время рожденія, возрастаніе, среднее продолженіе жизни, употребленіе пищи, вся животная экономія—одинаковы у негра и европейца. Человѣкъ каждаго племени свободно живетъ отъ полюса до экваторіальныхъ странъ, чего нѣтъ у животныхъ. Указываютъ на рѣзкое различіе людей по цвѣту кожи, который у европейца бѣлый, у негра—черный, на разность по устройству лицеваго угла, у однихъ доходящаго до 80 градусовъ, у другихъ

---

[26] *Грегуара* Traite sul la literature des Negros 1828. *Мальте-Брюна* Abrege de Geogr. 1842. p. 653—656 *Циммермана* человѣкъ стр. 13. 14. 44

[27] Hist natur de l' hom 2, 16, 17. 117.

[28] *Причардъ* Naturgesch. d. Mensch 13. 1, 222—229. *Циммермана* человѣкъ стр. 117—123. 132—145.

уменьшающаяся до 60 [29]. Но аа) различія въ цвѣтѣ кожи зависятъ главнымъ образомъ отъ различія въ климатахъ, увеличивающагося отъ горъ и моря. Одни и тѣже евреи, разсѣянные по всѣмъ странамъ свѣта, представляютъ на себѣ цвѣта отъ самаго бѣлаго, какой многіе изъ нихъ имѣютъ въ Россіи, Германіи и Англіи, до самаго оливковаго, какой отличаетъ ихъ въ Индостанѣ. Цыгане, вошедшіе изъ Индіи въ Европу около 755 г. по р. Хр., очень часто принимаютъ здѣсь европейскую бѣлизну, но вовсе не имѣютъ сходства съ темнооливковымъ цвѣтомъ индусовъ. Индусы гималайскаго хребта имѣютъ болѣе свѣтлый цвѣтъ тѣла, нежели обитатели Декана. Португальцы, переселившіеся въ Индію, даже не вступая въ родство съ жителями Индіи, спустя 300 лѣтъ стали черны какъ кафры; бб) строеніе черепа и видъ лица измѣняются съ различными степенями образованности. Лопари, финны, венгерцы одного и того же племени съ вогулами; но и у финновъ, довольно образованныхъ, европейскій очеркъ черепа и лица; еще болѣе красивы венгерцы. Якуты, турское племя, при кочевой жизни ничѣмъ не отличаются отъ монголовъ. Негры—іолофы, при высокой своей образованности отличаются европейскими чертами лица [30].

в) Пока сравненіе языковъ забавлялось однимъ созвучіемъ и внѣшнимъ сходствомъ словъ,—ученые 17 вѣка смѣло писали: «быть не можетъ, чтобъ такая многочисленность и такое различіе языковъ могли образоваться изъ языка одного человѣка». Но послѣ того, какъ для изученія средства язы-

---

[29] Лицевой уголъ составляется пресѣченіемъ двухъ линій, одной проведенной отъ отверстія уха до основанія ноздрей, другой отъ самой возвышенной части лба до болѣе выдающейся части верхней челюсти.

[30] *Гейзингера* Grundriss d. physischen u psychischen Anthropologie, 1829. *Шуберта* Andeutungen z. Geschichte d. Physiognomie d. Natur, Erlangen. 1826.

ковъ приняты въ основаніе грамматическія формы, оказалось, что кажущееся чрезвычайное разнообразіе языковъ сводится къ очень немногимъ начальнымъ, что между самыми начальными находятся черты сходства, которыя свидѣтельствуютъ о первоначальномъ ихъ единствѣ. «Сравнительное изученіе языковъ, говоритъ Гумбольдъ, показываетъ, какъ народныя племена, раздѣленныя большими пространствами, находятся въ сродствѣ между собою и происходятъ изъ одного общаго мѣстообитанія въ первопачальное время». По новымъ изслѣдованіямъ, къ семитической отрасли относятся не только арабскій, халдейскій, сирскій, финикійскій, карѳагенскій и мидійскій языки, но языки еѳіопскій, амгарскій, и варварійскіе языки сѣверной Африки. Въ индо-европейской отрасли оказались языки народовъ живущихъ отъ тропиковъ до полярнаго круга, въ томъ числѣ армянскій, осетинскій, грузинскій. Но и между этими двумя семействами языковъ, которыми говоритъ большая половина населенія земнаго шара, оказывается сродство не только въ духѣ ихъ грамматическихъ началъ, но и въ самыхъ первоначальныхъ корняхъ [31].

г) Разселеніе народовъ изъ средней Азіи, колыбели всѣхъ племенъ по библіи (Быт, 2, 8—15; 11, 2), по странамъ Азіи и Европы давно признавали естественнымъ и понятнымъ. Но Африку, Америку и Океанію считали отдѣльными мѣстами разселеній для различныхъ породъ человѣческихъ [32].

Населеніе Африки изъ средней Азіи въ географическомъ отношеніи не представляетъ затрудненія даже и по отношенію ко временамъ, когда искусство мореплаванія находилось

---

[31] Болѣе подробный обзоръ—въ приб. къ твор. отц. XII. 369—389.

[32] *Шлоссеръ* Gesch. altest. 13 1, 31. 33. *Бурмейстеръ* Gesch. d. Schöpfung s. 540 f.

въ младенчествѣ. Суэзскій перешеекъ и Бабъ-эль-мандебскій проливъ и въ среднія времена представляетъ обыкновенный путь вторженій племенъ изъ Азіи въ Африку. Какъ явились негры въ Африкѣ, столько несходные и по языку и по всему съ санскритомъ? Негрское племя живетъ не въ одной Африкѣ, но непрерывною цѣпью острововъ западной Океаніи приближается къ материку и остатки его доселѣ еще цѣлы въ самой Азіи. Подъ именемъ альфороусовъ и эндаменъ негры живутъ въ Борнео, Явѣ, Суматрѣ и на островахъ алдаманскихъ, и недавно исчезли на островахъ филиппинскихъ и каролинскихъ. Въ Индіи по сю сторону Ганга темноцвѣтныя племена скрываются въ горахъ; всѣ они отличаются толстыми губами, выдавшимися лицевыми костями и курчавыми волосами. Самое же вѣрное подтвержденіе мысли о начальномъ жительствѣ негрскаго племени въ Азіи находимъ въ библіи. Южная и сѣверозападная Аравія въ Азіи—мѣсто разселенія хуситовъ (Быт. 10, 7. Исх. 3, 2. Числ. 12, 5). Племена хуситовъ вытѣснены въ Африку конечно потомками Хеттуры и Агари (Быт. гл. 25).

Напрасно думали, что Америка, отдѣленная отъ Европы и Азіи морями, неизвѣстна была старому свѣту до Колумба и жители ея—неизвѣстнаго происхожденія. По свидѣтельствамъ Платона, Діодора, Плутарха, Іосифа Флавія, Плинія, Сенеки, Климента рим. [32] видно, что Америка извѣстна была древнимъ; ее посѣщали финикіяне, карѳагеняне, китайцы, скандинавы и по временамъ основывали свои колоніи. По новымъ изслѣдованіямъ, американцы весьма близки не только къ потомкамъ Авраама, но и Ноя; у нихъ сохранялась па-

[32] Платоновъ разговоръ Тимей и Критіасъ; Diodori lib. 3 c. 55. lib. V c. 19 20. Plutarch de facie in. orbe lunæ, Flavius de belle 11, c. 16. Seneca de Medea, Opera Patrum ed Cotelorii 1, 158 См христ. чтен 1839 г. I, 84—92.

мять о потопѣ и спасшемся отъ него семействѣ; у нихъ въ уваженіи обрѣзаніе и суббота [34]. Календарь американцевъ—календарь народовъ средней Азіи буддійскаго исповѣданія; у нихъ говорили, что то или другое случилось въ годъ кролика, тигра или собаки; брачные и похоронные обряды, домашніе обычаи, также сходны съ монгольскими. Такое сходство указываетъ и на путь, которымъ совершилось переселеніе изъ стараго въ новый свѣтъ: это—беринговъ проливъ и цѣпь курильскихъ и алеутскихъ острововъ. Тамъ и здѣсь и понынѣ чукчи каждый годъ переходятъ съ одного материка на другой, для торговли [35].

§ 126. *Происхожденіе души въ каждомъ человѣкѣ.*

На вопросъ о происхожденіи души въ каждомъ человѣкѣ въ церкви христіанской не одинаковый предлагали отвѣтъ:

1) Одни полагали, что души человѣческія существовали еще прежде сего міра. Это мнѣніе раздѣлялъ Оригенъ съ Филономъ и послѣдователями Платона [36], присовокупивъ къ нему мысль, что души посылаются въ тѣла за грѣхи преждевременной жизни [37]. Синезій и не многіе другіе [38] вѣрили въ предсуществованіе душъ, не раздѣляя съ Оригеномъ мнѣнія о преждевременномъ паденіи душъ.

---

[34] См. выше пр. 17.

[35] Мартоновъ взглядъ на американскаго человѣка (Циммермана стр. 51—53) оригиналенъ, но не согласенъ съ памятниками Америки.

[36] Plato Leg. 10, 7. Timœus 34 41. Phœh. 61. 73—75. Phileb. 34. Также мысль и въ 4 кн. Ездры 4, 41. у Эссеевъ (Флавій de bello Iud 2, 8 11), и особенно у *Филона:* de Somnus 5, 62—66. de migrat. Abrahœ 3. 314. de agricht. 3, 12. 50.

[37] De princ. 1. 7. § 3. 4. 8, § 4. Comm in Malth. t 15. § 35. in Iohan t. 2. p. 25. Сл Huetius origeniana lib. 2. c. 2.

2) *Св. Иларій* писалъ: «души каждый день появляются сокровенною и невѣдомою силою Божіею» [39]. Θеодоритъ [40], Кириллъ александрійскій [41], Іеронимъ [42] также думали, что души творятся Богомъ. Это мнѣніе принадлежало и Аристотелю [43].

3) «Мы утверждаемъ, писалъ *Тертулліанъ*, что обѣ субстанціи, и душа и тѣло, вмѣстѣ и зачинаются и совершенствуются» [44]. Такое мнѣніе о происхожденіи души раздѣляли съ Тертулліаномъ Григорій нисскій, Макарій вел., Анастасій пресвитеръ [45] и многіе другіе [46].

«Церковнымъ ученіемъ, писалъ Оригенъ, не довольно ясно опредѣлено, происходитъ ли душа изъ сѣмени, чтобы самый умъ или субстанція заключилась въ вещественномъ сѣмени, или же есть для нее другое начало рожденное или нерожденное, по крайней мѣрѣ, дана ли она совнѣ или

---

[38] *Синезій* Hymnas 1, 89. 3, 588. *Арновій* adv. gent. lib. 1. *Дидимъ* (Mai collect. evct. 7, 158), *Евагрій* (у Фотія cod. 119), *Іоаннъ* іерус.

[39] Tract in Psal 91. § 3. De Trinit 10, 20.

[40] Græcan. affect cur. disput 5. Disput Eran 1 Hist. Eccl. 5, 8

[41] Adv. Nestor. 1, 4. In Iohan 1, 9.

[42] Adv. Rufin lib. 3 Qvotidie Deus operatur animas et in corpora mittit nascentium. Ск. Epist. 38. ad Pammach.

[43] De gener lib. 2 c. 3

[44] De anima c. 19—21. 25—27 cont Ualentin c. 26

[45] *Григорій* нисск. De eo, quid sit ad imag. et similit. Dei t. 2. p 25. s adv Evnom orat. 2. p. 446 *Макарій* бес 30. § 1. *Анастасій* ap Band Monum. Eccl. qræ t 2. p. 54 cont Monophys or. 4. (ap Maium 7. 197) ηδε ψυχη δια της σπορας, ωσπερ δια τινος εμφυσηματος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἄρρητως μεταδιδοται.

[46] Іеронимъ Epist. ad Marcell 72 Оригену также извѣстно было, что нѣкоторые думаютъ etiam in semine corporali etiam ipsius substantia conmetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitus. In Cant Cant. lib 2 p. 58.

нѣтъ» [47]. Григорій назіанзенъ [48] и Августинъ [49] остались безразличными ко второму и третьему изъ помянутыхъ мнѣній.

Въ томъ нѣтъ сомнѣнія, что мнѣнія о предсуществованіи душъ нельзя принять даже за вѣроятное.

аа) Непонятно, какъ душа ничего не помнитъ изъ произшествій своей преждевременной жизни? Забыть цѣлую жизнь съ ея дѣйствіями—не естественно, а допускать здѣсь чуда нѣтъ никакой нужды. бб) Еще не понятнѣе, какъ душа будетъ каяться цѣлую жизнь въ грѣхахъ, которыхъ вовсе не помнитъ и не знаетъ. вв) Писаніе ясно учитъ, что грѣхъ взошелъ въ міръ человѣческій вмѣстѣ съ преступленіемъ Адамовымъ, а не прежде того. гг) Если вмѣстѣ съ мнѣніемъ о предвременномъ существованіи души не принимать Оригеновой мысли о паденіи души предвременномъ: то не понятно, какъ невинная душа, входя въ тѣло, становится испорченною, худою? Однимъ общеніемъ съ тѣломъ нельзя объяснить порчи душевной, замѣчаемой нынѣ. И за что невинная душа страдаетъ въ испорченномъ тѣлѣ? дд) Вообще же мнѣніе о предсуществованіи души не можетъ быть защищаемо ни однимъ изрѣченіемъ писанія, даже и такимъ, изъ котораго хотя бы по заключенію отдаленному можно было вывесть слѣдствіе въ его пользу. ее) Оно осуждаемо было въ церкви Григоріемъ наз. какъ «нелѣпое и не церковное» [50], Григоріемъ

---

[47] Le princ proleg. § 5. in Iohan. t 6 § 7.

[48] Carm. 13, 69. s.

[49] De anima ac eius orig. 1, 17. Mulier ex viro est, sive secundum totum, qvo constat humana natura (nihil enim horum tanquam centum affirmamus, sed qvid horum verum sit, adhuc qværimus), et vir per mulierem, sive ex parte tota hominis natura ducatur, qvæ per mulierem nascitur, sive sola caro, unde adhuc qvæstio est. cf c 16 lib. 4. c. 2. 4. 24. Contra Iulian. 4, 104. Epist. 190. ad Optatum. c 5

[50] Τὸ τοιοῦτο ὑπολαβεῖν λίαν ἄτοπον καὶ οὐκ ἐκκλησιαστικόν. Orat. 37. n. 15. p. 655. Тоже и еще примѣч Петръ алекс. «это ученіе принадлежитъ

нис. и Θеодоритомъ, какъ баснословное [51], Августиномъ— какъ еретическое [52]; торжественно же осуждено было на константинопольскомъ соборѣ 541 года [53].

Противъ мнѣнія о новомъ твореніи душъ, слѣдуя писанію, можемъ замѣтить, что оно аа) не можетъ быть примирено съ покоемъ Творца, закончившимъ всякое новое созданіе. бб) Имъ не объясняется, какъ переходитъ наслѣдственная порча Адама къ его потомкамъ. вв) При немъ вина наслѣдственнаго бѣдствія людей возлагается на Творца. гг) Непонятно также, какъ вочеловѣченіе Слова не будетъ только принятіемъ одного тѣла. дд) Наконецъ изрѣченія св. писанія, на которыя указываютъ въ подтвержденіе его, не заключаютъ въ себѣ мысли о твореніи душъ. Екклезіастъ говоритъ (12, 7.) не о происхожденіи души въ каждомъ человѣкѣ, но вообщее происхожденіи ея отъ Бога, какъ виновника всему существующему во времени Ап. Павелъ говоритъ (Евр. 1, 4), о существованіи избранныхъ въ вѣчномъ вѣдѣніи Божіемъ,— подобно какъ и Іеремія (1, 5.) говоритъ о своемъ предназначеніи къ званію пророка (Іов. 1, 21); Моисей (Быт. 25, 22). Евангеліе Лук. 1, 41 показываютъ только то, что душа жива бываетъ и во чревѣ матери [54].

языческой философіи, суетной и чуждой для тѣхъ, которые желаютъ жить благочестиво, во Христѣ». de anima fragm.

[51] Григорій De Opific. homin. cap. 28. Θеодоритъ fabulae heret. 5, c. 9

[52] Sermo 165. § 5. s. Пространно говорили противъ него *Кириллъ* алекс. in Iohan 1, 9. *Іеронимъ* Epist. 38. ad Pamm. de error. Iohan. Hieros. Вообще полемика противъ Оригена болѣе всего нападала на это мнѣніе. Photii bib cod. 117.

[53] Harduini Concil. t. 3 p. 283—286 Mansii conc. t 9 p. 396 s.

[54] Временемъ соединенія души съ тѣломъ полагали время образованія младенца во утробѣ и основывались единственно на греческ. переводѣ Исх. 21, 22. 23 (См. Августина in Exod. quæst 80 Кирилла александ Epit. 1 ad monach De adorat. Spir et virit sub. fin. Θеодоритъ in Exod quæst, 48), гдѣ Евр. eson переведено ἐξεικονισμένου изображенъ, тогда какъ это слово означаетъ: *зредъ* См. у Ефрема сир. объясненіе сего мѣста.

Мнѣнію о рожденіи душъ вмѣстѣ съ образованіемъ тѣлеснаго организма поставляютъ въ невыгоду то обстоятельство, что имъ по видимому оскорбляется духовность души [55]. Но а) если пребываніемъ души въ тѣлѣ во время жизни не оскорбляется духовность души: то столько же мало оскорбляется таже духовность образованіемъ души во чревѣ матери; б) мнѣніемъ о рожденіи души вмѣстѣ съ образованіемъ тѣлеснаго организма лучшимъ образомъ объясняется перехожденіе порчи Адамовой къ потомкамъ; в) оно подкрѣпляется сходствомъ дѣтей съ родителями даже по душевнымъ качествамъ; г) имъ подкрѣпляется мысль объ общемъ началѣ людей; д) въ пользу его говорятъ многія изрѣченія св. писанія. Первоначальное благословеніе Божіе о размноженіи людей (Быт. 1, 28) выражено тѣми же словами, какими выражено оно и о размноженіи всѣхъ животныхъ (Быт. 1, 22) Объ Адамѣ говорится, что онъ родилъ сына съ точнымъ подобіемъ своимъ (Быт. 5, 3.), подобно какъ самъ онъ сотворенъ съ точнымъ подобіемъ Божіимъ (1, 26). Спаситель говоритъ, что рожденное отъ плоти плоть есть, рожденное отъ духа духъ есть (Іоан. 3, 6). Подъ плотію Онъ разумѣетъ здѣсь всего человѣка, какимъ онъ раждается отъ подобнаго ему, съ чувственными наклонностями, безъ рѣшительнаго расположенія къ духовной жизни, которое дается, какъ говоритъ Спаситель, Духомъ Божіимъ; и слѣд. съ рожденіемъ человѣка раждается вмѣстѣ и душа. Ту же мысль видимъ въ другихъ мѣстахъ н. завѣта (Мат. 1, 1—16. Евр. 7, 5. 10), и особенно въ словахъ апостола: *сотворилъ есть отъ единыя крове весь родъ человѣчь* (Дѣян. 17, 26). Наконецъ е) такъ

---

[55] *Григорій двоесловъ* находилъ неразрѣшимымъ недоумѣніе: si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? (Epist, ad Secundum). Отвѣтъ—простъ: потому, что душа другаго свойства, чѣмъ тѣло

какъ при этомъ объясненіи происхожденія души въ человѣкѣ сила чадорожденія остается за волею Промыслителя и за первопачальнымъ благословеніемъ Божіимъ на чадорожденіе: то имъ оставляются въ своей силѣ изрѣченія писанія, гдѣ Богъ представляется виновникомъ нашей жизни или души (Іов. 12, 10. 10, 10. 11. Псал. 32, 4. 6. 15. Зах. 12, 1. Дѣян. 17, 25).

§ 127. *Изображеніе достоинствъ первосозданнаго въ наименованіи его образомъ Божіимъ.*

Св. писаніе показываетъ, что богатый благостію Творецъ излилъ обильные дары своей благости на первосозданнаго человѣка при его созданіи.

Моисей, представляя совѣтъ Божій о сотвореніи человѣка, пишетъ: *и рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію* (1, 26), или какъ точнѣе надобно переводить—*съ образомъ нашимъ, какъ подобіемъ нашимъ* т. е. чтобы онъ былъ съ возможною точностію подобенъ намъ [56]; *и да обладаетъ рыбами морскими и птицами*

[56] Bezalmenu не точно переводятъ secundum imaginem, *по образу нашему* Beth означаетъ здѣсь *съ* Числ. 20, 20. Исх. 7, 24. a kaf kidmothei обыкновенно означаетъ сравненіе и потому послѣднее слово у Моисея опредѣляетъ силу перваго, частію возвышая образъ до точнаго сходства съ первообразомъ—съ подлинникомъ, частію же, и именно сравненіемъ, ограничивая эту точность.—О различіи образа отъ подобія у Моисея богословъ—толкователь. *образъ* и *подобіе* Божіе не нужно изъяснять какъ двѣ *различныя* между собою вещи: поелику въ словѣ Божіемъ часто употребляется одно изъ сихъ именъ въ такой же силѣ, какъ и оба вмѣстѣ Быт 1, 26 27. 5, 1. 9, 6 Іак. 3, 9. Кол. 3, 10. *Записки на кни. бытія* стр. 34 Разсужденіе *Помяловскаго* объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ Спб 1843 содержитъ кое что дѣльное, но по мѣстамъ слабо. Другія сочиненія: *Штаке* primorum hominum imago divina, Hanau 1785. *Шоттъ* notio cognationis Dei hominumq libro Geneseos expressa, Ien. 813

небесными и пр. О самомъ твореніи человѣка пишетъ. *И сотворилъ Богъ человѣка по образу своему: по образу Божію сотворилъ его; мужа и жену сотворилъ ихъ* (1, 21) [57].— Это описаніе даетъ видѣть, что Моисей отпечатлѣніе въ человѣкѣ образа Божія признаетъ достоинствомъ человѣка. Что же такое образъ Божій въ человѣкѣ? Въ объясненіе сего у св. повѣствователя могутъ служить только слова: *да обладаетъ землею*, т. е. вслѣдствіе отпечатлѣнія образа Божія въ человѣкѣ — человѣкъ есть господинъ земли. Но одно ли обладаніе землею было принадлежностію образа Божія въ человѣкѣ, бытописатель творенія не говоритъ о томъ.

Въ двухъ мѣстахъ Моисей упоминаетъ еще, что человѣкъ созданъ по образу Божію (Быт. 5, 1; 9, 6); и только въ послѣднемъ мѣстѣ даетъ замѣтить, что сей образъ дѣлаетъ человѣка неприкосновеннымъ, самовластнымъ лицемъ и властителемъ земли (ст. 2. 9). Объясненіемъ тому, что разумѣлъ бытописатель подъ образомъ Божіимъ въ человѣкѣ могутъ служить слова его, гдѣ замѣчаетъ онъ, что Адамъ родилъ сына съ своимъ точнымъ образомъ (Быт. 5, 3). Здѣсь онъ не хочетъ сказать того, что Сиѳъ родился похожимъ на отца только по виду отца, или по устройству тѣла; онъ говоритъ о сходствѣ вообще Сиѳа съ Адамомъ, объ одинаковости природы ихъ; и внѣшній видъ предмета онъ обыкновенно называетъ другимъ словомъ temunh (Втор. 4, 15. 16). А это показываетъ, что въ ученіи Моисея образъ Божій въ человѣкѣ относится не къ одной какой либо части, а ко всей природѣ человѣка, въ какой только можетъ отпечатлѣться образъ Духа безконечнаго.

[57] LXX опустили въ переводѣ bezelmo *по образу своему* Въ переводахъ сирскомъ, арабскомъ, армянскомъ, вульгатѣ читаются онѣ. Легче понять опущеніе ихъ въ переводѣ, чѣмъ внесеніе ихъ въ текстъ.

Ап. Павелъ пишетъ христіанамъ: *отложити вамъ по первому житію ветхаго человѣка.... и облещися въ новаго, созданнаго по Богу въ правдѣ* (ἐνδικαιοσύνῃ) *и въ преподобіи истины* (ἐν ὁσιότητι τῆς ἀληθείας) (Еф. 4, 22. 24). При другомъ случаѣ писалъ: *не лжите другъ на друга, совлекшеся ветхаго человѣка съ дѣяньми его и облекшеся въ новаго, обновляемаго въ разумѣ* (εἰς ἐπίγνωσιν), *по образу создавшаго его* (Кол. 3, 9. 10). Эти два изрѣченія объясняютъ себя взаимно и объясняютъ значеніе образа Божія въ первосозданномъ. а) Въ томъ и другомъ случаѣ апостолъ различаетъ въ человѣкѣ два человѣка, ветхаго и новаго; б) слова его: *облещися въ новаго, созданнаго по Богу* (τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα), по самому граммат. составу, могутъ имѣть только тотъ смыслъ: облещись въ новаго человѣка, въ того, который созданъ былъ по образу Божію; членъ опредѣленный: τον, указываетъ на извѣстное созданіе человѣка по Богу; а слово κατα Θεον по значенію предлога κατα значитъ по примѣру Бога, соотвѣтственно Богу, иначе по образу Божію. Точно также въ другомъ изрѣченіи апостолъ называетъ новаго человѣка человѣкомъ возобновленнымъ до состоянія вѣдѣнія (εις επιγνωσιν), гѣмъ, который есть по образу создавшаго его, иначе, который находится въ томъ же богоподобіи, въ какомъ созданъ былъ человѣкъ Творцемъ. Какъ слово: ανακαινυμενον, указываетъ на возобновленіе того, что обветшало и можетъ ветшать (2 Коринѳ. 4, 6.), такъ слова: *по образу создавшаго*, соединяя въ новомъ человѣкѣ настоящее съ прошедшимъ, даютъ видѣть, что новому человѣку возвращается то, что было въ неполномъ видѣ у ветхаго, цѣлый образъ Божій. И слѣд. въ томъ и другомъ случаѣ апостолъ согласно съ Моисеемъ учитъ, что первый человѣкъ былъ съ образомъ Божіимъ. в) Апостолъ ясно опредѣляетъ и то, въ чемъ состоитъ

образъ Божій, отпечатлѣнный создавшимъ въ первородномъ. Онъ говоритъ, что человѣку, созданному по Богу принадлежитъ аа) правда δικαιοσυνη, или положеніе духа свободное отъ грѣха, чуждое противленія нравственно доброму; бб) ὁσιότης, что по общему значенію выражаетъ положительную сообразность съ закономъ, праведность.

Такимъ образомъ, сличая слова Моисея и апостола объ образѣ Божіемъ, какъ принадлежности первосозданнаго человѣка, находимъ, что а) образъ Божій въ человѣкѣ составлялъ высокое достоинство его; въ такомъ видѣ онъ изображается постоянно; б) образъ сей относится къ цѣлой духовной природѣ человѣка; в) слѣдствіемъ его было, что человѣкъ обладалъ землею, какъ владыка: но это не единственная была принадлежность его; г) образъ Божій выражался еще въ дѣйствительномъ совершенствѣ духовныхъ силъ перваго человѣка—въ правотѣ ихъ, доступной для созданія.

§ 128. *Другія библейскія изображенія качествъ первосозданнаго, именно: а) качествъ ума и сердца.*

Разсматривая другія черты, коими Моисей и другіе писатели описываютъ качества первосозданнаго человѣка, находимъ, что первосозданный и самъ въ себѣ,—по душѣ и по тѣлу, и въ отношеніи къ видимой природѣ былъ высокъ.

Состояніе первосозданнаго по уму откровеніе даетъ намъ видѣть изъ того, что а) Адамъ нарекъ имена животнымъ; б) могъ познать происхожденіе жены; в) могъ слышать гласъ Божій даже послѣ случившагося съ нимъ паденія.

Имена, данныя Адамомъ, разсматриваемыя только какъ пособіе для различеній предметовъ, должны быть признаны

за плодъ соображеній и знанія природы. Надлежало найти признаки въ томъ и другомъ предметѣ, по коимъ бы можно было отличать его отъ другихъ предметовъ; слѣд. надлежало разсмотрѣть видимую природу съ ея свойствами; далѣе надобно было найти названія, которыя бы соотвѣтствовали мыслямъ о томъ или другомъ предметѣ, и слѣд. опять нужны соображенія. Если же самъ Богъ поручилъ Адаму дать имена твореніямъ видимымъ и самъ одобрилъ наименованія, данныя Адамомъ: то назначеніе именъ животнымъ служитъ несомнѣннымъ свидѣтельствомъ о мудрости первосозданнаго. «Самъ Пиѳагоръ, пишетъ бл. Августинъ, сказалъ, что тотъ былъ самый умный человѣкъ, кто первый далъ имена вещамъ» [48]. Адамъ погруженъ былъ въ глубокое усыпленіе, когда совершалось созданіе жены: но лишь только увидѣлъ ее послѣ пробужденія, позналь ее происхожденіе, что она есть кость отъ костей его и плоть отъ плоти его (Быт. 2, 23). Какъ узналъ Адамъ о происхожденіи жены? Такъ какъ Моисей не говоритъ, что это было по вдохновенію: то остается принять, что Адамъ, при первомъ взглядѣ на жену понявъ одинаковость организма ея съ своимъ собственнымъ, отселѣ заключилъ о ея происхожденіи, тѣмъ болѣе, что живое сочувствіе къ помощницѣ утверждало его въ томъ же.

Адамъ и по паденіи могъ различать гласъ Бога, призывавшаго его; и конечно гласъ сей былъ узнанъ потому, что непадшій Адамъ еще болѣе могъ слушать подобный гласъ и знать Его.

Впрочемъ разумъ первосозданнаго былъ высокъ болѣе по возможности знать многое, чѣмъ по дѣйствительному знанію многаго. Для развитія ума его требовались время и занятія. Тому надлежало быть по свойству ума ограниченнаго. Св. писаніе не только нигдѣ не называетъ Адама совершеннымъ

[48] Opus imperf. lib. 5. c. 1.

мудрецомъ, но говоритъ, что змій хитростію обольстилъ умъ Еввы, т. е. какъ простый и неопытный (2 Кор. 11, 3).

«Адамъ же и жена его были оба наги и не стыдились» (Быт. 2, 25).—Стыдъ есть ощущеніе замѣчаемаго нами недостатка нашего въ совершенствѣ, особенно же замѣчаемой безпорядочности чувственной, какъ оскорбительной для духа. —Отселѣ тогда, какъ не было недостатковъ, первосозданные не стыдились одинъ другаго. Состояніе ихъ по чувству было состояніемъ мира и покоя въ отношеніи ко всякой непріятности, а въ отношеніи къ благамъ, которыми щедро надѣлены они были, было состояніемъ благодарной радости.

§ 129. *б) Качествѣ воли.*

Какъ твореніе Всесвятаго, человѣкъ первосозданный соединялъ съ вѣрнымъ самосознаніемъ и чувствомъ чистымъ не только чистоту души отъ грѣха, но и стремленіе ко всему святому. На это указываетъ и то, что только вслѣдствіе преступленія заповѣди открылись въ немъ неправильныя движенія воли (Быт. 3. 10. 11) Премудрый говоритъ: *обаче се сіе обрѣтохъ, яко сотвори Богъ человѣка праваго и сіи взыскаша помысловъ многихъ* (Еккл. 7, 10). Наименованіе праваго (iasar) приписывается самому Богу (Втор. 32, 4. Пс. 145, 8.), и людямъ святымъ (Числ. 23, 10. Пс. 7. 11), между тѣмъ объ испорченномъ человѣкѣ говорится: *не права душа его* (Авв. 2, 4). По такому употребленію слова—правый—видно, что воля первосозданнаго была не только свободна отъ недостатковъ, но уже стремилась къ святости и справедливости. Такое значеніе правоты первосозданнаго подтверждается у премудраго состояніемъ, въ какое Адамъ и Евва пришли, по его словамъ, сами, по злоупотребленію свободы. Суетливое и заботливое исканіе многаго показываетъ,

что предшествовавшее тому противоположное состояніе было стремленіемъ къ единому вѣчному. Апостолъ, кромѣ того, что принадлежностію образа Божія въ человѣкѣ признавалъ сообразность стремленій воли съ закономъ (ὁσιοτης) (Еф. 4, 23), называлъ Адама образомъ новаго Адама—Христа (Рим. 5, 14), и Христа—послѣднимъ Адамомъ (1 Кор. 15, 45), чѣмъ ясно даетъ видѣть, что первый Адамъ былъ также невиненъ и чистъ душею, какъ невиненъ и чистъ вторый Адамъ —Христосъ.

Только по особеннымъ видамъ могутъ настаивать на ту мысль, что правота первосозданныхъ была не состояніемъ природы ихъ, а особеннымъ даромъ благодати [59]. Св. писаніе ни однимъ словомъ, ни однимъ намекомъ не подтверждаетъ послѣдняго мнѣнія о первосозданныхъ; да и оно же вело бы къ пелагіанскимъ мыслямъ о потерявшемъ образъ Божій [60].—Равно несправедливо представляли иные благоустроенное состояніе воли въ Адамѣ состояніемъ полной добродѣтели *. Это было состояніе невинности, добродѣтель же надлежало пріобрѣтать упражненіемъ воли въ добрѣ. Таковою могла быть лучшая воля ограниченная, по свойству ограниченности. Испытаніе, какому подвергнутъ былъ первосозданный, показываетъ тоже самое. Ап. называетъ Адама, душевнымъ, земнымъ и противополагаетъ ему духовнаго человѣка, который долженъ

---

[59] Такъ настойчиво учатъ объ образѣ Божіемъ многіе изъ папистовъ, именно съ тѣмъ, чтобы потомъ смѣло говорить: похоть плоти—болѣзнь, а не грѣхъ, благодатный человѣкъ свободенъ отъ опасности быть осужденнымъ. *Перроне* Prælect cheol. V, 125—129).

[60] Подробно у *Прокоповича* theol. lib. IV, cap. III, § 41—47.

* Такъ апологія авгебург. испов. гл. 1. чл. 2. Но поздніе лютеране давно уже называютъ это ошибкою.—Hilgers Symbol. Theologie s. 66—68 Bonn. 1841.

образоваться изъ душевнаго: не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное (1 Кор. 15. 45—48).

§ 130. в) Состояніе тѣла—и отношеніе перваго человѣка къ видимой природѣ.

По тѣлесному составу первосозданный былъ свободенъ отъ болѣзней и безсмертенъ. Разстройство могло проникнуть въ тѣлесный его организмъ только вмѣстѣ съ грѣхомъ.— *Въ онь же аще день снѣсте отъ него, смертію умрете:* таково было опредѣленіе Божіе; слѣд. если бы не вкусили плода запрещеннаго, не умерли бы (Быт. 2, 16). *Земля еси и въ землю отыдеши* (Быт. 3, 3), такъ опредѣлено за содѣланное преступленіе (Быт. 3, 15. 16). Апостолъ говоритъ, что смерть отъ человѣка (1 Кор. 15, 21), смерть грѣхомъ вниде въ міръ (Рим. 5, 12). Равно утомленіе, болѣзни назначены человѣку въ наказаніе за преступленіе заповѣди, и слѣд. имъ не подлежало тѣло невиннаго человѣка. Тѣло первосозданнаго не имѣло также нужды въ одѣяніи (Быт. 2, 25), и хотя имѣло нужду въ пищѣ (Быт. 1, 29) и, какъ взятое отъ земли, должно было испытать перемѣну при переходѣ на небо: но это измѣненіе, при крѣпости духа, не могло быть болѣзненнымъ; апостолъ называетъ невиннаго Адама земнымъ и не усвояетъ ему тѣла духовнаго (1 Кор. 15, 46. 47). *Жало смерти грѣхъ есть, сила же грѣха законъ*, говоритъ онъ же (1 Кор. 15, 56). Это значитъ, что причина, почему смерть дѣйствуетъ ядовито, болѣзненно и разрушительно въ тѣлесномъ организмѣ, состоитъ въ грѣхѣ, а безъ грѣха организмъ потерпѣлъ бы только легкое измѣненіе, точно такъ, какъ положительный законъ увеличиваетъ силу грѣха надъ нами, удвоиваетъ мученія совѣсти [61].

[61] *Шлейермахеръ* (Christ Glaub. 11. § 79) приводитъ послѣднія слова апостола въ доказательство того, что «смерть сама по себѣ была прежде

Отношеніе первосозданнаго человѣка къ природѣ видимой выражено въ самомъ опредѣленіи Божіемъ, произнесенномъ при созданіи человѣка (Быт. 1, 28). «*Обладайте ею* (землею), *владычествуйте надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными и надъ всякимъ животнымъ пресмыкающемся по землѣ*, сказалъ Богъ. Отношеніе первосозданнаго къ природѣ въ видѣ отношенія царя къ подчиненной области показано откровеніемъ и въ томъ опытѣ, когда съ разстройствомъ духовной природы въ человѣкѣ произошло разстройство и въ видимой природѣ, тварь покорилась суетѣ по дѣйствію человѣка и воздыхаетъ о избавленіи (Рим. 8, 19—22).

§ *131. Ученіе церкви о свойствахъ первосозданнаго.*

Сказаніе Слова Божія о состояніи первосозданнаго безпрекословно принимаемо было въ церкви Божіей, какъ несомнѣнная исторія.

Такъ было въ церкви іудейской. Въ кн. премудрости Соломоновой говорится, что смерть не отъ Бога, что человѣкъ сотворенъ былъ безсмертнымъ (Прем. 1, 13.), и во образъ Божій (2, 23. 24). Сынъ Сираховъ проповѣдуетъ о первосозданномъ: *облече его крѣпостію своею, и по образу своему сотвори его, и положи страхъ его на всякой плоти, еже властвовати звѣрми; художествомъ разума исполни, да имя святыни Его восхвалятъ* (17, 3—8).

Отцы христ. церкви обращали особенное вниманіе на то, что такое образъ Божій въ человѣкѣ [62]. Указывая въ немъ

грѣха». Но слова о законѣ—противъ такого объясненія Прежде грѣха было естественное измѣненіе организма, какъ прежде положительнаго закона былъ законъ естественный; но смерти не могло быть прежде грѣха, по словамъ самаго апостола. См ниже § 137. пр. 27.

[62] Обширное изслѣдованіе in theol. Qvartalschrift 1830 s. 190. 403. Lehze v. goltl. Ebenbilde in Menschen.

вообще преимущество человѣка предъ прочими земными тварями, общимъ мнѣніемъ полагали, что сей образъ должно искать не въ тѣлѣ, а въ душѣ [63]. Къ принадлежностямъ образа Божія, какъ совокупности совершенствъ первосозданнаго, относили они какъ высшія духовныя силы или то, что по выраженію бл. *Августина*, «понимаетъ истину, различаетъ правду отъ неправды, можетъ разумѣть и хвалить Творца своего» [64], равно и совершенства духовныхъ силъ [65]. «Пое-

---

[63] Только тѣ, которые имѣли дѣло съ гностиками—дуалистами, переносили образъ Божій и на организмъ тѣлесный. Таковы *Іустинъ* (De resurr. ap. Grabe Specil 2, 187), *Иринеи*, (adv. hær. 5, 6), *Тертуллианъ* (de resurr. carn. § 6. de baptis. n. 5). Но этимъ они говорили только, что весь человѣкъ есть совершенное созданіе Божіе, преимущество человѣка—образъ Божій—поставляли они собственно въ умѣ и свободѣ. (Иринеи adv. hær. 4, 4. § 3. Тертулліанъ adv. Marcion. 2, 56 Іустинъ Apol. 1. c 28. 43. 44. Diab. cum Tryph. c. 68. 88. 93). Тѣлесный организмъ лучшаго созданія Божія въ ихъ понятіи есть только отпечатокъ совершеннаго духовнаго организма (Августинъ de genesi cont. Manich. 1, 17) Иначе св. *Іустинъ* строго порицалъ тѣхъ, которые думали, что «отецъ вселенной, вѣчный Богъ, имѣетъ руки, ноги, персты и тѣло» (Dial c Tryph. c. 114) Не таковы были *аѳіане* не умѣвшіе представить себѣ Бога иначе, какъ въ образѣ человѣка съ членами тѣлесными. (Епифаній hæres 70. § 2. 5. Ancorat n. 55). Совсѣмъ рѣшительностію отвергали такое понятіе объ образѣ Божіемъ послѣ Климента александ. (Strom. 5, 147. 6, 14) и Оригена (De princ. 4, 37. in Genes Hom. 1. n. 13. Hom. 13. n. 4) всѣ другіе отцы, особенно же *Кириллъ* алекс. въ особомъ сочиненіи противъ антропоморфитовъ, бл. *Августинъ* (Trinit. 12, 12 in Psal 32. Enarr. 3), *Григорій* нисскій (in verba: faciam. nominem p. 145. 150) Бѣднымъ аѳіанамъ совсѣмъ точностію слѣдуетъ *русскіе раскольники*, которые полагаютъ, «яко бы Богъ былъ человѣкообразенъ, имый главу и браду и очи и устнѣ.—И потому акибы по своему образу созда человѣка имуща главу и браду». (Розыскъ св. Димитрія ч. 2. гл. 18).

[64] Tractat. 8. in epist. Iohan.

[65] О томъ и другомъ св. *Климентъ* рим. (1 Посл. Кор § 33), *Климентъ* александр (Strom 2, 22), *Оригенъ* (c. Cels. 4, 29 6, 65), *Меѳодій* (ap. Phot. cod. 237), *Титъ* бостскій (adv. Manich lib. 2), *Василій в.* (in Psal. 48. § 8), *Амвросій* (de dignit. cond. hum. § 2, 3. in Psal. 118. de bono mortis § 5), *Ефремъ* сиринъ (De virtut et passion. t. 3 p. 433.),

лику Богъ благъ, говорилъ св. *Осія* кордовскій на вселенскомъ соборѣ: то Онъ сообщилъ разумному началу человѣка оное: *по образу и по подобію*, какъ то благость, искренность, святость, чистоту, незлобіе, привѣтливость, блаженство и тому подобное» [66]. Вмѣстѣ съ тѣмъ они не представляли первосозданнаго съ самою высшею премудростію и святостію. «Пусть услышатъ отъ насъ (еретики), писалъ *Климентъ* алек., что вполнѣ совершеннымъ не былъ онъ при сотвореніи, но былъ способенъ къ принятію всего добраго; ибо добродѣтель и способность къ совершенію ея—не одно и тоже; насъ же Онъ хочетъ спасать нами самими» [67]. Въ семъ-то смыслѣ учители церкви отличали образъ Божій въ человѣкѣ отъ подобія; т. е. сознавая, что съ одной стороны духовныя силы не могутъ быть недѣятельными, бытіе ихъ соединяется съ ихъ жизнію, а совершенныя силы не могутъ имѣть несовершенной дѣятельности, съ другой же полное раскрытіе тѣхъ же силъ въ ограниченномъ духѣ требуетъ времени и упражненія, отцы говорили, что подобіе Божіе въ первомъ человѣ-

---

правосл испов. от. 23 Св *Кириллъ* іерусалимскій. «знай, что ты имѣешь душу свободную, твореніе Божіе прекрасное. сотворенное по образу Создателя. твореніе живое, разумное». Огласит. 4 п. 18. Огласит. 14. п. 10.

[66] In actis concilii Niceni 1. lib. 2. c 16. *Григорій двоеслов*: «образъ и подобіе Божіе состоитъ въ ненависти къ злу и въ совершенной любви къ добру». Lib. 2 in Req. c. 2.

[67] Strom 4, 25. 6, 12. Cohort. 2, св. *Ѳеофилъ* къ Автолику (2, 25); «Адамъ былъ еще νήπιος не возрастный, а посему не могъ имѣть мудрости полной» Св. *Ириней*: «созданный и устроенный Богомъ человѣкъ содѣлывался по образу и подобію несозданнаго Бога,—тогда какъ самъ преуспѣвалъ мало по малу и восходилъ къ совершенству —Надлежало, чтобы человѣкъ прежде всего получилъ бытіе, получивши возсталъ, возставая мужалъ, мужая укрѣплялся, укрѣпляясь усовершался». Cont. hœr. IV. c. 38. n. 3. p 285. Противное только Кириллъ алекс in Iohan 1. 90. Неточно выражается и правосл испов. (отв. 23).

кѣ—раскрытіе силъ—было только въ его началѣ [68]. Наприм. Григорій нисскій пишетъ: «одно (образъ) далъ, другое (подобіе) оставилъ начатымъ, чтобы ты, усовершая себя, становился достойнымъ полученія награды и возмездія Бога» [69]. Такъ какъ образъ Божій собственно не въ тѣлѣ, а въ душѣ: то въ слѣдствіе того отцы церкви поставляли безсмертіе первосозданнаго въ зависимости отъ его свободы. Св. *Θеофилъ* антіох. писалъ: «ни смертнымъ не былъ первый человѣкъ, ни безсмертнымъ; если бы Богъ сотворилъ его безсмертнымъ: то сдѣлалъ бы его богомъ; а если бы смертнымъ, то былъ бы виновникомъ смерти; Онъ сдѣлалъ его способнымъ къ тому и другому съ тѣмъ, чтобы человѣкъ соблюденіемъ заповѣди Божіей достигалъ безсмертія» [70]. Бл. *Августинъ* говорилъ, что состояніе первосозданнаго не заключало въ себѣ (non posse mori) невозможности умереть, но (posse non mori) возможность не умереть [71]. Въ томъ же видѣ представляли состояніе Адама *Ефремъ* сиринъ [72] и другіе [73], т. е. какъ состояніе свободы

[68]. Климентъ алекс.: «нѣкоторые понимаютъ это такъ, что оное: *по образу*, человѣкъ получилъ тотчасъ послѣ бытія, а *по подобію* имѣлъ принять послѣ, по усовершенствованіи». Strom. 2 p 499. Это различеніе образа и подобія видимъ у *Иринея* (adv. hœr. 4, 38. 5, 16), у *Оригена* (de princ. 3, 6), у *Василія* в. (Hexaem, Hom. 6), у *Іеронима* (in cap. 28. Sezech), у *Исидора* пелус. ep. lih. 3. 95. p 294. Бл. *Августинъ*: «тотъ духъ называется сотвореннымъ по образу и подобію Божію, въ которомъ есть познаніе истины и любовь къ добродѣтели. Ибо образъ—въ познаніи, а подобіе—въ любви; образъ отъ того, что разуменъ, подобіе отъ того, что духовенъ». De Spiritu et anima c 10. *Дамаскинъ*: «по образу означаетъ разумность и свободу, а по подобію—возможное подобіе добротѣтели (τήν τῆς ἀρετῆς κατὰ το δύνατον, ομοιωσιν) Ort. fid 2, 12.

[69] Hom. in verba. faciamus homin. p. 143. II *Іеремія* въ отвѣтъ лютеранамъ (Aeta Wittemb. p 366).

[70] Ad. Avtol. 2, 27.

[71] In genes ad litt. 6, 25. n. 36. De civit Dei 13, 23.

[72] In Genes cap. 2. t. 1. p. 38

[73] *Меѳодій*. δεδημιῶργῆτω γᾶρ καὶ ἀυτός ἔξω τῆς φθοράν

отъ необходимости умереть [74]. Златоустый учитель, какъ и нѣкоторые другіе [75], слѣдствіемъ образа Божія въ человѣкѣ признавалъ и господство первосозданнаго надъ тварію [76].

§ 132, *Отзывы разума.*

По понятію о всеблагомъ и премудромъ Творцѣ, разумъ за справедливое долженъ признать, что человѣкъ былъ созданъ съ крѣпкими силами ума и воли, и что состояніе, въ какомъ теперь находится человѣкъ, не то, въ какомъ онъ могъ находиться. Но такъ какъ состояніе первосозданнаго есть событіе историческое: то для пріобрѣтенія точнаго свѣдѣнія о первоначальномъ положеніи человѣка разумъ долженъ обратиться къ одной вѣрной исторіи. Отселѣ необходимо, что коль скоро разумъ дозволитъ себѣ составлять понятія о первосозданномъ, не слѣдуя исторіи, истина или будетъ потеряна или искажена. Между тѣмъ у всѣхъ народовъ, сохранилось вѣрованіе въ золотой вѣкъ, давно прожитый. Оно сохранилось отъ того, что признаваемо было за преданіе о дѣйствительномъ событіи и не могло быть чѣмъ либо другимъ, напр. плодомъ гаданій ума,—не могло быть потому, что на-

---

Sympos dec. virg, Orat. 3 Тоже *Василій* в in Psal 15, 5 Hom quod Deus non est avctor mali § 9.

[74] Не надобно считать несогласными съ сею мыслію тѣхъ изъ древнихъ учителей, которые говорили, что Адамъ былъ безсмертенъ, каковы напр св *Іустинъ* (Dialog. c. Tryph. § 124), *Ириней* (adv. hœres. 3, 20. § 1 2. 5, 3. § 1), *Кириллъ* алекс. (Hom pasch. 15) Ибо это означало у нихъ только то, что Адамъ, дѣятельно усовершаясь въ любви къ Богу и усвоя себѣ такимъ образомъ жизнь Божію, могъ наконецъ достигнуть до полнаго наслажденія жизнію, до невозможности умереть; почему тѣже учители выражались о семъ состояніи, что оно назначено было какъ даръ благодати.

[75] *Исидоръ* пелус. с. 3 ер. 95 *Θеодоритъ* in Gen. quest 20. *Августинъ* de calah rud. c 17 20

[76] In Genes Hom. 8. t 2. p 65. Hom 9. p. 135.

ходимъ его у народовъ, различныхъ по религіи, гражданскому устройству, у народовъ, раздѣленныхъ между собою пространствами времени и мѣста. Такъ въ китайской книгѣ (king) читаютъ такое изображеніе золотаго вѣка: «во время перваго неба чистое удовольствіе и миръ вездѣ царствовали; не было ни труда, ни наказаній, ни болѣзней, ни преступленій; все на землѣ повиновалось воли человѣка». Одинъ перипатетикъ говорилъ: «тѣ древніе и близкіе къ богамъ люди были съ самою лучшею природою и вели жизнь блаженную; потому-то и называется ихъ время золотымъ вѣкомъ» [77].

Въ V вѣкѣ христіанскомъ *Пелагій* училъ, что первый человѣкъ также подлежалъ закону тлѣнія и разрушенія, какъ подлежимъ мы теперь. Въ XVI вѣкѣ *соцініане*, въ XVIII *Руссо* съ энциклопедистами старались увѣрить себя и другихъ, что первые люди были вовсемъ подобны своимъ потомкамъ, что ихъ состояніе было состояніемъ дикаря, по душѣ и по тѣлу. Тѣ же соцініане и энциклопедисты считали

---

[77] См. перипатетика *Дикеарха* приводимыя Порфиріемъ (De abstinent. arim. p 295. Traiecti ad Rhenum 1765) и Варрономъ (De re rustica). Въ *индійской* религіи учатъ о вѣкѣ блаженства, когда человѣкъ наслаждался плодами божественнаго древа (*Шварцъ* Handbuch d Christ. Religion. 2. Bund. s. 6. *Дерезера* Pentateuch. 1 b. s. 22). Преданіе *индѣйцевъ* говоритъ о садѣ съ древомъ безсмертія. (*Генке* Museum 1805. 2. b. 600). Преданіе *персовъ* о золотомъ вѣкѣ сохранилъ *Плутархъ* въ озиридѣ и изидѣ; подробнѣе же оно изображено въ зендавестѣ. (*Клейкера* zeud—Auesta 2. s. 115). Преданіе *грековъ* о золотомъ вѣкѣ у *Гезіода* Εργ. ver 109—208. Theogon. ver. 521. s.), у *Платона* Timœus p. 332. (ed Bipont T. 9), Symposion. p. 291. (T. 10) у *Діодора* сицил. (1, 3. 2, 38). *Виргилій* (Geogr. 1. 125 s. Aesceid 8, 314. s. Eclod 4), *Лукрецій* (de ver nut 2 332). *Овидій* (Matamorph. 1, 89—150), *Аратъ* (Phenom. 100—134), *Тибуллъ* (1 3. v. 35. s.), *Сенека* (Hipp. v. 524. Med. 330), и кромѣ того нѣкоторые памятники (Spangem. de usu numistat. T. 1), передали народную вѣру *римлянъ* въ золотой вѣкъ. См. *Лактанція* instit. div. 2, 11. *Евсевія* prœpar Evang. lib. 1. c. 8. lib. 12. c 11. 13.

невозможнымъ, чтобы тѣло стихійное могло не разрушиться. Но эти сужденія о первомъ человѣкѣ, не сообразны съ понятіемъ о Творцѣ, Котораго дѣла несовершенными быть не могутъ; оно основано на наблюденіи надъ человѣкомъ, каковъ онъ теперь и слѣд. на основаніи ненадежномъ для постройки. Напротивъ ничему не противорѣчитъ представлять состояніе первозданныхъ въ такомъ видѣ, что какъ по душѣ получили они все отъ Творца для того, чтобы восходить отъ совершенства къ совершенству, такъ тѣлесный организмъ ихъ былъ свѣжій и сильный, безъ опасеній разстройства и могъ преобразоваться до состоянія еще болѣе совершеннаго.

§ 133. *Дѣйствія промышленія Божія о первосозданныхъ до ихъ паденія,—по св. писанію.*

Исторія первосозданныхъ—не явленіе личности преходящей; она—въ связи съ участію человѣчества; откровенное ученіе о порчѣ и виновности человѣческой природы важно само по себѣ, важно и по отношенію къ спасенію людей. Потому требуется самое полное вниманіе къ исторіи первосозданныхъ.

Внимательному размышленію предлежатъ: 1) дѣйствія промышленія Божія о первосозданныхъ до ихъ паденія; 2) паденіе ихъ и отношеніе къ нимъ Промыслителя; 3) порча природы человѣческой, какъ слѣдствіе паденія Адамова, и виновность порчи.

Св. писаніе, непоказывая, какъ долго первосозданный оставался въ томъ положеніи, въ какомъ созданъ онъ, даетъ однакожъ видѣть, что онъ успѣлъ пользоваться промысли-

тельною любовію Божіею, заботившеюся о его благоустроеніи [1].

По словамъ Моисея, Адамъ по паденіи слышитъ гласъ Бога, ходившаго въ раю. Это даетъ видѣть, что общеніе божества съ Адамомъ невиннымъ было дѣломъ обыкновеннымъ. Благій являясь невиннымъ озарялъ умъ ихъ свѣтомъ знаній, открывалъ волю свою и исполнялъ сердце тихими радостями. — Св. писаніе показываетъ слѣдующія явленія промыслительной любви Божіей для первосозданнаго:

а) «И взялъ Іегова Богъ и поставилъ его (Адама) въ саду едемскомъ, чтобы онъ воздѣлывалъ его и хранилъ его» (Быт. 2, 15). — Адамъ и по состоянію богосозданной природы своей наслаждался покоемъ блаженнымъ и могъ употреблять силы свои на занятія полезныя для него. Но промыслительная любовь Божія назначаетъ еще аа) для пребыванія человѣку садъ едемскій — мѣсто, какъ описываетъ его Моисей, обиловавшее плодами пріятными на видъ и хорошими въ пищу. «Жизнь райская доставляла человѣку полное наслажденіе, сообщая и удовольствіе отъ созерцанія красотъ и пріятность отъ вкушенія плодовъ» [2]. бб) Промыслитель повелѣ-

---

[1] Время пребыванія первосозданныхъ въ раю нѣкоторые продолжаютъ до 33 лѣтъ, по числу лѣтъ Мессіи Іисуса; другіе до шестидесяти, двѣнадцати дней или часовъ. Дѣйствія, какія совершены были въ раю, собраніе животныхъ и назначеніе имъ именъ (Быт. 2, 19), храненіе рая (2, 15), требовали для себя не совсѣмъ короткаго времени.

[2] Златоустъ бесѣд. 14 на быт. § 4. Таковымъ же представляется рай и по значенію слова Edem, такъ какъ это слово означаетъ сладость ἡδονην и отселѣ страну обильную удовольствіями Историческое значеніе извѣстія о пребываніи въ раю видно уже и изъ того, что указывается географическая мѣстность рая, между четырьмя рѣками. двѣ изъ нихъ — Тигръ и Евфратъ понынѣ извѣстны, о двухъ другихъ мнѣнія разнятся; — см. *Прокоповича* Theol. lib IV cap. 4 § 51—58 *Розенмиллера* Altenthumskunde 1. 1. 172—214. Lpz. 1823. Св. *Дамаскинъ* основательно разсуждаетъ о раѣ: «рай нѣкоторые представляли чувственнымъ, а другіе духовнымъ. Мнѣ кажется, что какъ

ваетъ воздѣлывать садъ едемскій съ тѣмъ, чтобы первосозданный, упражняя свои силы тѣлесныя, раскрывалъ въ себѣ испытаніемъ вещей силы разума, укрѣпляясь въ смиренномъ чувствѣ происхожденія своего изъ земли, и служилъ бы Богу трудами рукъ своихъ. вв) Богъ опредѣляетъ человѣку хранить садъ, конечно сколько отъ злоупотребленія, какое могъ сдѣлать изъ лучшаго дара Божія самъ человѣкъ, столько отъ навѣтовъ того духа, который готовъ былъ сдѣлаться губителемъ человѣка.

б) По описанію Моисея, Богъ приводилъ къ Адаму животныхъ *видѣти, что наречетъ* (Быт. 2, 19). Это дѣйствіе Божіе совершилось, безъ сомнѣнія, не для Бога, а для Адама; Богъ заставлялъ наставляемаго упражнять силы и усовершать ихъ трудомъ, а вмѣстѣ утверждалъ его въ правахъ господства надъ неразумною тварію. Нарекать имя, на языкѣ св. писанія, означаетъ объявлять себя властителемъ чего либо (Ис. 40, 26; 4 Цар. 23, 34; 24, 17). «И у людей, говоритъ св. Златоустъ, есть обычай полагать знакъ своей власти въ томъ, что они, купивъ себѣ рабовъ, перемѣняютъ имъ имена. Такъ и Богъ заставляетъ Адама, какъ владыку, дать имена всѣмъ безсловеснымъ» [3].

в) Особеннымъ опытомъ промышленія Божія о человѣкѣ служило *древо жизни* и *древо познанія добра и зла*.

человѣкъ созданъ былъ чувственнымъ и вмѣстѣ духовнымъ, такъ и священный храмъ его былъ и чувственнымъ и духовнымъ.—Тѣломъ человѣкъ водворялся въ священной и прекрасной странѣ, а душею жилъ несравненно въ высшемъ и прекраснѣйшемъ мѣстѣ, гдѣ имѣлъ своимъ домомъ и свѣтлымъ одѣяніемъ Бога».—О прав. вѣрѣ, кн 2, гл. 11 *Златоустъ* замѣчалъ. «для того и записалъ блаж. Моисей самое имя мѣста (рая), чтобы охотники до суесловія не могли въ обольщеніе простодушныхъ говорить, что рай находится не на землѣ, а на небѣ и распространять подобныя басни».—На Быт. бес. 13. 6. 3.

[3] *Златоустъ* на Быт. бес 14. § 9.

Древо жизни, по значенію названія, такое древо, плоды котораго сообщаютъ вкушающему жизнь. И по употребленію, дерево, котораго листья, плоды, кора, служатъ лѣкарствомъ противъ болѣзней, называется деревомъ жизни (Прит. 15, 4; 11, 30). Сообразно съ тѣмъ несомнѣнно, что плоды райскаго древа жизни благотворнымъ дѣйствіемъ на тѣлесный организмъ возстановляли здоровье въ тѣлѣ, ослабляемое лѣтами по закону стихійной жизни и поддерживали способность жить во вѣкъ. Такое свойство его указано самимъ бытописателемъ (Быт. 3, 22). Съ другой стороны древо жизни служило таинственнымъ средствомъ общенія всецѣлой жизни человѣческой съ жизнію безпредѣльною: такимъ представляется древо жизни въ новозавѣтномъ откровеніи (Ап. 2, 7; 22, 2. 14. [4].

«*Плодовъ познанія добра и зла не ѣшь; ибо въ день, въ который ты вкусишь ихъ, смертію умрешь*» (Быт. 2, 17). Такъ аа) сказано послѣ того, какъ дано благословеніе вкушать плоды всѣхъ деревъ и сверхъ того плоды древа жизни. бб) Слова: «въ день, въ который ты вкусишь», означали тоже, что: если вкусишь; таково значеніе ихъ по употребленію (Быт. 2, 4. 3, 5. Исх. 10, 28. Числ. 7, 84. 3 Цар. 2, 37. 42); въ такомъ же видѣ предстявляла угрозу Божію и Евва (Быт. 3, 3);—слѣдовательно слова угрозы указывали на такую опасность, которой подвергнуться или не подвергнуться состояло въ волѣ человѣка.—вв) Слова: *смертію умрешь*, по свойству св. языка, выражали несомнѣнность событія. Древо познанія добра и зла и по естеству своему, какъ противополагаемое древу жизни, могло заключать въ

[4] Богословъ *Григорій*: «если бы мы пребыли тѣмъ, чѣмъ были и сохранили заповѣдь: то стали бы тѣмъ, чѣмъ не были и пришли бы къ древу жизни отъ древа познанія. Чѣмъ же стали бы мы? безсмертными и близкими къ Богу». Слово на нед новую Твор. IV, 144.

себѣ вредную силу; но особенно по назначенію своему—какъ орудіе испытанія—показывало человѣку, что въ послушаніи заключается для человѣка блаженное познаніе добра, а въ преслушаніи—бѣдственное ощущеніе зла. Послѣднее значеніе этого древа опредѣляется значеніемъ подобныхъ выраженій.—По опыту *мужъ болѣзней*—испытавшій болѣзни (Ис. 53, 3); по событіямъ—колодезь, при которомъ Агарь видѣла ангела—утѣшителя, названъ колодеземъ *живаго и видящаго* (Быт. 26, 20), а мѣсто, гдѣ за жадность къ мясу люди наказаны были смертію,—*гробы похотѣнія* (Числ. 11, 4) [5]. гг) Такъ какъ и запрещеніе и угроза. были выражены ясно, то онѣ не могли не быть понятыми для первосозданныхъ. И первосозданные разумѣли значеніе ихъ. Это видимъ изъ словъ Еввы.

Таковы наставленія св. писанія о жизни первосозданныхъ, хранимой Промыслителемъ! [6].

§ *134. По соображеніямъ разума.*

Разумъ, съ какой стороны ни сталъ бы смотрѣть на отношенія Промыслителя къ первосозданнымъ, находитъ во всемъ утѣшеніе и свѣтъ.

А) Первосозданный а), какъ созданный съ крѣпкими силами, способенъ былъ принимать непосредственныя настав-

---

[5] *Θеодоритъ* (Qvæst. in Genes 26) справедливо ставитъ на одной доскѣ древо жизни съ древомъ познанія, при опредѣленіи значенія ихъ. Но какъ опустилъ онъ изъ вниманія новозавѣтное значеніе древа жизни, такъ не все сказалъ и о древѣ познанія.—И полемика *Прокоповича* (Dogmat. lib. V. cap. 6) противъ вредной силы древа познанія—напрасна.

[6] Пытливость человѣческая не довольствовалась тѣмъ, а спрашивала еще о домашней жизни, о гражданскомъ бытѣ, о состояніи господъ и рабовъ вѣка невинности людей. Такъ *Буддей* Theol dogm. p 554. s. Но это пытливость—безплодная!

ленія Божіи, и по свойству отпечатлѣннаго въ немъ образа Божія назначенный къ близкому общенію съ божествомъ, онъ высшею своею жизнію могъ жить только для Бога.

б) Съ другой стороны онъ имѣлъ нужду въ заповѣди опредѣленной. Онъ былъ не зрѣлъ по уму; воля его не была утверждена въ добрѣ опытами; свобода его, какъ свобода ограниченная, не исключала возможности творить злое; надлежало укрѣпить ее подвигомъ и дать ей направленіе постоянное. Надобно было аа) опредѣлить предметъ дѣятельности. Законъ естественный, какой начертанъ былъ въ душѣ первосозданнаго, не опредѣлялъ собою всѣхъ частныхъ случаевъ жизни и если могъ опредѣлять при приложеніи къ опыту, то при незрѣлости ума и нетвердости воли не избавлялъ отъ ошибокъ. И вотъ для избавленія отъ всѣхъ затрудненій доставленъ случай, гдѣ можно было прилагать требованія закона. «Богъ далъ, говоритъ св. *Богословъ*, человѣку законъ, какъ предметъ для его свободной воли; закономъ же была заповѣдь, какими растѣніями ему пользоваться и какаго не касаться» [7]. бб) Надобно было возбудить волю къ подвигамъ самоотверженія. Законъ естественный, по самой близости своей къ природѣ, не представлялъ случаевъ къ трудамъ, а слѣд. къ самопожертвованію и за тѣмъ къ высшему совершенству; нужна была частная заповѣдь, для совершенствованія человѣка.—«Нужно было, говоритъ св. *Дамаскинъ*, чтобы человѣкъ (такъ какъ мужъ не искушенный и не испытанный малоцѣненъ) напередъ подвергся испытанію и усовершался бы въ добрѣ опытомъ, посредствомъ сохраненія заповѣди, чтобы такимъ образомъ въ награду за добродѣтель получилъ безсмертіе. Поставленный на срединѣ между Богомъ и веществомъ, онъ былъ въ такомъ состояніи, что если бы

[7] Слово о Богоявл. III, 243.

сохранилъ заповѣдь, то отрѣшась отъ связей съ міромъ и соединясь съ Богомъ онъ утвердился бы непоколебимо въ добрѣ»[8]. вв) Нужно было предостеречь не твердую волю отъ соблазновъ чувственныхъ и особенно отъ нападеній на духовную сторону. И нельзя не признаться, что легче было человѣку побѣдить видимое искушеніе, нежели то, которое было бы обращено на одну духовную сторону.

Б) Заповѣдь данная первому человѣку была частная, не важная? Да, мнимые философы не рѣдко дозволяютъ себѣ подсмѣиватся надъ несчастнымъ яблокомъ, которое стало яблокомъ погибели. Но это не болѣе, какъ неразумная игра ума надъ предметомъ важнымъ.—Когда Богъ повелѣваетъ: все важно. Въ данной малой заповѣди заключался весь законъ нравственный. «Въ законѣ данномъ Адаму, говоритъ *Тертулліанъ*, находимъ завитыми всѣ заповѣди, какія въ послѣдствіи раскрыты чрезъ Моисея, каковы: возлюбиши Господа Бога твоего» и потомъ подробно объясняетъ справедливую мысль свою [9].

В) Богъ—Промыслитель является для перваго человѣка мудрымъ законодателемъ и благимъ попечителемъ.

а) Самая мысль о верховномъ Промыслителѣ заключаетъ въ себѣ нужду откровенія положительнаго и повиновенія откровенію. Богъ даетъ заповѣдь положительную, чтобы съ первыхъ дней научить человѣка самому нужному, покорности своему Творцу, которая, какъ говоритъ блажен. Августинъ, «въ людяхъ и во всякой разумной твари есть начало и верхъ всего благочестія» [10].

---

[8] Правосл испов. гл. 30. Таже мысль у *Златоуста* in Genes hom. XVI § 6.

[9] Adv. Iudæos cap. 2.

[10] In Psal. 72.

б) Благій даетъ заповѣдь легкую, вполнѣ удобную для не твердой воли человѣка, но вмѣстѣ такую, которой исполненіе укрѣпляло въ добрѣ и вело къ совершенству.

в) Благій и мудрый указываетъ человѣку на опасность, которой могъ подвергнуться человѣкъ по самоволію и укрѣпляетъ волю его въ борьбѣ съ зломъ побужденіемъ сильнымъ, обѣщая за временный легкій подвигъ вѣчную свободу отъ смерти.

г) Самъ даетъ человѣку опредѣленную заповѣдь для упражненія и укрѣпленія въ добрѣ и такимъ образомъ самъ является первымъ воспитателемъ его.

Не идеально ли—высокое это отношеніе Промыслителя къ человѣку? Философъ Платонъ угадывалъ это отношеніе и писалъ: «первые человѣки пасомы и охраняемы были самимъ Богомъ, подобно какъ нынѣ низшія животныя пасутся животнымъ Богоподобнымъ человѣкомъ» [11].

Почти всѣ черты промыслительной любви Божіей къ первосозданному, какіе представляетъ Моисей, сохранились въ преданіи народовъ. Персамъ извѣстенъ былъ *парадизъ* и они полагали его между Араксомъ и каспійскимъ моремъ.— Въ религіяхъ китайской, ламайской, индѣйской кромѣ того извѣстно древо жизни [12].

Такъ повѣствованіе Моисея близко къ разумѣнію общему.

---

[11] In Politico, t. 2. p. 271. Сл. Cratylus t. 1. p 397. 398.

[12] Свидѣтельства приведены въ ученіи о твореніи въ прим 77. Сл. Knapp scripta varii argumenti, prolus. 1.

§ 135. *Дѣйствія Промыслителя по паденіи человѣка: а) самое паденіе съ его слѣдствіями въ первосозданномъ аа) по описанію Моисея.*

Верховный Промыслитель хранилъ первосозданнаго съ любовію: но самъ человѣкъ не сохранилъ себя, палъ.

Бытописатель Моисей такъ описываетъ паденіе первыхъ людей.

Хитрый змій обольщаетъ жену, возбуждая въ ней недовѣріе къ заповѣди (3, 1.) и потомъ гордость (ст. 5). Такъ какъ мысль дѣйствуетъ на волю: то недовѣріе и мечта гордости расположили къ преступленію, а красота плода обѣщавшая пріятный вкусъ, рѣшила побѣду надъ волею и она нарушила заповѣдь (ст 6). Жена своими убѣжденіями склоняетъ мужа слѣдовать ея примѣру и оба ѣдятъ запрещенный плодъ (ст. 6. 17).

Слѣдствіемъ преступленія было печальное разстройство духовной природы. *Тогда у нихъ обоихъ отверзлись очи и они увидѣли, что наги и сшили себѣ смоковныя листья и сдѣлали себѣ препоясанія* (6, 3. 7). «Отверзлись очи», по употребленію выраженія (Быт. 21, 19), означаетъ то, что неожиданно увидали то, чего прежде не замѣчали, увидали наготу. Странно видѣть въ этомъ отверзтіи очей пріятное умноженіе познанія [13], когда сознаніе первосозданныхъ и судъ Божій говорятъ совсѣмъ противное о томъ. Первосозданные явно встревожены новымъ своимъ состояніемъ, какъ не нормальнымъ. Они не стыдились наготы своей до грѣха

[13] Какъ однако думаетъ *Бретчнейдеръ* (Dogmat. 2, 53) въ слѣдъ за *Шлейермахеромъ* и *Маргейнекке*. Пусть послѣдніе увлеклись философіею Гегеля. Къ чему Бретчнейдеръ повторяетъ слова ихъ? Онъ—не Гегеліянецъ. Это значитъ не имѣть твердости мысли.

(Быт. 2, 25), отъ того что были чисты; теперь же, вкусивъ запрещенный плодъ, почувствовали безпорядочное движеніе въ тѣлѣ и ощутили срамъ свой. *И услышали гласъ Іеговы Бога, ходящаго въ саду во время прохлады дня; и скрылся Адамъ и жена его отъ лица Іеговы Бога между деревьями сада* (3, 8). Падшіе на столько еще сохранили крѣпость въ духовной природѣ своей, что ощущали близость великаго Бога: но величіе Бога производитъ въ нихъ одинъ страхъ и они хотятъ скрыться отъ Господа. Скрываются отъ Вездѣсущаго? Какое потемнѣніе смысла! Такъ за порчею сердца послѣдовало замѣшательство въ мысли. Они высказываютъ Богу страхъ, но не исповѣдь. Богъ самъ вызываетъ къ раскаянію: но они уклоняются отъ искренняго раскаянія, извиняютъ преступленіе—мужъ женою, жена—зміемъ, едва не укоряя самаго Творца,—обнаруживаютъ противленіе воли добру.—*Адамъ сказалъ: жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ плодъ съ этого дерева и я ѣлъ... Жена сказала: змій обольстилъ меня и я ѣла* (Б. 3, 12. 13).

Изъ внутренняго свойства повѣствованія видно, что оно заключаетъ въ себѣ буквально—историческій смыслъ. Оно въ тѣсной связи стоитъ съ частями цѣлой книги исторической; ни въ изложеніи, ни въ содержаніи его нѣтъ ни одной черты, которая не была бы прилична исторіи и обличала бы въ произведеніе піитическое или философское, тѣмъ болѣе, что принадлежитъ оно глубокой древности. Если въ этомъ повѣствованіи змій говоритъ и судитъ, если дѣйствуетъ онъ, какъ существо нравственно-злое и наказаніе, возвѣщенное ему, не пало въ полной силѣ на змія обыкновеннаго: то это даетъ видѣть, что въ зміѣ дѣйствовалъ духъ злобы и еще болѣе убѣждаетъ насъ въ историческомъ значеніи повѣствованія. Тогда это даетъ видѣть, что Моисей описываетъ происшествіе точно такъ, какъ оно происходило для глазъ чувст-

венныхъ и нимало не позволяетъ себѣ уклоняться отъ разсказа къ сужденіямъ, тогда какъ свойства первосозданнаго сами по себѣ даютъ видѣть, что паденіе ихъ объяснимо только дѣйствіями сторонняго хитраго искусителя [14].

§ 136. *бб) По описанію другихъ св. писателей.*

Повѣствованіе Моисея о паденіи Адама повторяется другими св. писателями, какъ вѣрная исторія. Экклезіастъ пишетъ о первыхъ людяхъ: *сотвори Богъ человѣка праваго, тіи же взыскаша помысловъ многихъ* (7, 10). По словамъ апостола Павла, искуситель хитростію своею испортилъ простоту души въ Еввѣ (2 Кор. 11, 3), и что онъ не могъ приступить съ обольщеніями прямо къ мужу какъ болѣе крѣпкому, а прельстилъ болѣе слабую жену (1 Тим. 2, 14). Духоносные учители прямо указываютъ въ искусителѣ діавола. Такъ говоритъ тотъ же апостолъ Павелъ, называя діавола властителемъ смерти (Евр. 2, 14). Апостолъ Іоаннъ называетъ діавола зміемъ древнимъ (Апок. 12, 9; 13, 15; 20, 2), и пишетъ: *творяй грѣхъ отъ діавола есть, яко исперва* (ἀπ ἀρχῆς) *діаволъ согрѣшаетъ* (1 Іоан. 3, 8). Это значитъ: согрѣшающій живетъ подъ вліяніемъ діавола, потому что діаволъ съ самаго начала человѣческой исторіи творитъ грѣхъ въ сношеніяхъ съ человѣкомъ. Самъ Спаситель говоритъ о діаволѣ: *онъ человѣкоубійца бѣ искони* (ἀπ ἀρχῆς)... *Егда глаголетъ лжу, отъ своихъ глаголетъ* (Іоан. 8, 44). И словомъ *искони* ἀπ ἀρχῆς отъ начала и словомъ *бѣ*, а не

---

[14] *Рейнгардъ* (Dogmat. s. 271), указавъ на эти основанія для историческаго значенія разсказа Моисеева, прибавлялъ: «если принимать за аллегорію, то все будетъ не твердо».—И точно раціоналисты послѣдующаго времени такъ разбились въ толкованіи повѣствованія о паденіи, что иные наконецъ не знаютъ, на какую ногу ступить.

есть, ясно дается видѣть, что говорится о начальной печальной исторіи человѣка, а не о продолжающейся дѣятельности діавола [15]; въ той исторіи виновникъ погибели людей былъ діаволъ, скрытно дѣйствовавшій чрезъ змія; онъ-то говорилъ Еввѣ ложъ и ложью обманулъ людей;—онъ лгалъ, потому что любитъ лгать [16].

§ 137. вв) *По ученію церкви.*

Повѣствованіе Моисея о паденіи Адама церковь всегда принимала за исторію. Въ церкви іудейской сынъ Сираховъ училъ: *отъ жены начало грѣха и тою умираемъ вси* (25, 25). Писатель книги премудрости пишетъ, что первосозданный палъ и зависгію діавола взошла въ міръ смерть (2, 24). И другіе древніе іудейскіе учители выставляли начальникомъ зла діавола Саммаэля, склонившаго Евву ко грѣху [17].—Оригенъ [18], и Климентъ алекс. [19] объясняли повѣствованіе Моисея о паденіи Адама аллегорически, давая ему значеніе только душевнаго дѣйствія: но это было частное мнѣніе, происходившее изъ увлеченія Филоновою герменивтикою. Еще болѣе произвола дозволяли себѣ *манихеи* и нѣкоторые гностики: они говорили, будто преступленіе состояло въ пользова-

---

[15] Какъ напротивъ объясняетъ *Бречнейдеръ* Dogmat. 1, 692 Grundl. d. evang. Pietismus s. 15.

[16] *Землеръ*, родоначальникъ нѣмецк. раціоналистовъ, указалъ на слова Спасителя, говоритъ. «здѣсь прибавленъ діаволъ, чего нѣтъ въ томъ повѣствованіи (Моисея): но неопредѣлено, была ли это исторія, или же символическая картина событія»? (Instit doctr. christ. p. 369. Halœ 1774). Какъ не опредѣлено, когда названъ по имени главный дѣятель исторіи и повторено, какъ онъ дѣйствовалъ? Землеръ противорѣчитъ тутъ собственному своему началу герменевтики—объяснять писаніе, какъ говоритъ буква.

[17] См у *Эйзенмегера* Entdektes Indenthum s 822.

[18] Cont Celsum 4, 38 у Епифанія Hœr 47. § 47.

[19] Strom; V. 582. сл. Филона de allegor. 9. 100.

ніи супружествомъ, будто запрещеннымъ волею Божіею. Но это—плодъ несправедливой любимой мысли отважной на извращеніе ясной воли Божіей [20].—*Офиты* учили, что человѣкъ, подкрѣпленный совѣтомъ мудрости, явившейся въ видѣ змія (οφιομορφος), преступилъ заповѣдь и такимъ образомъ достигъ познанія истиннаго Бога [21]. Таже мысль съ увлеченіемъ развиваема была *Гегелемъ* и *Шлейермахеромъ:* но къ чести ли ума ихъ? Никому изъ свѣтлыхъ умовъ учителей церкви не приходило на мысль признавать грѣхъ за совершенство человѣка. Св. *Ириней* съ негодованіемъ передаетъ ученіе Офитовъ и говоритъ: «діяволъ, будучи отпадшимъ духомъ, то только и можетъ, что совершилъ въ началѣ, т. е. возмущать и увлекать умъ человѣка къ преступленію заповѣдей Божіихъ и мало по малу омрачать сердце его» [22]. Св. Іустинъ [23], Тертулліанъ *, Василій в. ** Григорій богос. [24], Златоустъ [25], объясняли въ историческомъ видѣ повѣствованіе о паденіи, какъ о печальномъ событіи.—Общественное ученіе церкви объ этомъ предметѣ можно видѣть между прочимъ въ церковной службѣ на сыропустную недѣлю.

---

[20] Августинъ de morib Manich c. 19. Климентъ алек. Strom. III, 12. 13.

[21] Иринеи adv. hœr. 1, 30. § 7. Оригенъ cont Cels. VI, 24. Епифаній hœr. 37, Θеодоритъ h. s. 1, 14.

[22] Adv. hœr. V, 24. 23.

[23] Dial. cum Tryph. § 124.

* Adv. Marcion. 2, 25. De patientia § 5.

** Слово: Богъ не есть виновникъ зла.

[24] «По зависти діавола и по обольщенію жены, которому она подверглась какъ слабѣйшая и которое совершила какъ искусная въ убѣжденіи—человѣкъ забылъ данную ему заповѣдь и побѣжденъ горькимъ вкушеніемъ». Слово на пасху. Твор. IV, 160

[25] Бес. 16 на Быт. § 5. «Слѣдующіе писанію должны знать, что слова (искусителя) суть слова діавола, возбужденнаго къ такому обману завистію; а этимъ животнымъ воспользовался онъ только какъ орудіемъ». Тоже Бес. 17. § 3—5.

§ 138. г) По свидѣтельствамъ въ преданіяхъ народовъ.

Сколько ученіе писанія и церкви о паденіи Адамовомъ само по себѣ согласно съ чистыми понятіями о человѣкѣ, столько же оправдывается оно для разума какъ событіе историческое. Миѳологіи древнихъ и особенно восточныхъ народовъ повторяютъ по частямъ повѣствованіе Моисея о паденіи первыхъ людей. *Индѣйская* миѳологія говоритъ о змѣѣ, который излилъ свой ядъ на всю землю, о первыхъ людяхъ, покрывающихся листами по изгнаніи изъ блаженнаго жилища; и таже миѳологія указываетъ въ этомъ змѣѣ злаго духа [26]. —У *китайцевъ* сохранилось преданіе о обольщеніи первыхъ людей зміемъ и также объ изгнаніи ихъ изъ рая; а древнее присловіе ихъ, также какъ и книга Шукингъ, не велятъ вѣрить женѣ, потому что жена—корень зла [27]. У *персовъ* Ариманъ внушаетъ первымъ людямъ несправедливыя мысли о Творцѣ міра; по наущенію злаго духа люди вкушаютъ сладкій, но вредный, плодъ, или по другому сказанію, плодъ запрещенный, и становятся смертны и нечисты [28]. *Ламайская* религія, говоря о несчастномъ вкушеніи плода, упоминаетъ о возбудившемся за тѣмъ въ людяхъ стыдѣ и о лиственномъ одѣяніи [29]. Подобныя преданія сохранились у *египтянъ* и у *западныхъ* народовъ [30]. Столько сходныя из-

---

[26] *Генке* Museum für Religion 1805. 2, 60 *Геррес* Asiat. Mythol. 1, 89. 657. *Виндишманъ* Philosophie in. d Weltgeschichte s 614—619. Bonn 1827.

[27] *Геррес* Asiat. Mythol s. 591. *Шмитта* Ur-Offenbarung. Abth IX. *Виндишмана* Philosophie s. 367.

[28] Pode Religions System der Perser, s 391. 392. *Геррес* s. 232. *Клейкеръ* Zend—avestn s. 1. s. 25. t. 3 s. 84 f.

[29] *Дерезеръ* Pentatevchus; B. 1. s. 22.

[30] *Египетское* преданіе о обольщеніи Адама и Еввы Норденъ открылъ на іероглифическомъ памятникѣ между развалинами Мемнонова дворца въ Ѳивахъ (Reisebeschreibung nach Aegypten und Nubien Pavis 1795). Медаль благо-

вѣстія равноплеменныхъ народовъ о происхожденіи зла заставляютъ признать историческую дѣйствительность, послужившую источникомъ сказаній, ту дѣйствительность, которую выставляетъ древнѣйшій бытописатель.

§ 139. *б) Отношеніе Промыслителя къ падшимъ первымъ людямъ.*

Во всемъ, что послѣдовало съ прародителями послѣ ихъ паденія, Промыслитель явилъ любовь и правду. Тогда какъ первосозданные паденіемъ уклонились отъ Бога, Богъ явилъ Свою благость къ нимъ; Самъ приблизился къ нимъ и далъ знать о своей близости особеннымъ явленіемъ—голосомъ (Быт. 3, 8). Виновные въ слѣпотѣ ума думали укрыться отъ Всевѣдущаго: но Онъ призываетъ ихъ къ Себѣ: *Адаме гдѣ еси?* Когда Адамъ высказываетъ страхъ свой, но не сознаніе въ грѣхѣ: Господь Самъ вызываетъ его на это сознаніе кроткимъ обличеніемъ. *Кто сказалъ тебѣ, что ты наг?* Выслушиваетъ оправданія терпѣливо, хотя эти оправданія заключаютъ укоризну на Него Самаго. Правосудный объявляетъ наказанія: змію искусителю—униженіе и сокрушеніе (3, 14. 15),—женѣ—болѣзненное рожденіе дѣтей и покорность мужу (3, 16.), мужу—воздѣлываніе земли не всегда успѣшное, но всегда утомительное; землѣ—проклятіе (3, 17—19 23.); мужу и женѣ—смерть тѣлесную и изгнаніе изъ рая (3, 19. 22—24). Въ послѣднемъ случаѣ Богъ является не только карателемъ и обличителемъ, но и милующимъ не-

---

чествиаго Антонина и древняя греческая ваза представляютъ змія, обвивающагося вокругъ дерева, съ котораго жена срываетъ плодъ (Spanhemii Dissert. de usu numismatum. Notœ ad Callimachum, p. 670). Миѳъ Прометея и Пандоры въ древнемъ своемъ видѣ у Гезіода (5, 563) заключаетъ преданіе о женѣ—виновницѣ бѣдствій человѣческихъ.

щастныхъ.—*И сказалъ Іегова Богъ: вотъ Адамъ сталъ какъ одинъ изъ насъ, зная добро и зло.* Это—голосъ обличенія въ преступномъ желаніи сравняться съ Богомъ и знать все (Быт. 3, 5), въ желаніи, которое бывъ исполнено открыло въ непослушныхъ вмѣсто мудрости глупость и вмѣсто величія Божія униженіе печальное. *Вотъ—сталъ какъ одинъ изъ насъ.* Съ кѣмъ это говоритъ Богъ? Безъ сомнѣнія, съ тѣми же, съ кѣмъ совѣщался о твореніи человѣка (Быт. 1, 26). Итакъ здѣсь совѣтъ о печальной участи прекраснаго созданія, совѣтъ состраданія! *Теперь* (надобно), *чтобы не простеръ онъ руки своей и не взялъ плода съ древа жизни и не вкусилъ его и не сталъ жить во вѣкъ.* Состраданіе видитъ, что виновные сами рѣшили свою участь: но участь ихъ, пожалуй, по ихъ недальновидности можетъ еще стать печальнѣе, жизнь нещастная можетъ длиться безъ конца,—и состраданіе употребляетъ мѣру столь же карательную, сколько и благодѣющую,—удаляетъ виновныхъ отъ древа жизни и лишаетъ ихъ рая [31].

Отцы церкви съ благоговѣніемъ исповѣдывали суды Промыслителя, совершившіеся надъ первыми людьми, какъ суды правды и милости. «Сколько неразумія въ томъ, говоритъ св. *Златоустъ*, что они стараются укрыться отъ Бога вездѣсущаго» [32]! По ученію св. *Иринея*, «въ осужденіе за грѣхъ мужъ пріялъ печали и земный трудъ... равно и жена пріяла труды и воздыханія и болѣзни рожденія» [33]. Въ частности учители церкви замѣчали объ отдаленіи Адама отъ древа

---

[31] *Бретчнейдеръ* (Dogmat 2, 69) говоритъ: «несправедлива мысль, что люди безъ паденія жили бы вѣчно на земли» Нѣтъ, несправедлива противная мысль о смерти: она явно не согласна съ ясными словами Божіими о древѣ жизни. См. выше § 128. пр 55

[32] На Бытіе бес. XVII § 2.

[33] Adv. hœr. III, 35.

жизни, что Богъ для того воспретилъ падшему доступъ къ этому древу, чтобы язва, нанесенная грѣхомъ, не осталась неизлѣчимою во всю вѣчность, чтобы оставаясь спокойными по внѣшней своей сторонѣ—по тѣлу, оставаясь безъ болѣзни и смерти, не утвердились въ мысли, что такое состояніе ихъ есть состояніе богосозданное, котораго перемѣнять не нужно [34].

Ученіе реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ поставляло паденіе Адамово въ неизбѣжной зависимости отъ опредѣленій Божіихъ о родѣ человѣческомъ: «Адамъ падаетъ, по устроенію провидѣнія Божія, говоритъ *Кальвинъ*. Погибающіе испытываютъ только то бѣдствіе, которому подвергся Адамъ по его опредѣленію и за нимъ потомки его» [35]. *Беза* раскрылъ мысль Кальвинову [36].

Но такіе мысли о верховномъ Промыслителѣ ни въ откровеніи, ни въ здравомъ разумѣ не имѣютъ для себя основанія; онѣ составляютъ плодъ мудрованія, желавшаго оправдать свое отступленіе отъ церкви, и весьма близки къ манихейству. Ни правосудіе, ни любовь Промыслителя не могли

---

[34] *Златоустъ* «поелику человѣкъ, вкусивши отъ древа (познанія) сдѣлался смертнымъ· то онъ уже и не оставляетъ Адама въ раю... Такъ какъ человѣкъ преступленіемъ заповѣди обнаружилъ великую невоздержность и сдѣлался смертнымъ· то чтобы онъ не смѣлъ болѣе прикасаться къ древу жизни, постоянно поддерживающему жизнь, лучше ему быть изгнаннымъ отселѣ. Значитъ, изгнаніе изъ рая есть дѣло больше попечительности Божіей о человѣкѣ, нежели гнѣва». Бес. 18 на Быт. § 4 Тоже *Ириней* cont. hœr. 3, 23. § 6 *Немезій* о прир. челов. гл. 1. Св *Иларій*: «не пощадилъ перстнаго Адама· послѣ вины изгналъ изъ рая, дабы касаясь древа жизни не пребылъ навсегда подъ наказаніемъ». Op 1, 255.

[35] Instit. lib. 5. c 25. § 4–8. lib 3. c. 27. § 7.

[36] Quid Geo propositum fuit, quum lapsum hominis ordinaret? Nempe patefaciendae suæ misericordiae in electis gratuitus seruandis, itemque suo iusto iudicio in reproborum damnanda malitia viam sibi aperire. Nam nisi sibi suisque posteris lapsus esset Adam, nec, ulla exstaret miseria, cuius misereretur Deus in Filio suo. nec ulla malitia, huam condemnaret (Besœ Cyclop. Genevœ 1561 p. 231).

быть виною паданія Адамова. ни правосудіе, ни любовь не могли желать противнаго святости безконечной. Правосудіе и любовь обнаружились въ послѣдствіяхъ поступка Адамова: но дѣйствіе и слѣдствіе дѣйствія не одно и тоже. Возможность паденія Адамова скрывалась въ свойствѣ свободы ограниченной; перемѣнить это свойство значило бы или конечное возвесть на степень безконечнаго, или же отнять у конечнаго лучшее преимущество его. Дѣйствительное паденіе Адама, какъ дѣйствіе свободы, зависѣло отъ самаго Адама. Отъ верховнаго Промыслителя зависѣло предостеречь первосозданнаго отъ паденія, и Промыслитель предостерегалъ его, давъ положительную ясную заповѣдь.—Такъ объясняемы были дѣйствія Промыслителя еще противъ Маркіона и подобныхъ ему людей [37].

Судъ Божій, постигшій преступниковъ за нарушеніе заповѣди, есть судъ правды. Тяжесть преступленія очевидна: а) не важно то, что вкусили отъ плода, но важно, что нарушили заповѣдь легкую, и тогда какъ слишкомъ много было плодовъ, данныхъ для употребленія; б) весьма важно, что преступили заповѣдь, данную самимъ Богомъ, и имѣвъ средства и силы исполнять волю Божію, нарушили ее; наконецъ

---

[37] Іеронимъ: «Маркіонъ предлагаетъ вопросъ, спрашиваютъ и всѣ псы еретиковъ, терзающіе ветхій завѣтъ, и обыкновенно строютъ такой силлогизмъ: или Богъ зналъ, что поставленный въ раю человѣкъ согрѣшитъ, или не зналъ, если зналъ, то не виновенъ тотъ, кто не могъ уклониться отъ предвѣдѣнія Божія. .. если не зналъ. то лишая его могущества, лишаемъ и достоинства .. Адамъ не потому согрѣшилъ, что Богъ зналъ будущій поступокъ; но Богъ, какъ Богъ, предвидѣлъ то, что тотъ по собственной волѣ имѣлъ сдѣлать». Adv. Pelag. Dial. lib. 3 t. 4. P. 2 p 536 ed Martin Св *Василій*: «кто порицаетъ Творца за то, что не устроилъ насъ по естеству безгрѣшными, тотъ не иное что дѣлаетъ, какъ предпочитаетъ природѣ разумной неразумную, одаренной произволеніемъ и самодѣятельностію—неподвижную и не имѣющую никакихъ стремленій» Бес. о томъ, что Богъ неповинникъ зла.

в) преступленіе заключало въ себѣ всѣ тяжкія грѣхи—невѣріе, гордость, сластолюбіе, неблагодарность и проч. [38].

Дѣйствія же любви Промыслителя къ падшимъ людямъ, указавшаго на Спасителя, столь велики, что ихъ и ожидать было трудно.

§ 140. *Порча природы человѣческой какъ слѣдствіе Адамова паденія, по ученію в. завѣта.*

Моисей, когда описываетъ паденіе первосозданнаго, не упоминаетъ, что слѣдствія преступленія Адамова простерлись на всѣхъ потомковъ Адамовыхъ: но это потому, что онъ изображаетъ точную исторію самаго Адама, между тѣмъ его исторія людей есть исторія грѣхопаденій всѣхъ и каждаго. И онъ представляетъ намъ слѣдующій судъ самаго Бога о человѣчествѣ: *и увидѣлъ Іегова, что умножилось зло человѣковъ на землѣ, и что всякое порожденіе помышленій сердца ихъ одно зло во всю жизнь* (Быт 6, 5) [39]. Здѣсь а) когда сказано, что умножилось зло: то это показываетъ, что зло уже было и прежде временъ Ноя; б) поврежденіе или зло людей представляется въ такомъ видѣ, что оно простирается аа) на помышленія; бб) на самое начало помышленій; вв) и на все продолженіе жизни человѣческой. Далѣе, по окончаніи потопа сказалъ Іегова: *Я уже не буду проклинать земли*

[38] Бл Августинъ: «здѣсь и гордость, потому что человѣкъ восхотѣлъ находиться болѣе въ своей власти, чѣмъ Божіей, и поруганіе святыни, потому что не повѣрилъ Богу, и человѣкоубійство, потому что предалъ себя смерти, и любодѣяніе духовное, потому что непорочность души человѣческой нарушена убѣжденіемъ змія, и кража, потому что пользовался запрещеннымъ древомъ, и жадность, потому что захотѣлъ имѣть болѣе того, что нужно было». Enchir. c. 45.

[39] Слѣдуемъ переводу сочинителя записокъ на книгу Бытія; переводъ же LXX, отступая отъ буквы священной, ослабляетъ смыслъ подлинника. Полезныя сочиненія о предметѣ. Ф. *Зейлеръ* von d Erbsünde, Erlang. 1779. К. *Майеръ* üb. d. Wesen u. Vortpflaanzung d. Erbsünde, Regensb. 1838.

за человѣка: потому что порожденіе сердца человѣческаго зло отъ юности его (Быт. 8, 21). Здѣсь со всею ясностію выражены глубина и обширность растлѣнія въ человѣкѣ.

Другіе боговдохновенные писатели в. з. то изображаютъ разстройство духовной и физической природы, какое произошло послѣ преступленія Адамова, какъ разстройство всеобщее, то прямо поставляютъ это разстройство въ связи съ преступленіемъ Адамовымъ. Въ кн. Іова праведный Іовъ говоритъ: «кто дастъ чистымъ того, кто отъ нечистаго? Ни одному нельзя быть, хотя бы и кратки были дни его» (14, 8) [40]. Праведникъ говоритъ еще, что эта нечистота—причина бѣдствій жизни человѣческой (ст. 1. 2) и она выставляетъ человѣка повиннымъ суду Божію (ст. 3). Итакъ праведникъ говоритъ о нечистотѣ душевной и эта-то нечистота переходитъ отъ отца къ дѣтямъ съ жизнію. Давидъ говоритъ: *се бо въ беззаконіихъ зачатъ есмь, и во грѣсѣхъ роди мя мати моя* (Пс. 50, 7), съ подлинника: «въ беззаконіи... во грѣхѣ».—Нельзя понимать этихъ словъ такъ, будто Давидъ жалуется на незаконное происхожденіе свое отъ родителей,—потому что Давидъ рожденъ отъ законнаго супружества. Нельзя разумѣть здѣсь и личнаго грѣха царе-пророка, потому что въ грѣхѣ томъ, о которомъ говорится, родился Давидъ, по словаоъ его. Итакъ остается признать, что Давидъ говоритъ о грѣхѣ наслѣдственномъ, который является въ человѣкѣ съ самою жизнію,—о нечистотѣ свойственной для

[40] Такъ по подлиннику.—LXX: «кто бо есть чистъ отъ скверны, аще и единъ день житія его на земли»? Вульгата: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Non ne tu, qui solus es? Какъ у LXX неточно выражено первое полустишіе и недостаетъ начала втораго, такъ въ Вульгатѣ недостаетъ втораго полустишія, хотя сильно выраженъ смыслъ перваго полустишія.

каждаго человѣка. Давидъ (Пс. 13, 1—3. 52, 3. 4), Соломонъ (Прит. 20, 9. 3 Цар. 8, 46), Исаія (48, 8) повторяютъ, что всѣ люди виновны предъ Богомъ; и такъ какъ грѣхъ не могъ бы имѣть столь обширнаго владычества, если бы не всеобщая порча природы пролагала ему путь въ міръ: то помянутыя жалобы на всеобщую виновность суть жалобы на всеобщую порчу природы человѣческой.

§ *141. По ученію н. завѣта.*

Іисусъ Христосъ, бесѣдуя съ Никодимомъ, говоритъ, что безъ возрожденія нельзя войти въ царствіе Божіе (Іоан. 3, 3), и показываетъ причину сему въ томъ, что рожденное отъ плоти—плоть и рожденное отъ духа—духъ (ст. 6). Какъ по свойству противоположенія, такъ по связи рѣчи, послѣднія слова Спасителя означаютъ то, что отъ человѣка разстроеннаго можетъ родиться только человѣкъ съ слабостями, съ расположеніями испорченными, безъ сѣмени Божія (1 Іоан. 3, 9). Въ такомъ смыслѣ принимается слово—плоть и въ другихъ мѣстахъ писанія (Рим. 7, 18. Гал. 5, 16). Такимъ образомъ всѣ люди по самому естеству подвержены нравственной нечистотѣ и эта нечистота переходитъ путемъ самаго рожденія. *Кто изъ васъ безъ грѣха, пусть первый броситъ на нее* (уличенную грѣшницу) *камень*, говорилъ Спаситель книжникамъ и фарисеямъ. *Они же*, говоритъ евангелистъ, *слышавъ то, и будучи обличаемы совѣстію, уходили одинъ за другимъ, начиная отъ старѣйшихъ до послѣднихъ* (Іоан. 8, 7. 9). По сему суду Спасителя, нѣтъ безгрѣшныхъ на землѣ.

Въ посланіи къ римлянамъ апостолъ учитъ: *якоже единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смерть и така смерть во вся человѣки вниде, въ немже вси со-*

грѣшника. По подлиннику: καθὼς δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τ. ἁμαρτίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Рим. 5, 12).—Здѣсь а) подъ первымъ человѣкомъ апостолъ разумѣетъ Адама, какъ это показываетъ ст. 14, б) ἡ ἁμαρτία означаетъ расположеніе ко грѣху—грѣховность; ибо апостолъ отличаетъ дѣйствительный грѣхъ словомъ παράπτωμα ст. 15. 17—παρακοη τυ ενος 19,—и, какъ видно по связи рѣчи,—говоритъ о чемъ-то отличномъ отъ грѣховнаго поступка Адамова.—в) Слова: δι' ενος ανθρωπυ, замѣняемыя у апостола словами: ἐξ ενος (ст. 16) поставляютъ единаго человѣка дѣйствующею причиною наклонности ко грѣху, господствующей во всѣхъ людяхъ (сл. Рим. 1, 5. 12, 3. Гал. 3, 18. Фил. ст. 22. 1 Кор. 1, 9). г) Καὶ οὕτως не означаетъ сравненія: иначе сказано бы было: οὕτως καὶ [41]; но, какъ частица послѣдовательная, заключаетъ въ себѣ такое значеніе: «и такимъ-то образомъ сдѣлалось». Она выражаетъ внутреннюю связь недѣлимыхъ рода человѣческаго съ главою ихъ—Адамомъ. Так. обр. грѣхъ Адама представляется у апостола не дѣйствіемъ случайнымъ одного недѣлимаго, но живымъ началомъ, давшимъ превратное направленіе всей природѣ человѣческой, и извращающимъ дѣйствія всѣхъ людей. д) Цѣлый стихъ 12 представляетъ въ себѣ, какъ и нѣкоторые стихи еврейскаго текста, такой параллелизмъ, въ которомъ какъ полустишія находятся во взаимномъ соотвѣтствіи, такъ и части полустишій объясняютъ одна другую. Слова ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον составляютъ объясненіе первой половины перваго полустишія, также какъ слова: *и тако смерть во вся человѣки вниде*,

[41] Соотвѣтствующая мысль сравненію: ὥσπερ, прямо не выражена апостоллиъ; слова: ος ἐστὶ τύπος τ. μέλλοντος ст. 15 выражаетъ ее только не въ правильномъ составѣ; это зависѣло отъ живаго чувства, съ какимъ апостолъ излагалъ свои мысли

составляютъ объясненіе мысли выраженной въ словахъ: *и грѣхомъ смерть;* и такъ какъ части перваго полустишія находятся въ причинной связи между собою; то въ связи должны быть поставлены и части втораго полустишія; если же слова: δι ενος ανθρωπυ η αμαρτια εις τ. κοσμον εισηλθε, — означаютъ то, что наклонность къ грѣху вошла въ міръ по дѣйствію одного человѣка; то слова: εφ ὦ πάνθες ἥμαρτον по свойству самаго пареллелизма должны быть переведены такъ: поелику [42] всѣ стали расположены ко грѣху. Различіе перваго полустишія отъ втораго состоитъ въ томъ, что въ первомъ показывается вступленіе грѣховности и смерти въ міръ, во второмъ распространеніе грѣховности и смерти между людьми. А что въ словахъ: εφ ω παντες ἥμαρτον, какъ и въ словѣ ἁμαρτία, нельзя разумѣть дѣйствительныхъ грѣховъ людскихъ, это видно и изъ того, что иначе смерть не простиралась бы на младенцовъ и апостолъ не включилъ бы въ число αμαρτανατων *вспхъ*. Большинство людей грѣшитъ, вовсе не думая объ Адамѣ и слѣд. не по подражанію Адаму. Потому апостолъ не могъ ни словамъ: δι ενος предоставлять значеніе: по примѣру одного; ни съ словами: παντες ημαρτον соединять мысль о дѣйствительныхъ грѣхахъ.—Итакъ смыслъ всего стиха есть слѣдующій; «по дѣйствію одного человѣка грѣховность вошла въ міръ и грѣховностію смерть, и такимъ-то образомъ смерть перешла на всѣхъ человѣковъ, потому что всѣ стали расположены ко грѣху».

---

[42] Сообразно евр. kaascher. Такъ понимаютъ: ἐφ ὦ переводчики *сирскій* и *арабскій*, *Θеодоритъ*,—изъ новѣйшихъ *Толукъ*. Въ такомъ значеніи εφ ω Фил. 3, 12. 4, 10 2 Кор 5, 4. Быт 39, 50. Другіе переводятъ: *въ которомъ*: такъ *Іеронимъ* (adv Pelag. 2, 2. Abac. c. 1 in Ezech. c. 31) и *Августинъ*. Но аа) επι не принимается вмѣсто εν; бб) если ὦ относитъ къ θανατος, то страненъ выдетъ смыслъ; если же къ ανθρωπος, то это слово стоитъ далеко.

Въ томъ же посланіи апостолъ (7, 14—гл. 8, 5) описываетъ всеобщее состояніе людей такимъ образомъ: 1) въ каждомъ изъ насъ есть наклонность грѣшить (ст. 17. 20)—ἁμαρτία: указывая въ человѣкѣ ἁμαρτιαν апостолъ разумѣетъ, какъ и прежде, не дѣйствительные проступки, а расположеніе ко грѣху; онъ отличаетъ это послѣднее отъ первыхъ, какъ ихъ причину (ст. 20. 18). 2) Эта наклонность ко грѣху, явившаяся во всѣхъ по дѣйствію одного (ст. 15) [43] не случайное въ насъ и преходящее, но постоянное,—живущее въ насъ ἁμαρτία οἰκοῦσα (ст. 17. 20), живущее въ плоти (ст. 18), въ членахъ (ст. 23), остающееся въ человѣкѣ до самаго гроба (ст, 24).—3) Наклонность ко грѣху столько имѣетъ силы въ человѣкѣ, что онъ и тогда, какъ знаетъ добро и желаетъ добра, творитъ злое (7, 15—23); впрочемъ въ немъ остается еще желаніе добра и сочувствіе добру, и слѣд. не уничтожена свобода избирать доброе, а иногда и творить нѣчто доброе (ст. 18. 21. 22. сл. 1, 17—21. 2, 14—16).

Наконецъ апостолъ въ томъ же посланіи говоритъ, что а) язычники безъ откровенія положительнаго могутъ имѣть свѣдѣнія о Богѣ (Рим. 1, 19, 20), и по естеству (φυσει), безъ откровенія, творятъ сообразное съ закономъ (2, 14—16). Но по злоупотребленію силъ доходятъ до незнанія Бога и до дѣлъ самыхъ постыдныхъ (1, 22—26); б) хотя въ человѣкѣ съ силою дѣйствуетъ порча природы, но онъ одобряетъ добро и желаетъ добра (7, 15—22).

---

[43] И *Розенмиллеръ* соглашается, что въ 15 ст. слова: *и единаго преступленіемъ многи умроша*, многіе означаютъ всѣхъ, а не просто большинство. Онъ пишетъ. «οἱ πολλοί съ членомъ означаетъ весь родъ человѣческій. Въ этомъ выраженіи—гебраизмъ; ибо и rabbim означаетъ всѣхъ». Надобно прибавить, что и у свѣтскихъ писателей принято называть всѣхъ многими, напр. Цицеронъ пишетъ: omnes multos appellari placet. De republica lid. 1, c. 36. ed. Maii, Romæ 1822.

§ 142. *Содержаніе всего ученія.*

По ученію св. писанія порча Адамова простерлась на потомковъ Адама въ такомъ видѣ:

а) весь родъ человѣческій подвергся нравственно-физической порчѣ;

б) порча эта переходитъ отъ одного къ другому путемъ естественнаго рожденія;

в) порча эта составляетъ нарушеніе богоустроеннаго порядка въ самой природѣ человѣческой;

г) порча эта, какъ живое начало, обнаруживается въ слабости разума для дознанія чистой истины, въ немощи воли для усовершенія въ добрѣ;

д) порча эта дѣйствіемъ свободы можетъ быть развита до уничтоженія въ человѣкѣ всего добраго; но сама по себѣ она не достигла въ немъ до этого степени; напротивъ въ человѣкѣ остаются еще слабыя силы для добра.

§ 143. *По ученію церкви.*

Ученіе о порчѣ перешедшей отъ Адама на всѣхъ людей церковь всегда принимала за истину непреложную и хранила оное. Другъ Іова Елифазъ, показывая Іову, что не надобно возмущаться бѣдствіями своими и праведнику, говоритъ: кто изъ человѣковъ непороченъ? И рожденный женою можетъ ли быть правъ (Іова 15, 14)? Называя рожденнаго женою не правымъ, Елифазъ показываетъ, что самое рожденіе человѣка совершается во грѣхѣ. Сынъ Сираховъ училъ: что свѣтлѣе солнца? и то изчезаетъ: и зло мыслитъ плоть и кровь (17, 30). Писатель книги премудрости учитъ, что люди суетны естественно (13, 11) и злы (12, 10.).—LXX толков-

никовъ хотя и не со всею вѣрностію словамъ, но съ силою и ясностію выражаютъ мысль праведнаго Іова (14, 4. 5). Эти же мысли сохранились и у раввиновъ. Они признаютъ всеобщую грѣховность и называютъ ее то порчею, то злою похотію [44].

Вѣрованіе христіанской церкви во вліяніе паденія Адамова на природу потомковъ Адамовыхъ выражалось и въ практическихъ дѣйствіяхъ ея—въ крещеніи младенцевъ. Отцы церкви излагали это вѣрованіе сообразно нуждамъ. Не только западные отцы первыхъ четырехъ вѣковъ [45] говорили въ своихъ сочиненіяхъ, что паденіе Адамово оставило въ природѣ человѣческой сѣмя злое—semen delicti, contagium delictorum, vitium originis [46]; но и отцы восточные, хотя имѣли нужду часто говорить гностикамъ и манихеямъ о свободѣ человѣка [47], пере-

[44] *Буксторфа* Lex. Talm. p. 973, 2041. Cabbala denudata tract. 2. p. 244. Martini pugio fidei p 2. dist 2. c 6. Впрочемъ раввины примѣшали къ чистому ученію откровенія и свои мысли; у нѣкоторыхъ происхожденіе похоти объясняется изъ матеріи, какъ изъ злаго начала, (у каббалистовъ); у другихъ въ связи съ тою странною мыслію, что будто зло входитъ въ душу по дѣйствію самаго Бога Въ видѣ чистомъ оно является уже у позднихъ раввиновъ, которые имѣли случай ближе узнать ученіе христіанское. Лучшія мѣста а) въ Берешитъ Раббѣ Par 12, 14. (4 вѣка), б) въ Таргумѣ на Еклес. 7, 30. (8 вѣка), въ Таргумѣ на кн. Руѳь 4, 23. (тогоже вѣка). См. *Флятта* maqazin f. Dogmat u. Moral st. 13 *Толука* Comm. zum Briefe an. d. Römer. s. 253—255. Halle 1842.

[45] Это противъ *Бретчнейдера* (Dogmat. 2 s. 162), *Мюншера* (Dogmengesch. § 89 и другихъ подобныхъ.

[46] Св *Кипріанъ*· infans recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contragit. Ep 64 ad. Fidum p. 99 *Тертулліанъ*· Homo a primordiis circumventus et propterea in mortem datus, exinde totum genus, de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit. Detest. ani c. 3. adv. Marc. 1, 5 c. 17. 1. 1. c. 22 de anim c. 4 9. 21 40. 41. Св. *Иларій* Enar. in Ps. 118. uers 20 39 115. in Ps 67. § 9 Св *Амвросій* на Лук кн. 7. гл 15.

[47] Противъ гностиковъ *Іустинъ* апол. 1. § 43. *Ириней* adv. hœr. 1, 43. *Меѳодій* περὶ αὐτεξουσίου. Противъ манихеевъ *Архелай* adv. Man. desp. 3.

давали и то ученіе, что паденіемъ Адама грѣхъ проникъ въ природу человѣческую, что дѣйствіе наслѣдственной порчи обнаруживается въ омраченіи разума, и въ превратныхъ желаніяхъ воли, не уничтожая свободы, и что порча эта переходитъ отъ одного къ другому при самомъ рожденіи. Св. *Іустинъ* показывалъ іудею Трифону, что для всякаго нужно возрожденіе, что одинъ только Іисусъ Христосъ—сынъ Божій рожденъ безъ грѣха, и что Евва, исполнившая совѣтъ змія, родила непослушаніе [48]. Св. *Златоустъ* писалъ: «откуда это, что пророкъ взываетъ: въ беззаконіихъ зачатъ есмь? Изъ сего грѣха (изъ грѣха Адамова)» [49]. «Тайное омраченіе и нечистота пожеланій, поучалъ св. *Макарій*, проникли въ природу человѣка, изначала чистую, преступленіемъ Адама» [50]. Точно также учили другіе отцы 2-го [51], 3 го [52], и 4 го [53] вѣковъ. Блаженный *Августинъ* справедливо говорилъ пелагіанамъ объ учителяхъ церкви: «они то содержали, что

Исидоръ пелус. φυσικῶς ἐν ἐμῖν ἐστὶν ἡ ἀσεβέια Lib. 2. Ep. 431. Маникеевъ имѣетъ въ виду св *Златоуста*, объясняя посл. Рим. 7, 17. 18.

[48] Разг. съ Трифономъ § 23. 61 111. Въ § 68 говоритъ: «родъ человѣческій подпалъ Адамомъ смерти и обольщенію змія».

[49] Бес. объ Адамѣ и Евѣ Выше онъ еще говорилъ: «преступленіе омрачаетъ весь міръ, содѣлавшійся питомцемъ грѣха; поелику кто творитъ грѣхъ, рабъ грѣха; и всякій родившійся отъ сего родился повиннымъ грѣху; поелику рабъ раждаетъ только раба». Бес. 10 на посл. къ Римл. на 5 гл.

[50] Бесѣда о терпѣніи. См бес. о свободѣ ума гл. 21 и 27. Таже бес. 24 и 47.

[51] Св *Игнатій* въ посл. тралліанамъ гл. 8.

[52] Св. *Иринеи*· «иначе могутъ спастись люди отъ древней язвы змія, какъ если увѣруютъ». Прот. ерес. IV, 5. Сл V, 16. 17. *Θеофилъ* антіох. къ автол. гл. 25. Св. *Меѳодій* у Фотія въ библ. с. 234 p. 295. de resur c. 1 2. «Не въ нашей власти волноваться или не волноваться желаніями нелѣпаго (το ενθυμεισθαι η μη ενθυμεισθαι τ. ατοπα), но въ нашей власти исполнять или не исполнять пожеланія Только не можемъ мы препятствовать тому, чтобы не нападали на насъ помыслы».

[53] Св. *Ефремъ* обличеніе самому себѣ; слово о сокрушеніи Св. *Аѳанасій* алекс. на Пс. 50. § 7; слово 1 пр. аріанъ § 51; слово 2 прот. Аріанъ §

нашли въ церкви; тому учили, чему сами научились: то предали чадамъ, что приняли отъ отцевъ» [54].

Въ 5 и 6 вѣкахъ ученіе Пелагіево осуждено было на нѣсколькихъ соборахъ западныхъ. Нѣкоторые въ спорахъ въ Пелагіемъ [55], также какъ Лютеръ и Кальвинъ [56] въ спорахъ съ Римомъ, простирали порчу природы до уничтоженія свободы человѣческой; но эта крайность подвергалась осужденію, какъ и ученіе Пелагіево [57], которое послѣ социніанъ

61. 65. 69. *Василій* в. писалъ. «человѣкъ сотворенъ по образу и по подобію Божію: но грѣхъ испортилъ (ηχρεωσεν красоту образа Божія, увлекая душу въ страстныя пожеланія: грѣховная скверна испортила красоту сего образа». Сл. о подвижн. твор. 5, 68. Сл. бес 8 о гладѣ § 7. на Нс. 32 § 4. на Пс. 29, § 5. *Григорій* нис. «отъ человѣка раждается человѣкъ: отъ подверженаго порокамъ, страстямъ, похотямъ—подверженный тому же: отъ грѣшника—грѣшникъ, и посему грѣхъ существуетъ съ нимъ, раждаясь съ нимъ» О блаж. слово 6. Слово о молитвѣ Господней гл. 5. стр 756. Св. *Григорій* наз. слово 14 о мирѣ § 3. Слово 42 о пасхѣ § 2. *Епифаній* Hœres. 64. с. 60. 70 с. 2—4.

[54] Contra Iulianum lib 1. c. 8 lib. 2. c. 11. Пелагіане въ свое защищеніе указывали на нѣкоторыя, не совсѣмъ опредѣленныя изреченія нѣкоторыхъ отцевъ.—Августинъ отвѣчалъ имъ: in catholica ecclesia non se aliter intelligi arbitrabantur; et vobis non dum existentibus securius loquebatur». Тамъ же.

[55] (Pseudo) Augustinus lib 2. de haeresibus apud Gallandum tom 10. pag. 377. Самъ Августинъ не можетъ быть защищенъ отъ тойже ошибки; онъ писалъ· «послѣ того какъ воля побѣждена порчею, въ которую впала она, свободы уже нѣтъ у природы. При величіи перваго грѣха мы потеряли свободную волю любить Бога». Ep. 219.

[56] *Лютеръ*. «духовныя силы не только испорчены, но совершенно изглаждены въ человѣкѣ и въ діаволѣ». Tischreden. X. § 10. сл. § 4. 8. in Genes 2, 7. § 31. in Genes. 13, 13. Авсгб. испов чл. 2. Form. concordiæ art. 1. 9. 8, art. 3. § 10. 11. *Кальвинъ* доказываетъ: hominem arbitru libertate nunc esse spoliatum et miseræ servituti addictum. lib. 2, 2. totum hominem non aliud esse ex se, nisi concupiscentiam. 2. 1. См. *Мелера* Symbolik § 6.

[57] Св. *Дамаскинъ* о вѣрѣ кн. 2 гл 22. кн. 3. гл. 14. *Кириллъ* алек. adv. anthropom. c. 5. 10. Правосл. исп. отв. 23 и 27. Посл патріарховъ чл. 14. Св. *Димитрій* рост. розыс стр. 293. 294.

возстановляли раціоналисты, въ оскорбленіе и размышляющему наблюденію [58].

§ 144. *Соображеніе разума.*

Не противорѣча собственнымъ началамъ, разумъ не можетъ не принять за вѣрное откровеннаго ученія о наслѣдственной порчѣ природы нашей [59].

Нѣкоторые думали, что дурное, оказывающееся въ людяхъ, есть слѣдствіе преобладанія матеріи надъ духомъ [60]. Но а) это ведетъ къ заключеніямъ оскорбительнымъ для здраваго смысла. Если вещество—источникъ грѣха; а все, въ томъ числѣ и вещество, создано Богомъ: то виновникомъ худаго оказывается Богъ.—Другое заключеніе изъ того же начала будетъ то, что не виновата воля наша въ грѣхахъ, такъ какъ помимо ея вещество плодитъ грѣхи.—б) Опытъ говоритъ не то, что допускаетъ необдуманно принятая мысль. Порча, по опыту, одинаково сильна въ душевномъ организмѣ, какъ и въ тѣлесномъ. Самолюбіе, гордость, честолюбіе, зависть—болѣзни собственно душевныя.

Другіе хотятъ думать, что люди бываютъ дурны по воспитанію и навыку. Но а) человѣчество живетъ уже болѣе 7000 лѣтъ и однако воспитаніе человѣческое не возвратило невинности и чистоты человѣчеству. б) Въ новѣйшее время во многихъ государствахъ приняты всѣ возможныя мѣры къ улучшенію воспитательныхъ заведеній юношества. Пусть мно-

---

[58] Catechis. racovien. qvæst. 423.

[59] *Пеклеръ:* kann auch philosoph d. christl Dogma: de peccato originali, annehmbar finden. Landsh 830.

[60] Мысль *Платона* in Phæd. 68. Timeo 47. 69. Ее усвоили каббалисты (*Толука* Comm. üb. Briefe an d. Römer s 186) и мистики христіанскіе.

гія изъ нихъ несправедливо считаются хорошими заведеніями. Но и тѣ, которымъ надобно отдать честь и за мѣры благоразумія и за искренность любви къ добру, хотя успѣваютъ приносить много добраго, не искореняютъ зла. Напротивъ бываетъ и то, что преступленія самыя дикія совершаются людьми очень образованными. в) Зло является въ дѣтяхъ, когда ни дурное воспитаніе, ни навыкъ не имѣли вліянія на появленіе зла. Въ младенцѣ видятъ уже и нетерпѣливость капризнаго самолюбія и досаду и притворство и ложь и непокорность.

Исторія показываетъ намъ всѣхъ людей во всѣ времена во всѣхъ возрастахъ въ худомъ положеніи, въ такомъ, котораго трезвый разумъ никакъ не соглесится признать за нормальное состояніе природы нашей. Мудрые всѣхъ временъ жаловались на преобладающее расположеніе людей къ худому [61]. Въ религіяхъ древнихъ слышны тѣже жалобы и сверхъ того зло производится тамъ изъ одного общаго начала, изъ паденія первыхъ людей [62]. Послѣдняго не можетъ не одобрить и размышляющій разумъ. Если зло было всегда всеобщимъ: то оно должно имѣть одно общее начало, одного пра-

---

[61] *Овидій* Metam. VII, 18. *Платонъ* de legibus 9. 863. Kritias p. 65. 66. Timæus p. 426. *Сенека* de clementia lib. 1. c 6. de ira 3. c. 26. Peccavimus omnes et innocentiam invīti ac renitentes perdidimus. Nec derelingvimus tantum, sed usg ad extremum delingvemus *Горацій* Sat 1, 9. 68. Uitūs nemo sine nascitur *Цицеронъ* Tuscul gvæst. 2, 21; 9, 1 Communis omnium hominum labes Много свидѣтельствъ—у *Шуберта* Geschichte d. Seele s. 739—741. у *Толука* d. Lehre v. d Sunde. Hamb 1836.

[62] Въ китайской книгѣ—хи-книгъ: «онъ (человѣкъ) теперь уже не имѣетъ того, что имѣлъ прежде паденія своего и онъ подвергъ бѣдѣ всѣхъ потомковъ своихъ» —(*Шмитта* Ur—Offenbarung IX Abth.) Въ *индѣйской* упнехатѣ читаютъ: «вмѣстѣ съ рожденіемъ младенца появляется дурость и недостатокъ знанія; потомъ великое имя Божіе забыто, въ дѣло вмѣшивается чистое и злое». Брам. 136. *Анкетилъ* Theologiæ et philosophiæ doctrinæ qvatvor libris sacris excerpta, Argenot 2, 645.

родителя, отъ котораго разлилось по всѣмъ поколѣніямъ. Всеобщаго состоянія людей нельзя объяснить изъ состоянія лица частнаго, не состоящаго въ связи съ поколѣніями человѣчества.

Странно, какъ изъ одного поступка Адамова произошелъ рядъ золъ, существующихъ въ цѣломъ человѣчествѣ? Для объясненія этой кажущейся странности надобно помнить, что разстройство произошло въ духовной природѣ, которой дѣйствія сильны и особенно дѣйствія первосозданной природы; при томъ не всѣ бѣдствія души и тѣла, господствующія нынѣ, откровеніе производитъ изъ паденія первыхъ людей, указывая въ иныхъ участіе свободы частныхъ лицъ. —Между тѣмъ самое единство природы человѣческой дѣлаетъ необходимою наслѣдственность порчи, произшедшей въ первомъ человѣкѣ, при ея переходѣ путемъ естественнаго рожденія. По общему закону сѣмя даетъ плодъ по роду своему и произведеніе не бываетъ лучше своей причины. По опыту извѣстно, что качества души и тѣла, характеръ нравственный, тупоуміе, или расположенія къ болѣзнямъ, къ извѣстнымъ понятіямъ и наукамъ, переходятъ наслѣдственно, даже въ цѣлыхъ націяхъ. По опыту также извѣстно, что креолы,—смѣсь національныхъ характеровъ, есть плодъ смѣшанныхъ племенъ, и что порча, а наконецъ прекращеніе цѣлыхъ фамилій, бываетъ плодомъ браковъ, заключаемыхъ между единокровными.

Вѣрная медицина принимаетъ за несомнѣнное, что цѣлая толпа тѣлесныхъ болѣзней—плоды душевныхъ болѣзней и осуждаетъ, какъ злодѣевъ, людей, которые поблажаютъ испорченнымъ наклонностямъ. Поразительнѣе всего для врача —философа—смерть. Это—процессъ жизни, говоритъ матеріалистъ и не думаетъ, что въ словахъ его нѣтъ смысла. «Смерть есть ожестѣніе органовъ и изсушеніе соковъ», гово-

рятъ иные и думаютъ что тѣмъ рѣшили вопросъ о причинѣ смерти, тогда какъ показали только дѣйствіе смерти. Жизнь есть самостоятельный процессъ, коего пути зависятъ отъ органовъ,—говорятъ одни; нѣтъ, говорятъ другіе, пути жизни зависятъ отъ развитія клѣточекъ.—И никто не въ состояніи сказать, отъ чего зависитъ смерть, также какъ наука не отыскала спасенія отъ смерти. Смерть—тайна, которую объясняетъ только откровенная исторія человѣка [63].

§ 145. *Судъ Божій надъ потомками Адамовыми, по ученію писанія.*

Откровеніе вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ представляетъ всеобщую порчу людей слѣдствіемъ преступленія Адамова, показываетъ также, что вслѣдствіе того же преступленія всѣ люди находятся подъ гнѣвомъ Божіимъ, виновны предъ нимъ.

Пр. Давидъ исповѣдуетъ всеобщую виновность предъ Правосуднымъ Богомъ: *аще беззаконія назриши Господи: Господи! кто постоитъ?* (Псал. 129, 3), *не вниди въ судъ съ рабомъ Твоимъ, яко неоправдится предъ Тобою всякъ живый* (Пс. 142, 2).

Спаситель поучаетъ, что рожденный отъ плоти, безъ возрожденія отъ Духа, не можетъ войти въ царство небесное (Іоан. 3, 6), и это конечно потому, что наслѣдственная порча преслѣдуется правдою Божіею.

Ап. Павелъ, изображая состояніе людей, не обращенныхъ ко Христу, о самыхъ избранныхъ изъ нихъ—объ іудеяхъ—говоритъ: *въ нихже* (между сынами противленія) *и мы вси жихомъ иногда въ похотьхъ плоти нашея, творяще волю плоти, и бѣхомъ естествомъ чада гнѣва, якоже и*

---

[63] Чит. *Гуфландову* макробіотику.

прочіи (Еф. 2, 3). Здѣсь аа) выраженіе: τέκνα ὀργῆς по сравненію съ выраженіемъ τεκνον θανάθυ (2 Цар. 12, 5.), τεκνα ἀπωλείας (Ис. 57, 4.), καταρας τεκνα (2 Пет. 2, 4.), означаетъ присужденныхъ къ казнямъ Божіимъ; бб) слово φυσις и по обыкновенному употребленію [64] и по употребленію священному (Пр. 7, 20. 13, 1. Гал. 4, 8. 2, 15. Рим. 1, 26. 11. 21, 24.), означаитъ природу и противополагается тому, что пріобрѣтено силами свободы; вв) по самой связи рѣчи видно, что апостолъ говоря: *и бѣхомъ, естествомъ чада гнѣва*, говоритъ не о пріобрѣтенномъ свойствѣ нашемъ; ибо онъ уже сказалъ о томъ, каковы были люди по навыкамъ: *жихомъ иногда*.—Итакъ по словамъ апостола всѣ люди по естеству подъ гнѣвомъ Божіимъ, присуждены къ казнямъ правды Божіей.

Тотъ же апостолъ (1 Кор. 15. 21. 22.) говоритъ, что смерть, господствующая между людьми, взошла въ міръ въ слѣдствіе преступленія Адамова,—какъ наказаніе за грѣхъ.

Въ посланіи къ римлянамъ онъ пространно показываетъ, что въ слѣдствіе преступленія Адамова, всѣ какъ нравственно испорчены, такъ и подлежатъ осужденію.

Рим. 3, 23. *Вси бо согрѣшиша и лишени суть славы Божія*. Лишеніе славы Божіей, противополагаемое у апостола оправданію нашему во Христѣ (ст. 22. 24), означаетъ то, что всѣ люди, будучи признаваемы грѣшниками предъ Богомъ, не угодны Богу, остаются безъ прославленія предъ Богомъ.

---

[64] Грекъ *Филонъ* говоритъ о человѣкѣ слабомъ по тѣлу—φύσει ἀσθενεὶς τῷ σώματι. De mundo.—Сократъ у Платона въ Менонѣ (p. 20) говоритъ, что дѣти ὰ φύσει ἀγαθοὶ по природѣ не хороши. И φυσις часто противополагается τῃ συνηθει—привычкѣ: это можно видѣть у Аристотеля, у Плутарха и другихъ. См. *Гарлеса* Comm. Briefe zu Ephesier, 2, 3.

Въ 5, 13. 14. Апостолъ говоритъ, что смерть царствовала до Моисея и надъ несогрѣшившими по примѣру Адама; и хотя грѣхи, дѣлавшіеся въ слѣдствіе всеобщей порчи, до обнародованія положительнаго закона, не признавались за грѣхи, но смерть господствовала надъ всѣми—какъ слѣдствіе той же всеобщей порчи; и слѣд. владычество смерти показывало на одинъ изначальный источникъ ея—на грѣхъ Адамовъ.

Въ стих. 15—21 показывается дѣйствіе Адама на людей по сравненію съ дѣйствіемъ Іисуса Христа. Чрезъ Адама дѣйствуетъ въ людяхъ—правда Божія; чрезъ Іисуса Христа любовь (ст. 15. 21.); въ слѣдствіе прегрѣшенія Адамова осуждаются люди, всѣ признаются грѣшниками, а для Христа всѣ оправдываются (ст. 16. 18. 19); по дѣйствію Адама смерть взошла въ міръ, всѣ подверглись смерти, по дѣйствію Іисуса Христа всѣ получаютъ право на жизнь вѣчную (ст. 17. 21). Это сравненіе Іисуса Христа съ Адамомъ, равно какъ и ясныя слова апостола, что по дѣйствію одного проступка Адамова распространилось осужденіе на всѣхъ людей, всѣ стали грѣшными (ст. 15, 19.), показываютъ, что Адамъ есть источное начало осужденія для всѣхъ людей. Поелику же при этомъ осужденію Адамову противополагается оправданіе для жизни вѣчной (ст. 18. 21.): то апостолъ какъ подъ оправданіемъ разумѣлъ оправданіе вѣчное, такъ и осужденіе наше въ Адамѣ, по его ученію, есть осужденіе вѣчное (8, 19—22).

Апостолъ говоритъ: «тварь съ заботливостію ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ, потому что тварь подверглась суетѣ, не сама собою, но тѣмъ, кто подверглъ ее суетѣ.—Знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ». По этимъ словамъ а) и вещественная природа «стенаетъ и мучится», слѣд. чувствуетъ надъ собою гнѣвъ Вседержителя; б) не сама собою пришла она

въ такое печальное состояніе, по вслѣдствіе того, что сыны Божіи измѣнили своему назначенію.

Такимъ образомъ осужденіе, павшее на Адама, пало во всей обширности и на всѣхъ потомковъ Адама; по ученію откровенія аа) потомки Адамовы—виновны предъ Богомъ и подлежатъ наказаніямъ; бб) гнѣвъ Божій, которому подвергаетъ ихъ правда Божія, обнаруживается смертію и страданіями какъ самаго человѣка, такъ природы вещественной; вв) потому же суду Божію потомки Адамовы лишены права на блаженное общеніе съ Богомъ какъ во времени, такъ и въ вѣчности.

§ *146. Ученіе церкви.*

Сознаніе во всеобщей виновности предъ правдою Божіею было всегда сознаніемъ вѣрныхъ Божіихъ, также какъ и увѣренность въ томъ, что всеобщая виновность есть слѣдствіе преступленія Адамова. Сынъ Сираховъ говоритъ: *помяни, яко вси есьми во епитиміяхъ* — ἐν ἐπιτιμίοις, т. е. πράγμασι—всѣ съ дѣлами достойными наказанія (8, 16). Писатель книги премудрости Солом. пишетъ, что смерть взошла въ міръ по зависти діавола (2, 14); что люди сѣмя проклятое изъ-начала (12, 11). Убѣжденіе христіанской церкви въ общей виновности людей предъ Богомъ выражалось въ крещеніи младенцевъ, которое совершалось «во оставленіе грѣховъ» [65]. Учители церкви также проповѣдывали объ этой винозности. Св. *Ириней* писалъ: «чрезъ древо всѣ мы

[65] Оригенъ: «младенцы крещаются во оставленіе грѣховъ Какихъ же грѣховъ? Или когда они согрѣшили? Какъ нужна для нихъ вода крещенія если не въ смыслѣ словъ: *никто же чистъ отъ скверны?*» In Luc. hom. XIV. О крещеніи младенцевъ *Киприанъ* Epist 59. ad Fidum *Августинъ* serm. 115 § 10 cont. Donatist. IV, 23. § 30.

стали должниками Богу» [66]. Св. *Іустинъ* училъ, что «родъ человѣческій чрезъ Адама подпалъ смерти и неповиновеніе одного стало виною осужденія для всѣхъ, произшедшихъ отъ него» [67]. «Таково было состояніе всѣхъ людей, говорилъ св. *Амвросій*, что при переходѣ первоначальнаго грѣха къ потомкамъ никто не избавлялся бы отъ осужденія, если бы слово не стало плотію» [68]. Св. Златоустъ поучалъ: «если спроситъ тебя іудей, какъ однимъ праведникомъ Христомъ спасенъ весь міръ? то ты можешь отвѣчать ему: какъ за не повиновеніе одного Адама осужденъ весь міръ» [69]? Наконецъ для всѣхъ очевидно было, что смерть и страданія разнообразныя выражаютъ недовольство неба преступнымъ человѣчествомъ [70].

§ 147. *Основаніе вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ.*

Объ основаніи вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ слово Божіе не говоритъ ясными словами. Отселѣ

---

[66] Cont. hœr 5, 17. «Мы прогнѣвали Бога въ Адамѣ, неисполнивъ заповѣди Его... Не другому кому были мы должниками, какъ тому, чью заповѣдь преступили въ началѣ». 5, 16.

[67] Dialog c. Tryph. § 88. 100 Тоже *Климентъ* алекс. Strom. 3, 16. *Тертулліанъ* Testim. anim § 3. de anima § 16. 40. 41. *Кипріанъ* Epist. 59. ad Fidum.

[68] Epist. de fide ad Hieron. ap. Maiium in coll. Pat. VII, 1. p. 159. сл. Epist. 73. n 8.

[69] Homil. 10. in Ep. ad Rom c. 3. Въ письмѣ къ Олимпіадѣ: «когда сотворилъ тотъ тяжкій грѣхъ: то подверглъ осужденію весь родъ человѣческій и тогда осужденъ онъ на трудъ». Epist 3. Также разсуждали святый *Аванасій* cont. Arian. orat. § 61. *Григорій* нис. in princ. ieiunii t 2, 249. *Ефремъ* сиринъ Parœn. ad pœnit. 40 t 3. p. 499. Parœn 48 p. 512. *Макарій* в. de pat § 9. Hom 5. § 1—3.

[70] *Григорій богословъ:* «какъ много видѣлъ я напастей и напастей, ничѣмъ не смягченныхъ: такъ не видалъ ни одного блага, которое бы изъ-

появились неодинаковыя объясненія не ясно открытаго предмета, изъ которыхъ нѣкоторыя явно несогласны съ духомъ откровенія. Одни хотѣли поставлять это вмѣненіе въ зависимости отъ одной безусловной воли Божіей [71]. Но это объясненіе вовсе не объясняетъ того, что должно было объяснить. Свободная воля Божія дѣйствуетъ сообразно съ законами, данными ею для человѣка; и потому вмѣненіе грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ не можетъ происходить на судѣ воли Божіей безъ соотвѣтствія состоянію самыхъ обвиняемыхъ. Слова апостола: *затвори Богъ всѣхъ въ противленіе, да всѣхъ помилуетъ*, не заключаютъ въ себѣ той мысли, какую хотятъ видѣть въ нихъ; онѣ показываютъ, для чего Богъ попустилъ разстройство природы человѣческой; но ничего болѣе. Другіе объясняютъ слѣдствія Адамова паденія предвѣдѣніемъ Божіимъ, по которому Богъ зналъ, что всякій другой изъ потомковъ Адамовыхъ сдѣлалъ бы тоже, что сдѣлалъ Адамъ [72]. Но этимъ только отклоняется возраженіе: почему прародители у насъ Адамъ и Ева, а не другіе, которые могли быть болѣе сильными? Въ отношеніи же къ потомкамъ Адамовымъ остается нерѣшеннымъ сомнѣніе, справедливо ли наказываются возможные грѣхи? По мнѣнію иныхъ потомки Адамовы наказываются за нарушеніе завѣта, въ который вступалъ Адамъ отъ лица всѣхъ своихъ потомковъ [73].

ято было отъ скорби, съ тѣхъ поръ, какъ пагубное вкушеніе и зависть врага заклеймили меня горькою опалой» Пѣс. тайн. сл. 10. IV, 260 Чит. *Ефрема* сир. пѣсни объ умершихъ; *Дамаскина* пѣсни надгробныя; *Θеофана* канонъ объ умершихъ.

[71] *Кальвинъ* Instit. 1, 18. § 1.

[72] Людв, *Молина* de concordia Providentiæ et gratiæ Divinæ cum libero arbitrio hominis. Lissab. 1588 *Рейшъ* Introd in Theol. revelat, § 333. *Брунсвилль* d gute Sache Sottes bei Zurechnung. d. Falles. Sena 1749.

[73] Это мнѣніе въ первый разъ предложилъ *Кокцей* (Summa doctrin. de foedere Dei, Lugd 1705); потомъ оно защищаемо было *Буддеемъ* (Inst.

Въ подтвержденіе сего указываютъ на слова пророка Осіи (6, 7). Но пророкъ не говоритъ, что завѣтъ заключаемъ былъ отъ лица всѣхъ потомковъ Адамовыхъ; и не естественно думать, что Богъ могъ поручить Адаму рѣшеніе участи всѣхъ потомковъ Адамовыхъ; тогда какъ это противно было свободѣ человѣческой и правильному вмѣненію [74].

Апостолъ представляетъ наслѣдственную порчу природы нашей живымъ началомъ грѣховныхъ дѣйствій, которое съ первой минуты обнаруженія въ человѣкѣ жизни производитъ въ немъ противузаконныя движенія (Рим. 7, 17. 23) и сопоставляетъ осужденіе, перешедшее чрезъ Адама на всѣхъ людей съ оправданіемъ Христовымъ (Рим. 5, 18. 19). Онъ же говоритъ, что всѣ мы по естеству чада гнѣва (Еф. 2, 3). Эти наставленія апостола въ своей взаимной связи заключаютъ основаніе, на которомъ утверждается правда суда Божія надъ судьбою потомковъ Адамовыхъ. Когда говоритъ апостолъ, что мы всѣ по природѣ чада гнѣва; то тѣмъ онъ показываетъ конечно то, что въ чистой богосозданной природѣ человѣческой произведено отступленіе отъ порядка Божія,— произведено разстройство въ дѣлѣ Божіемъ, разстройство, которое по свойству своему не можетъ быть предметомъ благоволенія Божія, а должно быть, по требованію правды

Theol. Dogm 1. 3. c. 2. § 24), *Баумгартеномъ* (Dogm. 13. 2. f. 500) и другими Тоже *Антонія* богосл догматическое, § 150 Еще *Пфаффъ* писалъ: hoc de imputatione systema—veteribus theologis nostris patribus qve ecclesiæ havd familiare est Vindiciæ dictorum de peccato originali, Tubin. 725.

[74] Пр. Осія говоритъ (6, 7). «они, какъ тамъ Адамъ, преступаютъ мой завѣтъ». LXX переводятъ. ως ανθρωπος; *Михаэлисъ* читалъ: «какъ Эдомъ». Если и читать. какъ Адамъ и подъ словомъ berit разумѣть не «законъ», а завѣтъ: и тогда нѣтъ той мысли у пророка, что Адамъ вступалъ въ завѣтъ не отъ своего лица, а отъ лица всѣхъ потомковъ.—Мысль о личномъ завѣтѣ естественна у пророка, обличающаго израильтянъ примѣромъ Адама.

Божіей, предметомъ гнѣва Божія. Слѣд. по сему суду апостола первымъ основаніемъ вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ служитъ то, что по нарушеніи Адамомъ заповѣди Божіей явился грѣхъ съ своими слѣдствіями не въ личной только жизни Адама, но въ жизни природы человѣческой, въ жизни человѣчества, сосредоточеннаго въ Адамѣ. Отселѣ-то объясняется владычество смерти даже надъ самими младенцами. Конечно послѣ сего наслѣдственный грѣхъ Адамовъ можетъ быть названъ пока только болѣзненнымъ состояніемъ потомковъ, а не въ собственномъ смыслѣ грѣхомъ; поелику грѣхъ, въ собственномъ смыслѣ принимаемый, по понятію самаго откровенія, есть свободное нарушеніе закона (1 Іоан. 3, 4). Тѣмъ не менѣе такое состояніе, какъ состояніе разстроеннаго дѣла Божія, не можетъ быть состояніемъ пріятнымъ для Бога. За тѣмъ слѣдуя другому наставленію апостола мы не можемъ представлять состоянія человѣчества, поврежденнаго состояніемъ бездѣйствія; такого состоянія нельзя соединять съ понятіемъ о жизни, чьей бы то не было. Если же, по наставленію апостола, вслѣдствіе наслѣдственной порчи съ самаго начала развитія въ насъ жизни начинаются отступленія отъ закона Божія и въ помыслахъ и въ ощущеніяхъ, и въ желаніяхъ нашихъ, что можемъ оправдать мы наблюденіемъ надъ дѣтьми: то наслѣдственная порча уже не есть только болѣзнь, но дѣйствіе жизни человѣческой. Поелику же жизнь человѣческая отличена отъ жизни низшихъ твореній Божіихъ высокимъ преимуществомъ свободы, которой не уничтожила и привзошедшая въ нее порча и которая раскрывается вмѣстѣ съ раскрытіемъ жизни: то это показываетъ, что наслѣдственный грѣхъ господствуетъ въ насъ не безъ зависимости отъ нашей свободы; и слѣд. онъ можетъ вмѣняться намъ какъ грѣхъ въ собственномъ смыслѣ понимаемый. Въ этомъ случаѣ степень вмѣненія грѣ-

ха наслѣдственнаго будетъ соразмѣряться съ степенемъ участія свободы,—какъ это и показываетъ откровеніе. когда говоритъ о нравственномъ положеніи младенцевъ (Мат. 19. 14). Наконецъ такое объясненіе словъ апостола оправдывается и тѣмъ, что оправданіе, пріобрѣтенное для насъ Христомъ, сопоставляемое у апостола наравнѣ съ осужденіемъ природы нашей въ Адамѣ, усвояется нами неначе, какъ подъ условіемъ извѣстной дѣятельности свободы нашей. Такимъ образомъ основаніемъ вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ служатъ съ одной стороны безпредѣльная правда Божія, преслѣдующая порчу творенія Божія, съ другой свобода жизни человѣческой, раскрывающаяся въ насъ съ развитіемъ жизни.

Такое объясненіе основанію вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ можно видѣть и у отцевъ церкви. Св. *Іустинъ* пишетъ: «отъ Адама родъ человѣческій подпалъ смерти и обольщенію змія, когда каждый и по винѣ своей поступалъ нечестиво παρά τὴν ἀιτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου [75]. Св. *Григорій* назіанзенъ, разсуждая объ умершихъ некрещенныхъ младенцахъ, пишетъ: «какъ не запечатлѣнные, но не злые, они и не прославятся, и не будутъ наказаны Судіею Праведнымъ; они болѣе терпятъ лишеніе, чѣмъ содѣлали лишеніе παθοντας μαλλον την ζημιαν, η δρασαντας [76]. Блаж. Августинъ писалъ: «всѣ были въ немъ одномъ (Адамѣ), когда были всѣ одинъ онъ.... Не была еще сотворена и раздѣлена для насъ недѣлимая (singilatim) форма, въ которой бы

---

[75] Dial. cum Triph. § 84.

[76] Orat 40. t. 1 p 653. Тоже св. Григорій нисскій: «преждевременная смерть младенцевъ не даетъ еще мысли, чтобы такъ оканчивающій жизнь былъ въ числѣ несчастныхъ, равно и той, чтобы наслѣдовалъ одинаковую участь съ тѣми, которые въ сей жизни очистили себя всякою добродѣтелію». Къ Гларію о младенцахъ. Катихизисъ § 25.

жили: но была природа въ сѣмени (natura seminalis), изъ котораго должны мы были развиться; и такъ какъ эта природа испорчена грѣхомъ, повинна узамъ смерти и праведно осуждена, то и нельзя раждаться отъ человѣка человѣку въ другомъ положеніи» [77]. Слова эти дополнялись у бл. Августина мыслію о свободѣ, раскрывающейся въ каждомъ съ первыми движеніями жизни [78].

---

[77] De civit. Dei 13, 14 Тоже Peccat. merit et remiss. 1, 10. § 11. Это объясненіе въ первый разъ встрѣчается у *Оригена* In ep. ad Roman. 5, § 1 потомъ у *Амвросія* In Luc lib. 7. § 234. Далѣе у *Григорія* в lib 9. Epist. 52 и другихъ западныхъ. Оно извѣстно было еще и въ іудейской церкви, Lichtfoot op. t. 2. p. 638. Тоже въ правосл. испов. «прародительскій грѣхъ перешелъ отъ Адама во все человѣческое естество, поелику всѣ мы тогда находились въ Адамѣ». Отв. на вопр. 20. ч. III.

[78] И Августинъ хотя въ спорѣ съ Пеллагіемъ, отвергавшимъ важность благодатнаго крещенія, писалъ о младенцахъ умершихъ безъ крещенія, что они терпятъ муку, но прибавлялъ—муку легкую Enchir. c. 43. de peccat merit. 1, 16. § 21.

ПОПРАВКИ.

Стр.	строк.	НАПЕЧАТАНО.	ЧИТАЙ.
2	12	важности	важность
8	1	промишлителя	промыслителѣ
9	24	есть	еси
10	7	спасенія	спасенію
11	9	Іисуса	Іисусъ
27	26	радсужденіе	разсужденіе
46	27	не совмѣстимыя	несовмѣстимыя
66	27	предсмертіемъ	безсмертіемъ
79	8	*яже древле пріити на тя*	*яже древле, прежде неже пріити на тя*
81	22	*предъ очима*	*предъ очима Его*
88	4	*коемужде*	*коемуждо*
94	8	Божіе	Божія
95	22	*живы*	*живи*
102	15	и низшаго	и низшаго?
105	6	обличая	обличали
109	18	елика	елики
125	23	переносимомъ	переносномъ
142	27	исходитъ	*исходитъ*
160	32	самостоятельйыя	самостоятельныя
161	12	признавять	признавать
167	9	Ѳедодритъ	Ѳеодоритъ
188	21	да будетъ	да будутъ
193	20	устѣйшіе	пустѣйшіе
206	7	оступать	отступать

Стр.	строк.	напечатано.	читай.
212	23	товкимъ	тонкимъ
235	12	цѣлмъ	цѣлымъ
245	11	возтанетъ	востаетъ
268	6	перемна	перемѣна
269	19	телько	только
287	9	въ обыкновеннвмъ	въ обыкновенномъ
307	11	согласится	согласиться
341	11	подсмѣиватся	подсмѣиваться
—	27	блгочестія	благочестія
344	23 24	въ произведеніе	въ немъ произведеніе
348	11	китицевъ	китайцевъ.
352	26	могущаства	могущества
373	18	не было	ни было.



ИЗЪ РЕДАКЦІИ ЧЕРНИГОВСК. ЕПАРХІАЛЬНЫХЪ ИЗВѢСТІЙ МОГУТЪ БЫТЬ ПОЛУЧАЕМЫ КНИГИ:

1) *Православное Догматическое Богословіе* въ 2-хъ частяхъ. Сочиненіе Филарета, Архіепископа Черниговскаго. Черниговъ 1864 г. Цѣна обѣимъ частямъ: въ бумажкѣ, 2 р. 70 к. безъ пересылки.
2) *Исторія Русской Церкви.* Періоды: I, II, III, IV и V. Изд. 4-е. Черниговъ, 1862 г. Цѣна 3 р. сер. за пересылку прилагается за 3 фун. Отдѣльно 1 періодъ 1 р. съ пересыл.
3) *Слова и Бесѣды*, въ 4 частяхъ. Черниговъ 1863 г. Ц. 3 р. с., и за пересыл. за 2 фун.
4) *Лугъ Духовный.* Блаженнаго Іоанна Моска. М. 1853 г. Ц. 1 р. 50 к. с., за пересыл. за 2 фун.
5) *Бесѣды о Страданіяхъ Спасителя.* Въ 2-хъ ч. М. 1857 г. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.
6) *Описаніе Харьковской Епархіи*, въ 5 отдѣленіяхъ М. 1857 г., за каждое отдѣленіе 75 коп. съ пересылкою.
7) *Обзоръ русской Духовной литературы.* Отд. 1 Харьковъ, 1859 г. 1 р. 60 к. съ перес. за 2 фун.
8) *Обзоръ Духовной литературы.* Отд. 2 изд. 2 умноженное. Черниговъ, 1863 г. Ц. 1 р. 50 к. на пересылку за 2 фун.
9) *Черниговъ.* Ч. 1863 г. Цѣна 30 коп. с.
10) *Опытъ объясненія на посланіе Апостола Павла къ Галатамъ.* Черниговъ 1862 г. Цѣна 75 коп.
11) *Историческое ученіе объ отцахъ церкви.* Въ сокращеніи. Черниг. 1864 г. Цѣна 1 р. 25 к.

12) *Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣній Греческой Церкви.* Изданіе второе, дополненное. Черниговъ 1864 г. Цѣна 1 р. 50 к., на пересылку за 2 фунта.

13) *Русскіе Святые.* За круглый годъ 6 р. съ перес.

14) *Святые Южныхъ Славянъ.* Отд. I, мѣсяцы: Январь, Февраль, Мартъ, Апрѣль, Май и Іюнь, 156 стр. въ 8 долю листа. Черниговъ 1865 г. Цѣна 75 к. съ пересылкою.

Всѣ вышеозначенныя книги можно получать въ канцеляріи Его Высокопреосвященства Филарета, Архіепископа Черниговскаго, въ С. Петербургѣ у книгопродавцевъ: Вагнова и Холмушина, въ Москвѣ у Владимірскаго и Ѳерапонтьева.

Цѣна обѣимъ частямъ 2 р. 70 к. безъ пересылки.