

Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт

Иерей Олег Давыденков

**ДОГМАТИЧЕСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ**

*Курс лекций
ч. I и II*

Москва, 1997

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	
ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ . . .	17
РАЗДЕЛ I	
ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК НАУКА.....	19
1. ПОНЯТИЕ О ДОГМАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ. . .	19
1.1. Предмет догматического богословия. Понятие о догматах.....	19
1.2. Свойства догматов.....	20
1.2.1. Теологичность (вероучительность).....	20
1.2.2. Богооткровенность.....	21
1.2.3. Церковность.....	21
1.2.4. Законообязательность (общеобязательность).....	22
1.3. Догматы и богословские мнения.....	24
1.4. Догматы и догматические формулы и богословские термины.....	26
1.5. Догматические системы (исторический обзор)...	28
1.6. Причины появления догматов.....	31
1.7. Основные принципы раскрытия содержания догматических истин.....	32
1.8. Назначение догматов.....	32
1.9. Усвоение догматических истин человеческим сознанием.....	33
2. РАЗВИТИЕ ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКИ.....	36
2.1. Полнота новозаветного Откровения и развитие догматической науки.....	36
2.2. Теория "догматического развития".....	37

2.3. Православный взгляд на развитие догматической науки.....	38
2.4. Задачи и метод богословской догматической науки	40
Литература.....	40
РАЗДЕЛ II	
СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ.....	40
1. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ.....	41
2. ПОНЯТИЕ О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ.....	41
2.1. Соотношение Священного Писания и Священного Предания.....	43
2.2. Понимание Священного Предания в современном православном богословии.....	47
2.3. Формальное предание.....	50
2.3.1. Древние символы и исповедания веры ...	50
2.3.2. Соборные вероопределения.....	53
2.3.3. Творения святых отцов и учителей Церкви.....	56
2.3.4. Литургическая практика Церкви.....	58
2.3.5. "Символические книги" Православия ...	62
РАЗДЕЛ III	
ПОНЯТИЕ О БОГОПОЗНАНИИ И ЕГО ГРАНИЦЫ.....	65
1. БОГОПОЗНАНИЕ В ЖИЗНИ ХРИСТИАНИНА. ЕСТЕСТВЕННЫЙ И СВЕРХЕСТЕСТВЕННЫЙ ПУТИ БОГОПОЗНАНИЯ.....	65
1.1. Естественное богопознание (естественное Откровение).....	66
1.2. Сверхестественное богопознание.....	68
2. ХАРАКТЕР И ГРАНИЦЫ БОГОПОЗНАНИЯ.....	69
2.1. Споры о характере и границах богопознания в IV веке.....	69

2.1.1. Евномиянская доктрина.....	69
2.1.2. Учение о богопознании великих Каппадокийцев святого Иоанна Златоуста.....	71
2.2. Споры о характере и границах богопознания в XIV веке.....	76
2.2.1. Доктрина Варлаама Калабрийского.....	76
2.2.2. Учение святителя Григория Паламы о различии в Боге сущности и энергии.....	78
3. ПОНЯТИЕ ОБ АПОФАТИЧЕСКОМ И КАТАФАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ.....	81
ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ.....	83
РАЗДЕЛ I	
О БОГЕ, ЕДИНОМ В СУЩЕСТВЕ.....	85
1. ИСТИНА БЫТИЯ БОЖИЯ.....	85
2. УЧЕНИЕ О СУЩЕСТВЕ БОЖИЕМ.....	86
2.1. Содержание учения о существе Божием.....	86
2.2. Понятие об апофатических (онтологических) свойствах Божиих.....	87
2.2.1. Самобытность.....	88
2.2.2. Неизменяемость.....	88
2.2.3. Вечность.....	90
2.2.4. Неизмеримость и вседеприсутствие.....	90
2.3. Понятие о Катафатических (духовных) свойствах Божиих.....	92
2.3.1. Отношение приписываемых существу Божию свойств к Самому Его существу ...	93
2.3.2. Истинность наших представлений о Боге.....	94
2.3.3. Катафатические свойства Божий.....	96
2.3.3.1. Разум, Премудрость и Всеведение.....	96

2.3.3.2. Святость и Свет.....	98
2.3.3.3. Всемогушество.....	99
2.3.3.4. Всеблаженство.....	101
2.3.3.5. Благодсть, Любовь и Милость.....	101
2.3.3.6. Правда Божия.....	102
2.3.3.7. Любовь и Правда Божий в их соотношении.....	104
2.3.4. Антропоморфизмы Священного Писания.....	105
РАЗДЕЛ II	
О БОГЕ, ТРОИЧНОМ В ЛИЦАХ.....	107
1. ДОГМАТ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ — ОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ.....	107
2. АНАЛОГИИ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ В МИРЕ.....	108
3. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ДОГМАТА О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ.....	109
3.1. Доникийский период в истории троичного богословия.....	110
3.1.1. Монархианство.....	110
3.1.1.1. Динамизм или адопцианство.....	110
3.1.1.2. Модализм.....	112
3.1.2. Учение Оригена о Троице.....	113
3.2. Тринитарные споры IV столетия.....	116
3.2.1. Предпосылки возникновения арианства. Лукиан Самосатский.....	116
3.2.2. Доктрина Ария.....	117
3.2.3. Полемика с арианством в IV столетии ...	117
3.2.4. Учение о пресвятой Троице великих Каппадокийцев. Троичная терминология.....	120
3.2.5. Духоборчество.....	121
3.3. Тринитарные заблуждения после II Вселенского Собора.....	122

4. СВИДЕТЕЛЬСТВА ОТКРОВЕНИЯ О ТРОИЧНОСТИ ЛИЦ В БОГЕ	123
4.1. Указания на троичность (множественность) Лиц в Боге в Ветхом Завете.....	123
4.1.2. Указания на Лицо Сына Божия с различием Его от Лица Бога Отца	125
4.1.3. Указания на Лицо Святого Духа с различием Его от Отца и Сына.....	127
4.2. Свидетельства Нового Завета.....	127
4.2.1. Указания на троичность Лиц без указания Их различия.....	127
4.2.2. Указания на различие Божественных Лиц и на Божественные Лица в отдельности.....	129
5. ВЕРОВАНИЕ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ В ТРОИЧНОСТЬ БОЖЕСТВА.....	130
6. СВИДЕТЕЛЬСТВА ОТКРОВЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОМ ДОСТОИНСТВЕ И РАВЕНСТВЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ.....	131
6.1. Божественное достоинство Бога-Отца	131
6.2. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом. . . .	131
6.2.1. Свидетельства Самого Господа Иисуса Христа.....	132
6.2.2. Свидетельства апостолов о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом.....	133
6.2.2.1. Свидетельства апостола Иоанна	133
6.2.2.2. Свидетельства апостола Павла	134
6.2.3. Толкование так называемых "уничжительных мест" Евангелия. . . .	135
6.2.4. Верование древней Церкви в Божественное достоинство Сына Божия и Его равенство с Отцом.....	136

6.3. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Святого Духа и Его равенстве с Отцом и Сыном.....	137
6.3.1. Основные возражения против Божественного достоинства Святого Духа и Его равенства с Отцом и Сыном.....	139
7. РАЗЛИЧИЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ ПО ИПОСТАСНЫМ СВОЙСТВАМ.....	140
7.1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц.....	140
7.1.1. Отношения между Отцом и Сыном.....	140
7.1.2. Тринитарное положение Святого Духа ...	141
7.2. Личные (ипостасные) свойства.....	141
8. ТРОИЧНОСТЬ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ И КАТЕГОРИЯ ЧИСЛА (КОЛИЧЕСТВА).....	142
8.1. Почему Бог троичен в Лицах?.....	142
9. КАК ПРАВИЛЬНО МЫСЛИТЬ ОТНОШЕНИЯ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ, ОБРАЗ ПРЕДВЕЧНОГО РОЖДЕНИЯ И ПРЕДВЕЧНОГО ИСХОЖДЕНИЯ....	144
10. УЧЕНИЕ О МОНАРХИИ ОТЦА.....	145
11. РИМО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ФИЛИОКВЕ.....	147
12. ЕДИНОСУЩИЕ ЛИЦ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ.....	148
13. ОБРАЗ ОТКРОВЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ В МИРЕ.....	152

ВВЕДЕНИЕ

Прежде чем приступить к изучению курса догматического богословия, полезно задаться вопросом: что такое богословие? Каким образом Священное Писание и отцы Церкви понимают сущность и назначение богословия?

Слова "богослов", "богословие", "богословствовать" — встречаются ли они в тексте Священного Писания? Нет. Замечательный факт: с одной стороны мы говорим о том, что источником нашего вероучения является Священное Писание, и в то же время сами эти термины — "богослов", "богословие", "богословствовать" — не встречаются ни в Ветхом Завете, ни в Завете Новом.

Сам термин "богословие" — это античный греческий термин, греки называли богословами тех, кто учил о богах. В христианстве возможно двоякое осмысление термина "богословие". Во-первых, богословие можно понимать как слово Бога о Самом Себе, а также и о сотворенном Им мире. В таком случае богословие оказывается по содержанию тождественным Божественному Откровению. Второе, более распространенное, значение этого слова — учение Церкви или какого-то отдельного богослова о Боге. По существу такое учение является не чем иным, как свидетельством об осмыслении тем или иным автором Божественного Откровения.

В древней Церкви собственно богословием называлось учение о Пресвятой Троице. Остальные части вероучения (о творении мира, о воплощении Бога Слова, о спасении, о Церкви, о Втором Пришествии и т. д.) относились к области Божественного домостроительства, или Божественной икономии (οἰκονομία греч. -- искусство управления домом; οἶκος — дом, νόμος -- закон), т. е. деятельности Бога в творении, Промысле и спасении мира.

Сегодня под богословием понимается совокупность религиозных наук, среди которых различают основное, сравнительное, нравственное, пастырское, но богословием в собственном смысле этого слова является догматическое богословие.

Несколько слов о самом термине "богослов". О том, насколько было почетно наименование "богослов" в древности, говорит тот факт, что среди сонма святых Православной Церкви только три удостоенны Божиих званием этого высокого звания.

Во-первых, это Иоанн Богослов, автор четвертого Евангелия,

который заложил основы учения о Пресвятой Троице и явился тем звеном, которое связует Божественное Откровение со святоотеческим богословием.

Во-вторых, это святитель Григорий Богослов, который защищал православное учение о Святой Троице во время ожесточенных тринитарных споров IV столетия и воспел Пресвятую Троицу в своих поэтических произведениях.

И, наконец, Симеон Новый Богослов, подвижник, живший на рубеже X—XI веков, который на основании личного опыта воспел в своих "Божественных гимнах" соединение человека с Троициным Божеством.

Таким образом, в богословии не слишком много богословов. Само слово "богословие" в христианском лексиконе появляется не сразу. Еще мужи апостольские и апологеты второго столетия относились к нему настороженно, поскольку оно напоминало им о философских спекуляциях языческих мыслителей. Первым слово "богословие" ввел в христианский лексикон апологет второй половины II века Афинагор Афинский. Этим термином он обозначил учение о Святой Троице. Окончательно закрепилось это слово в христианском словаре несколько позднее, в основном благодаря александрийской богословской школе, таким ее представителям, как Климент Александрийский и, в особенности, Ориген (1, 1).

Однако святые отцы, пользуясь термином "богословие", часто употребляли его в значении, заметно отличающемся от того, в каком мы понимаем его сегодня. Например, Евагрий Понтийский, автор IV века, пишет: "Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься — то ты богослов" [2, 83].

Святой Диадок Фотикийский (V век) говорил, что богословие "сообщает душе величайший из даров, соединяя ее с Богом неразрушимым союзом" [1, 1—2].

У некоторых святых отцов можно найти настоящие гимны богословию. Например, Петр Дамаскин называет богословие высшей из восьми степеней духовного созерцания, эсхатологической реальностью будущего века, которая позволяет нам выйти из самих себя в экстатическом восхищении [1, 2].

Таким образом, для святых отцов богословие значит нечто большее, чем оно означает для нас. Хотя святые отцы и не были чужды современного понимания этого слова, то есть понимания под богословием систематического изложения хрис-

тианского вероучения с использованием способностей человеческого разума, поскольку разум есть дар Божий и отрицать его не следует, но такое понимание было вторичным.

Прежде всего богословие понималось как видение Бога Троицы, что предполагает не только работу человеческого ума, но и всецелое участие человеческой личности. Следовательно, оно должно включать и способность интуитивного духовного постижения, того, что на святоотеческом языке называется греческим словом "νοῦς" ("ум"), и участие человеческого сердца (καρδιά), естественно, в библейском и святоотеческом, а не в анатомическом смысле этого слова. Можно сказать, что у святых отцов "теология" (θεολογία) практически является синонимом слова "теория" (θεωρία), созерцание, что предполагает непосредственное общение с живым Богом, а значит, и неразрывную связь с молитвой.

Другой существенный момент святоотеческого учения о богословии: богословие обязательно должно являться составной частью всецелого служения человека Богу. Подлинное богословие — это не умозрительные схемы и учебники, подлинное богословие — всегда живо, поэтому оно всегда литургично, мистично, доксологично.

Современный греческий автор Христос Яннарас, обобщая опыт отцов греческой Церкви, пишет о богословии:

"Это есть дар Божий, плод внутренней чистоты духовной жизни христианина. Богословие отождествляется с видением Бога, с непосредственным видением личного Бога, личным опытом преобразования твари нетварной благодатью. Богословие не есть теория мира, метафизическая система, но выражение и формулирование опыта Церкви, не интеллектуальная дисциплина, а опытное общение, причастие" (Цит. по [1, 2]).

Хотя в Священном Писании слово "богословие" и не встречается, тем не менее мы можем найти в Библии немало мест, где говорится о природе богословия. Остановимся на пяти библейских текстах, которые позволяют нам отчасти понять, в чем же состоит сущность богословия.

1. Ин. (1, 18): "Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, суший в недре Отчем, Он явил".

2. Гал. (4, 9): "Ныне же, познавши Бога, или лучше, получив познание от Бога..."

3. I Кор. (13, 12): "Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно..."

4. Мф. (5, 8): "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят".

5. Пс. (45, 11): "Остановитесь и познайте, что Я — Бог..."

В этих пяти библейских текстах мы можем выделить четыре ключевых слова, которые и постараемся последовательно рассмотреть в течение сегодняшней лекции. Эти слова суть следующие: charisma ("χαρίσμα") — дар, дарование от Бога; mysterion ("μυστήριον") — тайна или таинство (возможен двойкий перевод); katharsis ("καθάρσις") — очищение; hesychia ("ἡσυχία") — покой, молчание, отрешенность.

1. Charisma. В VII веке святой Фалассий Ливийский писал о "желании всех желаний, о благодати богословия" [1, 3], т. е. о том, что богословие не есть некое человеческое исследование Божественной жизни, но прежде всего наш ответ на Божественное Откровение. Об этом говорит нам Пролог Евангелия от Иоанна: источник богословия находится в Боге. Поэтому богословие — это не столько наши попытки познать Бога, сколько взыскание и испытание Богом нас. Особенностью богословия является то, что в отличие от других наук, которые имеют дело с неким пассивным объектом, "предметом" богословской науки является Сам Бог, Который никогда не есть пассивный объект богопознания, но всегда активный Субъект его.

Для святых отцов было характерно ощущение того, что источник богословия находится не в человеческом уме, не в человеческом сознании, а в Боге. Так, Ориген говорил, что богословие есть "дыхание", "излияние" и "сияние окрест" Бога. Другой представитель александрийской школы, Дидим Слепец, называет богословие "силой", "славой" и "энергией" Божества [1, 4].

Подлинное богословие стало возможно только благодаря Боговоплощению, пришествию на Землю Сына Божия, который открыл нам истинное ведение о Боге. Поэтому святые отцы называют Господа Иисуса Христа богословом, например, свт. Григорий Палама говорил, что Бог не только нас ради воплотился, но и стал богословом (3, 7). И мы можем быть богословами только в силу полученной от Него харизмы. Подлинный богослов всегда есть, по слову отцов "θεοδιδακτος", то есть обученный Богом, а не только наученный от людей или хотя бы даже и от Писания.

Ориген так пишет о Христе: "Он есть Тот, Кто богословствуя, открывает истины о Боге Своим верным ученикам; а мы,

пользуясь следами, которые они оставили после себя в своих писаниях, обретаем таким образом исходную точку, отталкиваясь от которой, сами принимаемся за богословие" (Цит. по [1, 4])-

Поскольку богословие есть дар Божий, оно требует от человека прежде всего доверия Богу и веры в Него. Хотя разум и деже богопознания и имеет существенное значение, правильно раз виваться он может только в пределах веры. Поэтому для каждого человека, приступающего к изучению богословия, необходимо всегда держать в уме формулу Ансельма Кентерберийского "credo ut intelligam" ("верю, чтобы понимать"), а не наоборот. Об этом же говорит и святой апостол Павел: "Верою познаем, что веки устроены словом Божиим..." (Евр. 11, 3) Вера, доверие Богу, является необходимым "инструментом" богопознания.

2. *Mysterion*. У великих Каппадокийцев мы можем встретиться со странным, на первый взгляд, выражением: "тайна богословия".

Что здесь имеется в виду? Почему богословие называется тайной? Тайна — это не просто совокупность каких-то неразрешимых проблем и головоломок. Это есть нечто такое, что действительно открывается нашему пониманию, хотя и не может никогда быть открыто нам без остатка по той причине, что это нечто простирается в божественную бесконечность.

Святой Фалассий объясняет это следующим образом. Богословие есть тайна потому, что "оно превосходит наше разумение", наши попытки выразить человеческим языком то, что далеко выходит за пределы человеческого понимания.

Поэтому протопресвитер Иоанн Мейендорф говорит о сущности богословия, что оно есть "одновременно и созерцание Бога и выражение Невыразимого".

Аналогичную мысль высказывал в IV веке святитель Василий Великий: "Любое богословское утверждение не достигает цели по причине понимания говорящего. Наше понимание немощно, а язык наш еще менее совершен" (Цит. по [1, 4-5]).

Если мы забываем об этой ограниченности нашего понимания и пытаемся подменить неизреченное Божественное Слово человеческой логикой, тогда наше слово перестает быть теологией и, как говорили святые отцы, понижается до уровня "технологии", то есть, буквально, "работы ремесленника".

Именно поэтому богословское выражение, по слову ап. Пав-

ла, всегда должно быть "гадательно" (1 Кор. 13, 12). Богословие вынуждено пользоваться антиномиями, парадоксами именно потому, что оно простирает свой язык за свойственные ему пределы. И поскольку областью богословия является Божественная тайна, то богословское мышление должно быть одновременно и отрицательным и положительным. Именно сочетание апофатики и катафатики делает возможным некоторое представление о Боге, позволяет нам соприкоснуться с божественной тайной.

Вот несколько примеров подобного рода выражений.

Cogrus Aegoragiticum, рубеж V-VI века: "Сверхсущественным образом Он существует и познается сверх всякого постижения, лишь как совершенно непознаваемый и вовсе не существующий. Именно это совершенное незнание в лучшем смысле слова и образует истинное знание Того, Кто превосходит всякое знание" (Письмо 1, Послание к Гаю) (Цит. по [4, 31]).

Ambigua, прп. Максим Исповедник: "Бесконечность — это несомненно нечто, имеющее отношение к Богу, но не Сам Бог, который бесконечно выше самой бесконечности" (Цит. по [4, 32]).

Таких примеров в святоотеческих текстах можно привести великое множество, и для человека, чуждого патриотической традиции, эти высказывания представляются не более чем игрой слов. Действительно, они и будут казаться нам подобного рода игрой, если мы упустим из виду, что подлинное богословие невозможно без катарсиса.

3. *Katharsis*. С одной стороны, богословие есть дар, но с другой — оно требует от человека соработничества, синергии человеческой и божественной воли. "Ибо мы соработники (*συνεργοί*) у Бога..." (1 Кор. 3, 9).

Подлинное богословие всегда богочеловечно. Если источник богословия всегда находится в Боге, то в чем должно выражаться человеческое соработничество? Прежде всего в обращенности, открытости человеческого сердца к божественной любви, в преображении всей жизни человека через вселение Святого Духа. Поэтому богословие — это не просто ученое занятие, которому можно предаваться несколько часов в неделю, а всеобъемлющий образ жизни. Не может быть подлинного богословия без стремления к совершенству. Поэтому, по единодушному мнению святых отцов, подлинны богословы — это, несомненно, святые.

Следует отметить, что наименование богословия наукой порождает некую двусмысленность. И в самом деле: можем ли мы назвать богословие наукой наряду, например, с геологией, ботаникой, математикой и т. п.? Очевидно, что нет, потому что во всех естественных науках от ученого требуется прежде всего собрать факты с максимально возможной точностью, затем беспристрастной строгостью их проанализировать и сделать некоторые выводы. При этом нравственная жизнь ученого принципиального значения не имеет.

Богословие, конечно, тоже научно. Оно научно в том смысле, что стремится к точности и интеллектуальной строгости, но само по себе это не составляет сущности богословия.

Вот, например, что говорит прп. Иоанн Кассиан: "Проникнуть в основание и сердцевину небесных слов, созерцать в них глубокие и сокрытые тайны очищенным взглядом сердца — этого не достигнет ни человеческая наука, ни мирская образованность, но только чистота души через просвещение Святым Духом" (Собеседования [14, 9]) (Цит. по [4, 98]).

В отличие от других наук, богословие всегда требует личного отношения к Богу. Оно охватывает человека во всей его полноте, и не просто охватывает и увлекает, но еще и требует от человека внутреннего преображения.

У Евагрия Понтийского мы находим замечательный образ того, что есть подлинное богословие. Евагрий уподобляет богослова возлюбленному ученику Спасителя, который на Тайной Вечери возлежал на груди Своего Спасителя. Он говорит:

"Грудь Господня есть ведение Бога, и припадающий к ней станет богословом" (Зерцало иноков и инокинь, 120) [2, 136].

Без такого теснейшего личного общения с Богом богословие неизбежно вырождается в псевдобогословие (*ψευδοθεολογία*). Св. Диадокх сказал, что "нет ничего более скудного и бедного, чем философствующий о Боге ум, сам находящийся вне Бога" (Цит. по [1, 6]).

Каждый богослов призван вступить на этот путь самоочищения, путь катарсиса. Что включает в себя этот путь? Во-первых, конечно, покаяние, что означает не только изменение ума (буквальное значение греческого слова "μετανοία"), но и кризис, суд человека над собой, приводящий к полной переориентации личности, ее радикальному обновлению.

Прп. Иоанн Лествичник учит, что "покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни" [5, 70].

Это говорит о том, что покаяние не может быть, как полагают протестанты, однократным мгновенным актом. Покаяние, с одной стороны, действительно есть акт обращения, но с другой — это непрерывный процесс, это и исходный пункт нашего движения к Богу, но и нечто такое, что должно присутствовать в человеке в течение всей его земной жизни, чего человек не может оставить до последнего своего вздоха.

Человек, желающий заниматься богословием, должен стремиться уподобиться авве Сисою, который, несмотря на свою очевидную для окружающих святость, умирая, сказал: "Не знаю, положил ли я хотя бы начало покаянию" (Цит. по [1, 7]).

Богословие невозможно не только без покаяния, но и без того, что в святоотеческой литературе именуется словом "аскезис", т. е. непрестанного аскетического усилия в самом широком смысле этого слова.

Занятие богословием предполагает работу человека над собой. Святитель Григорий Назианзин учит:

"Желаешь ли со временем стать богословом... — соблюди заповеди и не выступай из повеления, ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию" (Цит. по [6, 103]).

А его современник, святитель Григорий Нисский, говорит, что если мы хотим заниматься богословием, наша жизнь должна соответствовать нашей вере; ибо не может быть "православия" без "праводелания" [1, 8].

В чем смысл вообще любой аскетической практики? В том, чтобы привести человека к отказу от эгоцентризма, к обретению того, что на традиционном церковном языке называется смирением. Без смирения невозможна жизнь в сообществе, основанном на таинствах Крещения и Евхаристии. Значение аскезы в деле богопознания состоит в том, чтобы расчистить сердцевину человеческой личности от всех греховных наслоений, которые скрывают от человека свет Божества, не позволяют ему стать причастником Святого Духа. Прп. Максим Исповедник говорит:

"Переходящий от аскезы к внутренней свободе стяжает созерцание в Духе Святом истины существ и вещей" (Ambigua) (Цит. по [4, 131]).

Наконец, подлинного богословия не может быть без молитвы. По учению практически всех отцов Церкви, богословие и молитва самым тесным образом связаны между собой. Всем нам хорошо известны слова благоразумного разбойника, кото-

рые он произнес на кресте: "Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое" (Лк. 23, 42). Эти слова у нас, наверное, никогда не ассоциировались с богословием.

Но вот святой Модест Иерусалимский (VII век) эти слова благоразумного разбойника прямо называет богословием, теологией. Подлинное богословие всегда тесно связано с молитвой, прославлением Бога, желанием человека самому стать гимном во Славу Божию.

Поэтому свт. Григорий Нисский считает, что богословие соединяет нас с ангелами, назначение которых есть по преимуществу славословие, а святой Диадок говорит, что богословие делает душу соучастницей ангельской Литургии [1, 9].

Еще две цитаты по этой же теме. Прп. Исаак Сирин (73-й аскетический трактат):

"Никогда не приближайся к содержащимся в Писании словам таинства без того, чтобы помолиться и попросить помощи у Бога, но говори: Господи, дай мне ощутить могущество Писания. Считай молитву ключом, открывающим его подлинный смысл" (Цит. по [4, 99]).

Ориген, Письмо к святителю Григорию Чудотворцу: "Итак, вложи все твое усердие в чтение Писания с верой и с искренним прилежанием, угодным Богу. Недостаточно стучать и искать, но чтобы стяжать понимание Божественных вещей, прежде всего потребна молитва" (Цит. по [4, 98]).

Очевидно, что язык святых отцов весьма отличен от языка современного христианина. Нередко можно услышать, как человек, обнаруживший свое невежество в вопросах богословия, после сделанного ему замечания едва ли не с гордостью заявляет: "Я, знаете ли, не богослов". Но богослов есть тот, кто молится. Эта мысль Евагрия должна предостерегать христиан от подобного рода высказываний, ибо в действительности они говорят тем самым: "Я не молюсь и не стремлюсь к этому".

4. Hesychia. Святые отцы говорят, что не может быть подлинного богословия без внутреннего безмолвия и сердечной тишины. В Пс. 45, 11, о котором мы говорили, слову "остановитесь" в греческом тексте соответствует глагол "σχολλάσατε". Это слово употреблялось в древности в различных смыслах, среди прочего оно могло иметь следующее значение: проводить время в беседах с учеными и философами, быть слушателем и учеником [7, 3, col. 1210-1211].

Действительно, подлинное богословие — это не только раз-

говор о Боге, но и слушание Бога, которое предполагает безмолвие. Святитель Григорий Богослов задается вопросом: "Когда же можно?" Имеется в виду возможность заниматься богословием. И отвечает на него: "Когда мы бываем свободны от внешней тины и мятежа... Ибо действительно нужно упраздниться, чтобы разуметь Бога" (Пс. 45, 11) [8, 386].

Подобного рода мысли могут показаться искусительными. Мы привыкли считать, что богословие — это именно некоторое теоретическое занятие, нечто сродни философии, а исихазм ассоциируется у нас с христианской мистикой, с высочайшими вершинами ее. Но в действительности в традиции Восточной Церкви противопоставления богословия и мистики никогда не существовало.

"Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второго: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы "мистицизм" в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной "мере" каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики" [9, 9-10].

Если все, что было сказано выше о богословии, соответствует действительности, можно задаться вопросом: "Кто из нас имеет смелость заниматься богословием или называть себя богословом?" Можно поставить вопрос и по-другому: "Может ли в таком случае богословие быть учебной дисциплиной, преподаваемой в академии и в богословском институте, и можно ли вообще устраивать экзамены по богословию, оценивать знания учащихся, выставляя им пятерки, четверки и даже иногда двойки?"

Действительно, вопрос не праздный, потому что занятия богословием требуют от человека большой ответственности. Особенно это касается тех, кто не только изучает богословие, но кому предстоит богословие преподавать.

Святитель Григорий Богослов так предостерегает тех, кто

вступает на этот небезопасный путь:

"Любомудрствовать о Боге можно не всякому, — да! не всякому. — Это приобретается не дешево и не пресмыкающимися по земле! Присовокуплю еще: можно Любомудрствовать не всегда, не перед всяким и не всего касаясь, но должно знать: когда, перед кем и сколько. Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу" [8, 386].

Поскольку я, например, не соответствую ни одному из вышеназванных требований, то единственным утешением для меня может быть следующая схема, представленная другим святителем Григорием — Григорием Паламой. Схема эта следующая: всех желающих быть богословами святитель Григорий разделяет на три категории. Первая — это святые, то есть те, кто достиг полноты личного опыта богообщения, это богословы в подлинном смысле слова. Ко второй относятся те, кто не имеют такой полноты, но доверяют опыту святых. Такие люди также могут быть хорошими богословами, так сказать, богословами второго уровня. Наконец, к третьей святитель Григорий относит тех, кто и опыта не имеют, и опыту святых не доверяют. Они являются плохими богословами или, попросту говоря, не богословами вообще.

И хотя большинство из нас далеки от святости, ничто не мешает нам к святости стремиться и быть богословами во втором значении этого слова. Мы можем доверять святым и свидетельствовать о том, как они жили и как они говорили. Вот именно такое богословие, на втором уровне, возможно и в Богословском институте.

В чем же цель существования такого богословия в общепринятом смысле слова? Святые отцы, которых мы считаем своими учителями в богословии, часто начинали богословствовать не по доброй воле, а под влиянием внешних обстоятельств. Практически все святые отцы Православной Церкви -- это аскеты, подвижники, которые ставили перед собой практические жизненные цели, в планы которых обычно не входило написание учебников и систематических научных трудов. У святых отцов встречается мнение о том, что богословствовать, находясь на высотах духа, невозможно. Заниматься собственно

богословием можно только тогда, когда человеку присуща средняя мера "в возбуждении духовном" (Св. Диадокх) [3, 12].

Иеромонах, впоследствии архимандрит, Софроний Сахаров так передает нам слова прп. Силуана Афонского, своего учителя:

"Можно с уверенностью сказать, что никто из святых не стал бы искать словесного выражения своего духовного опыта и навсегда пребыл бы в молчании, если бы не стояла перед ним задача научить ближнего, если бы любовь не породила надежды, что хоть кто-нибудь, хотя бы одна душа услышит слово и, восприняв покаяние, спасется" [10, 82].

Кроме задачи научить ближнего, есть и другая задача, которая в наши дни является даже более актуальной — не только научить другого, передать ему свой опыт, но и защитить опыт Церкви от различного рода искажений. Как мы видим, обе эти задачи — научение ближнего и защита опыта Церкви — являются практическими. Богословие существует не для того, чтобы приумножать богословское знание, а для решения вполне конкретных задач духовной жизни.

"В противоположность гносису, где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение, о котором говорят восточные отцы. Мы приходим, таким образом, к заключению, которое может показаться парадоксальным: христианская теория имеет значение в высшей степени практическое, и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели — к единению с Богом, тем она и "практичнее" [9, 10].

Действительно, богословие не может быть сведено к теории. Хотя богословие и использует теоретическое рассуждение, оно им ни в коей мере не ограничивается, ибо конечная цель богословия — не просто приобретение некоей суммы знаний о Боге, хотя, конечно, не надо делать вывод, что приобретение этих знаний вообще не обязательно, а в том, чтобы привести человека к живому общению с Богом, к той полноте видения, где слова становятся излишними.

Конечно, у тех, кто только приступает к изучению богословия, имеется масса различного рода недоумений и вопросов на богословские темы. Естественно, эти вопросы необходимо сни-

мать, искать на них ответы. Потому что, как говорит апостол Иаков, "Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих" (Иак. 1, 8). Невозможно учиться духовной жизни с расколотым сознанием. Однако нужно всегда иметь в виду, что на путях чисто логического, рационального знания богословские вопросы никогда не смогут быть разрешены, потому что падший человеческий ум устроен таким образом, что сколько бы мы ни отвечали на его вопрошания, он будет все время ставить перед нами новые и новые вопросы, требуя от нас все большего и большего уточнения нашей веры, все более точных формулировок для богооткровенной истины, таким образом уводя нас от подлинной духовной жизни, превращая ее в чисто интеллектуальное упражнение.

Поэтому было бы уместно закончить первую лекцию словами Спасителя:

"...Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас; и в тот день вы не спросите Меня ни о чем" (Ин. 16, 22-23).

Очень хорошо было бы, если бы к моменту окончания института все вы достигли той полноты ведения, такого духовного состояния, о котором говорится в этих евангельских стихах.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Еп. Каллист Диоклейский. Священное Писание и святые отцы о богословском образовании. Пер. с англ. б. г., Машинопись, ПСТБИ.

2. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

3. Архим. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исая (Белов). Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.

4. Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. Пер. с франц., Москва, 1994.

о. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. СПб., 1995.

6. Прот. Г. Флоровский. Восточные Отцы IV века. М., 1992.

7. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1882.
8. Свт. Григорий Богослов. Творения. Репринт, т. 1, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
10. Иером. Софроний. Старец Силуан. Париж, 1952.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ

РАЗДЕЛ I.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК НАУКА

1. ПОНЯТИЕ О ДОГМАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

1.1. Предмет догматического богословия.

Понятие о догматах

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

Рассмотрим эволюцию самого понятия догмата. Само слово "догмат" происходит от греческого глагола *δοκεῖν*, который в инфинитиве звучит как "докейн" или "докин", в зависимости от транскрипции древнегреческих слов по Рейхлину, либо по Эразму Роттердамскому. Слово "докин" буквально означает "думать", "считать", "полагать", может иметь также значение "верить", а слово "догмат" происходит от перфекта глагола *ᾤεδομη* ("дедогми"), что можно перевести на русский язык как "определено", "решено", "положено", "установлено".

Сам термин "догмат" имеет дохристианскую историю, он использовался в античной греческой философии, где под понятием "догмат" понимались философские аксиомы, т. е. постулаты, не требующие доказательств, на которых строится философская система.

Естественно, что в разных философских школах были разные догматы. Например, Платон в своем известном труде, который назывался "Государство", называет догматами правила и нормы, которые относятся к человеческим понятиям о справедливости и о прекрасном. Сенека этим же термином обозначал основы нравственного закона, которому должен следовать каждый человек. И, наконец, поскольку этот термин содержит в себе некий оттенок обязательности, им обозначали постановления высшей государственной власти.

В Новом Завете мы встречаем употребление слова "догмат" в двух смыслах. Во-первых, оно может пониматься как некоторое постановление; в частности, в Евангелии от Луки словом "догма" назван указ кесаря Августа Октавиана о прове-

дении переписи в восточных провинциях Римской империи (Лк. 2, 1), а в книге Деяний Постановления первого Иерусалимского Апостольского Собора названы та δόγματα, т. е. множественное число от το δόγμα (Деян. 16, 4).

У апостола Павла в его посланиях к Колоссянам (Кол. 2, 14) и Ефессянам (Еф. 2, 15) слово "догмат" употребляется в значении христианского учения во всей полноте.

Именно такое понимание догматов было характерно для христианской Церкви II, III и начала IV веков. Именно в таком, Павловом смысле слова этот термин употреблялся священномучеником Игнатием Антиохийским, священномучеником Иустином Философом, Климентом Александрийским и Оригеном.

Изменение смысла этого термина происходит в IV веке, когда некоторые отцы, стремясь систематизировать христианское учение, начинают проводить различия между вероучительными и нравоучительными истинами. В результате термин "догмат" закрепляется за истинами вероучительными. В IV веке мы встречаем это различие у свт. Кирилла Иерусалимского, у свт. Григория Нисского и на рубеже IV-V вв. у свт. Иоанна Златоуста. Все они называли догматом только то в Откровении, что относится к области веры, а не нравственности.

В дальнейшем объем этого понятия был еще более редуцирован, и в последующие века под догматами стали понимать исключительно те вероучительные истины, которые обсуждались на Вселенских Соборах и Вселенскими же Соборами утверждались.

1.2. Свойства догматов

1.2.1. Теологичность (вероучительность)

Итак, первое свойство догматов — это Теологичность ("вероучительность"). Это свойство догматов по содержанию.

Оно означает, что догмат содержит в себе учение о Боге и Его домостроительстве, т. е. главный предмет, о котором говорит нам догмат, — это Бог, а все остальные предметы, которые присутствуют в содержании догмата, т. е. человек или мир, находят себе здесь место лишь постольку, поскольку они имеют отношение к Богу.

Именно этим догматы отличаются от других истин христианства, т. е. истин нравоучительных, литургических, канонических и т. д. Догматы суть истины веры, которые стоят выше

человеческого опыта и превышают познавательные способности человеческого разума, поэтому дать им твердую опору и возвести их на степень несомненной достоверности может только Божественное Откровение.

1.2.2. Богооткровенность

Следующим свойством догматов является Богооткровенность, которая есть свойство догматов по способу их получения, т. е. догмат не есть плод деятельности естественного человеческого разума, а результат Божественного Откровения.

Именно этим догматы в принципе отличаются от любых научных или философских истин. Потому что философские и научные истины основываются на предпосылках, являющихся продуктом работы познающего человеческого разума. Все догматы основаны на богооткровенных предпосылках, которые почерпаются из Божественного Откровения. Именно этим догматическое богословие как наука отличается от философии, метафизики и различных наук о природе и человеке.

Апостол Павел в Послании к Галатам (Гал. 1, 11-12) так и говорит:

"Возвещаю вам, братья, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа".

Поэтому любые научные и философские истины в большей или меньшей степени являются относительными и по мере развития человеческого знания могут либо вообще отвергаться, либо каким-то образом изменяться или восполняться. В отличие от них догматы, как основанные на Божественном Откровении, абсолютны и неизменны.

Поскольку свойством догмата является Богооткровенность, догматом может почитаться только такая вероучительная истина, которая непосредственно преподана Иисусом Христом и была проповедана его апостолами. Так, мнение, высказанное каким-нибудь даже очень уважаемым отцом церкви, само по себе не может быть возведено на степень догмата веры.

1.2.3. Церковность

Число вероучительных истин весьма велико, в то же время вероучительных истин, которые мы называем догматами, не так уж и много. С чем это связано? Это связано с третьим свойством догматов, а именно с церковностью догматов. Мож-

но сказать, что церковность есть свойство догматов по способу их существования.

Оно означает, что только Вселенская Церковь на своих Соборах может признать за той или иной христианской истиной веры догматический авторитет и значение.

В самом деле, вне Церкви не может быть догматов, потому что догматы основываются на предпосылках, заимствованных из Откровения, а Откровение дано не каким-то частным лицам в отдельности, а даровано Церкви. Именно Церковь посредством Предания, как способа сохранения и распространения Откровения, содержит богооткровенную истину.

Поэтому апостол Павел называет Церковь "столпом и утверждением истины". И поэтому только Церковь, как хранительница Предания, способна к правильному истолкованию Священного Писания, только она может безошибочно устанавливать за той или иной истиной Откровения значение неизменного правила веры, т. е. догмата.

Отсюда следует вывод, что вне Церкви догматы существовать не могут. Поэтому в протестантских сообществах, где пресеклось апостольское преемство и нет богоустановленной церковной иерархии, говорить о каких-либо догматах в строгом смысле слова невозможно.

Хотя богооткровенная истина и заключена в Откровении и сама по себе божественна, без специального церковного акта она не может взойти на степень неоспоримой для всех истины или догмата. Поэтому, если бы не было Церкви с богодарованными ей правами и средствами, необходимыми, чтобы сообщать истинам веры догматическую санкцию, не было бы и догматов.

1.2.4. Законообязательность (общеобязательность)

Это свойство характеризует отношение христианина к догматам и их содержанию. Законообязательность можно понимать в двух смыслах. Во-первых, как формальную Законообязательность. Церковь в своем земном аспекте представляет собой некоторую организацию, некое человеческое сообщество, которое управляется в соответствии с определенными правилами и нормами, не признавая которых, нельзя являться членом Церкви.

Поэтому формальная Законообязательность догматов про-

является в том, что признание истинности догматов — это обязанность всех членов Церкви. Например, когда человек вступает в Церковь, т. е. принимает Крещение, он три раза произносит Символ веры, который, безусловно, является вероучительным документом догматического характера. Таким образом, признание истинности догматов есть элемент церковной дисциплины. Здесь просматривается некоторая аналогия между Церковью как человеческим сообществом и различными светскими обществами и организациями.

Апостол Павел (Тит. 3, 10—11) говорит: "Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден".

Особое внимание следует обратить на слово "самоосужден", чуть ниже мы остановим свое внимание на этом слове.

В действительности Церковь всегда снисходительно относилась к человеческой немощи, Церковь долго терпит грехи человеческие, к слабостям человеческого естества нисходит, но тем не менее Церковь всегда предельно жестко относилась к тем, кто сознательно стремится исказить церковное учение.

В этом, несомненно, проявляется забота Церкви о своих членах. Такая забота Церкви о своих членах была бы непонятной, если бы законообязательность догматов носила чисто формальный характер. Но формальная законообязательность догматов обусловлена их сотериологической законообязательностью, т. е. догматы имеют непосредственное отношение к человеческому спасению, они необходимы для спасения, это как бы есть тот фундамент, на котором строится духовная жизнь христианина.

Именно поэтому апостол Павел говорит, что еретик не "осужден", то есть он не просто отлучен от Церкви решением, постановлением какого-то церковного органа, а "самоосужден". Человек, извращающий догматы, так или иначе сам себя подводит под осуждение, т. е. отлучает в большей или меньшей степени себя от Бога, потому что догматы есть не что иное, как те нормы и правила, которые позволяют человеку религиозно верно организовать свою духовную жизнь.

Вот как пишет Владимир Лосский о сотериологической необходимости догматов:

"Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной забо-

той Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты... соединения с Богом" [1, 10].

Прп. Силуан Афонский говорил: "Догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизменно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик и вообще образ вашего духовного бытия" [2, 60].

После того как рассмотрены все четыре свойства догматов, определим, что такое догмат. Догмат — это теологическая, богооткровенная истина, определяемая и преподаваемая Церковью как непререкаемое и обязательное для всех верующих правило веры.

1.3. Догматы и богословские мнения

Следует отметить, что Церковь никогда не догматизировала только ради того, чтобы нечто догматизировать, по крайней мере Православная Церковь. У католиков проявляется противоположная тенденция — догматизировать все, что только можно догматизировать. Для Православия всегда был характерен обратный подход — догматизировать только самое необходимое, самое существенное для нашего спасения.

Однако помимо догматов в Божественном Откровении содержится много таинственного и не вполне ясного. Наличие этой области таинственного в Божественном Откровении обуславливает существование так называемых богословских мнений.

Богословское мнение — это суждения по вопросам веры, которые могут быть высказаны или каким-то церковным органом (например, Собором) или каким-то отдельным богословом, или группой богословов, т. е. суждения по вопросам веры, которые не имеют общецерковного признания.

Однако не следует это понимать в том смысле, что в догматическом богословии возможен произвол, безответственная фантазия. Богословское мнение находится под строгим контролем со стороны Церковного Предания.

По отношению к богословским мнениям применяются следующие критерии: критерий истинности богословских мнений, который означает согласие со Священным Преданием, и критерий допустимости богословского мнения, т. е. непротиворечие со Священным Преданием. В принципе догматическое богословие может терпеть любое богословское мнение, которое

не находится в противоречии со Священным Преданием.

Примеров богословских мнений можно привести много: это и вопрос о составе человеческой природы (дихотомисты и трихотомисты, т. е. те, кто считает, что человек, человеческая природа слагается из двух составляющих — души и тела, и трихотомисты, которые считают дух самостоятельным началом, самостоятельной субстанцией в человеке, которая отлична от души, и не менее радикально, чем душа отлична от тела) и многие другие вопросы.

Можно сюда же отнести вопросы, связанные, например, с бесплотностью ангелов и человеческих душ, т. е. являются ли ангелы чисто бесплотными существами или они обладают некоей особой тонкой ангельской телесностью.

Так же и вопрос о происхождении человеческой души: с одной стороны, креационистский подход, согласно которому, каждая душа в определенный момент творится Богом из ничего: с другой, мнение о рождении, согласно которому, душа каждого человека, приходящего в мир, происходит неким таинственным образом от душ его родителей и т. д.

В основном это таинственные вопросы онтологии, которые вряд ли могут получить окончательное разрешение в веке сем и которые не имеют существенного значения для человеческого спасения.

Следует отличать от богословских мнений некоторые вероучительные истины, которые признаются всей полнотой Православной Церкви, но в строгом смысле не являются догматами, поскольку никогда не обсуждались и не утверждались Вселенскими Соборами, однако имеют значение не меньшее, чем догматы, которые на Соборах обсуждались. Не обсуждались они, как правило, по той простой причине, что относительно этих истин в Церкви никогда не было никаких серьезных споров, собирать по поводу них Вселенский Собор было бы бессмысленно.

Какие это истины? Например, творение Богом мира "из ничего", тварность и бессмертие человеческой души, богоустановленность церковных таинств и т. д. Все это вероучительные истины, которые, несомненно, всей полнотой Церкви признаются, и их значение не ниже, чем значение догматов.

В богословской литературе вы можете встретить такие выражения как, например, "догмат воскресения", "догмат искупления", "догмат о Церкви". В принципе, это корректные и допустимые выражения.

От частных богословских мнений, которые встречаются у тех или иных богословов, нужно отличать ложные богословские мнения, которые могут встречаться не только у простых богословов, но и у святых отцов, поскольку само по себе наименование того или иного учителя отцом Церкви еще не гарантирует того, что у этого человека по тому ли иному вопросу не могло быть ошибочных мнений.

Почему это возможно? Прп. Варсонофий Великий следующим образом пытается объяснить факт наличия даже у святых мужей ошибочных мнений. Он пишет следующее:

"Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божий, ибо Апостол говорит (имеется в виду Апостол Павел: "... Отчасти знаем и отчасти пророчествуем" (1 Кор. 13, 9). Святые, получив утверждение свыше, изложили новое (свое) учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое... Они (Святые) не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли святым внушено было то, что им преподавали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и, таким образом, мнения учителей их перемешались с их собственным учением..." (Цит. по [3, 23]).

Действительно, часто ложные мнения, высказываемые тем или иным уважаемым отцом Церкви, являются не продуктом его собственной богословской работы, а некритическим заимствованием у какого-нибудь учителя прошлого.

Теперь рассмотрим некоторые определения и разберем некоторые основные понятия, которые нам понадобятся для изучения курса догматического богословия.

1.4. Догматы и догматические формулы и богословские термины

Когда мы говорим о догматах, мы должны четко различать собственно догмат по его содержанию от догматической формулы.

Собственно догмат — это содержание, сама онтологическая истина, которая содержится в догмате, а догматическая формула — это словесное выражение онтологической, вероучительной истины, как бы сказать, языковая плоть, в которую облакается истина. Хотя сам догмат по своему содержанию никоим образом изменению не подлежит, догматические формулы в принци-

пе могут изменяться.

Например, II Вселенский Собор дополнил и переработал Символ, который был принят на I Вселенском Соборе. Само содержание догмата о Пресвятой Троице при этом, естественно, не изменилось, но была сообщена новая догматическая формула, новый способ выражения вероучительной истины.

Поэтому когда мы говорим о том, что догматы неизменны, мы должны понимать, что сами догматические формулы в зависимости от условий и обстоятельств могут так или иначе изменяться.

Кроме того, мы должны иметь в виду, что когда мы изучаем догматы, догматическое богословие, нужно всегда ясно представлять, что само по себе изучение догматических формулировок, их заучивание, ни в коей мере нельзя отождествлять с постижением самого содержания догмата. Скажем, если человек заучил догматическую формулировку догмата о Пресвятой Троице из Катихизиса митрополита Филарета Московского, отсюда вовсе не следует, что он познал, что есть Пресвятая Троица.

Богословские термины (богословская терминология).

Когда святые отцы Церкви вели борьбу за чистоту Православной веры, они вынуждены были выработать специфическую терминологию. Часто эти термины не встречаются на страницах Писания, не являются заимствованными из богодухновенных книг, но тем не менее они позволяют четко выразить посредством слова богооткровенную истину.

Таких терминов можно привести довольно много. Самый распространенный — это "Троица", (*Τρις*), термин, введенный святителем Феофилом Антиохийским во второй половине II века, это и термин "единосущие" (*ὁμοούσιος*), введенный I Вселенским Собором, и многие другие термины: Богородица (*Θεοτόκος*), Богочеловек (*θεάνθρωπος*), термины IV Вселенского Собора, описывающие модус соединения двух природ в едином лице Господа нашего Иисуса Христа, и т. д.

Иначе говоря, богословские термины — это искусственно созданные понятия с совершенно точным содержанием, которые позволяют нам четко выразить богооткровенную истину средствами человеческого языка.

Интересно об этом пишет современный греческий автор Христос Яннарас. Он проводит такую аналогию между подвигом Пресвятой Богородицы, которая предоставила для Бога-

Слова свою плоть, с подвигом святых отцов.

"Как Пречистая Дева предоставила Свою плоть для того, чтобы могло вочеловечиться Божественное Слово, так великие отцы в святости и чистоте помыслов принесли свой интеллектуальный дар истине Откровения, облекшейся благодаря им в историческую "плоть" человеческого языка" [4, 60].

1.5. Догматические системы (исторический обзор)

Это способ изложения, в котором все отдельные истины и положения представляют собой части, связанные в единое целое. К догматическим системам предъявляются следующие требования.

Во-первых, отсутствие внутренних противоречий (догматическая система не должна быть внутренне противоречивой, там не должно быть положений взаимоисключающих).

Во-вторых, проведение четкой границы в процессе изложения между собственно догматами и богословскими мнениями. Это не значит, что при изложении догматической системы нельзя так или иначе опираться на богословские мнения; их можно приводить, но при этом обязательно должно быть подчеркнуто, что это именно богословское мнение того или иного отца Церкви.

Кроме того, предполагается, что догматическая система должна представлять собою не просто набор святоотеческих и библейских цитат по тому или иному догматическому вопросу, но и авторский текст, определенный комментарий, в котором автор пытается осмыслить содержание догматических истин. Сокращенная система догматического богословия называется катехизисом.

В истории христианской мысли первой попыткой построить догматическую систему была работа известного дидакала александрийской катехизической школы -- Климента Александрийского (конец II века), произведение под названием "Строматы". Но Строматы — это все-таки не более чем попытка построения системы, а не система в полном смысле слова.

Именно систему догматического богословия христианского вероучения во всей полноте впервые удалось построить преемнику и продолжателю дела Климента — Оригену.

Его труд "О началах" (*Περὶ ἀρχῶν*) — это, по существу, первая законченная система христианского богословия. Нет нужды говорить, что эта система оказалась несовершенной, поскольку

многие постулаты и предпосылки, на которых основывался Ориген, оказались ложными и даже впоследствии подпали под анафемы V Вселенского Собора. Несмотря на это, Ориген оказал огромное влияние на развитие последующего богословия, и в течение нескольких веков система Оригена оставалась по существу единственной целостной системой христианского богословия. Те же отцы Каппадокийцы учились на системе Оригена, хотя они избежали тех крайностей, которые содержались в оригеновых текстах.

Из древних отцов, богословов, что называется, "большого стиля", которые пытались построить системы догматического богословия, следует также отметить свт. Кирилла Иерусалимского, его знаменитые "Огласительные слова". Это обстоятельный труд, но недостатком его является невысокий богословский уровень, поскольку это произведение было обращено не к богословам, а к оглашенным, то есть тем людям, которые еще даже не вступили в Церковь.

Потом можно указать на "Большое огласительное слово" святителя Григория Нисского (IV в) на "Сокращение Божественных догматов" блаженного Феодорита Киррского (первая половина V века).

Наиболее совершенным трудом, представляющим собой вершину систематизации святоотеческой богословской мысли, следует признать труд св. Иоанна Дамаскина "Источник знания", состоящий из трех частей. С точки зрения догматического богословия особое значение имеет третья часть этого труда, которая известна под названием "Точное изложение Православной веры". Эта книга не утратила своей актуальности до сего дня, на христианском Востоке она являлась учебником богословия в течение многих веков, вплоть до нового времени, когда западная схоластика стала проникать на православный Восток.

Теперь несколько слов об отечественной традиции догматистов. В истории русской богословской мысли было несколько авторов, которые брались за построение догматических систем. Первым, конечно, нужно назвать митрополита Макария (Булгакова), его "Православно-догматическое богословие".

Обстоятельнейший труд, но несколько схоластичный. Что такое схоластика по существу своему? Схоластика — это такой метод богословствования, который основан на убеждении в том, что любую вероучительную истину можно логическим, рациональным путем обосновать и даже доказать.

Этим обусловлено несколько сухое, прямо скажем, скучное изложение материала. Конечно, это труд не вполне самостоятельный, он находится под сильным влиянием западных догматик, но в целом труд хороший, прекрасный богословский справочник, в котором можно найти по многим догматическим вопросам хорошую подборку библейских и святоотеческих цитат.

Следующий труд — "Догматическое богословие" архиепископа Филарета Черниговского (Гумилевского) — представляет собой попытку преодолеть то схоластическое влияние, которое мы наблюдаем у митрополита Макария, но труд этот не получил широкого распространения.

Затем — "Опыт догматического богословия" епископа Каневского Сильвестра (Малеванского). Объемнейший труд в пяти томах, был он издан в 1892 году. Епископ Сильвестр предложил исторический метод изложения догматов, т. е. сделал попытку показать, как развивалось догматическое учение Церкви в исторической перспективе. В этом, конечно, его большая заслуга.

"Догматическое богословие" протоиерея Николая Малиновского — труд тоже большой по объему и довольно интересно написанный, но несколько неровный, там имеются и сильные места и слабые, т. е. к нему нужно относиться с некоторой осторожностью, потому что Малиновский стремился использовать в своем труде как можно больше всевозможных источников и часто подходил к ним некритически.

После 1917 года в русской богословской традиции попыток построить именно целостную систему догматического богословия не было, хотя, например, есть "Догматическое богословие" Владимира Николаевича Лосского, но в сущности это есть не более чем курс блестящих, конечно, лекций по догматическому богословию. Однако назвать это догматической системой в полном смысле слова нельзя.

Но православное догматическое богословие развивалось и в XX веке, появлялись новые попытки построения догматических систем, в основном у греков. Было несколько греческих авторов, труды которых увидели свет уже во второй половине XX века, в частности, профессора Скутерис, Трембелос, Феодору.

Существует попытка построения догматической системы и в Сербской Православной Церкви. Это трехтомный труд архи-

мандрита Иустина (Поповича) "Догматика". Этот труд интересен скорее личностью самого автора. Архимандрит Иустин — один из величайших подвижников нашего времени, но его труд, при всех его достоинствах, не вполне самостоятелен и обнаруживает свою явную зависимость от русских догматистов дореволюционного времени.

Какие принципы лежат в основе построения догматических систем? Большинство догматистов придерживаются следующего принципа изложения, следующего принципа построения догматических систем: о Боге в Самом Себе (*Deus in intra*) и о Боге в Его явлении твари (*Deus ad extra*). Именно такой принцип лежит в основе систем митрополита Макария, епископа Сильвестра, архиепископа Филарета и других авторов. Все попытки по-другому построить систему догматического богословия были не очень удачными. Например, протоиерей Светлов пытался построить всю систему догматики вокруг учения о спасении, протоиерей Лепорский — вокруг догмата о Боговоплощении, однако эти попытки не получили признания. Поэтому мы в своем изложении будем придерживаться традиционного метода: сначала о Боге в Самом Себе, т. е. о единстве существа Божия и о Троичности Божества, и затем уже о Боге как Творце, Промыслителе, Искупителе, Освятителе и Мздовоздаятеле.

1.6. Причины появления догматов

Когда и по какой причине появляются догматы? Они появляются по причине возникновения ересей с целью защиты церковного учения от еретических искажений. Само значение слова, которым в эпоху Вселенских Соборов обозначали соборные вероопределения, греческое слово "орос" (орос) и соответствующее ему латинское "терминус" (*terminus*), буквально означают "предел", "граница", т. е. догматы — это те границы и пределы, которые устанавливает Церковь для человеческого разума, чтобы он, выйдя за эти границы, не уклонился от правильного богочитания, пределы, которые отделяют истину от еретических искажений и показывают человеческому уму, как он должен право мыслить о Боге.

1.7. Основные принципы раскрытия содержания догматических истин

Следующий вопрос — это проблема **истолкования** догматов. Ясно, что догматы должны быть человеком так или иначе осмыслены. Догмат не есть магическая формула, повторяя которую, можно добиться каких-то плодов в духовной жизни. Суть этого истолкования состоит в том, чтобы раскрыть содержание догмата, не изменив и не исказив самой вероучительной истины.

Блж. Августин так формулировал задачу истолкования догматов: "познать в свете разума то, что уже прежде принято верой" (Цит. по [5, 3]).

Истолкование догматов предполагает некоторую внутреннюю работу человека, и на этом пути необходимы определенные правила, которыми человек должен руководствоваться, чтоб не сделать ошибок.

Каковы же **основные принципы раскрытия содержания догматических истин**? Эти принципы очень простые, лучше всего они выражены в первых словах Ороса IV Вселенского Халкидонского Собора: "Последующе Божественным отцам". Именно так, последующе Божественным отцам, и нужно стремиться к раскрытию содержания догматических истин.

Прп. Викентий Лиринский в период между III и IV Вселенскими Соборами говорил по этому поводу следующее:

"В самой же Вселенской Церкви особенно должно заботиться о том, чтобы содержать то, во что верили повсюду, всегда и все. Совершенно необходимо, чтобы нить толкования пророческих и апостольских писаний направлялась по норме древнего и вселенского понимания" (Цит. по [5, 3]).

Таким образом, при истолковании божественных догматов нужно пользоваться теми же методами, которые применяются к истолкованию Священного Писания, т. е. их понимание должно находиться в контексте Священного Предания Церкви.

1.8. Назначение догматов

Приведем две цитаты по данному вопросу.

Первая — это А. Карташев: "Оросы" Вселенских Соборов не есть могильные плиты, приваленные к дверям запечатанного гроба навек закристаллизованной и окаменелой истины. Наоборот, это верстовые столбы, на которых начертаны руководящие безошибочные указания, куда и как уверенно и безопасно

должна идти живая христианская мысль, индивидуальная и соборная в ее неудержимых и беспредельных поисках ответов на теоретическо-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы" [6, 7].

"Богословские системы... можно рассматривать в их самом непосредственном отношении с жизненной целью, достижению которой они должны... способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом" [1, 11].

1.9. Усвоение догматических истин человеческим сознанием

Рационального постижения человеческим умом догмата быть не может, по этому поводу хорошо высказался митрополит (впоследствии патриарх) Сергей (Страгородский):

"Всякий догмат потому и составляет предмет веры, а не знания, что не все в догмате доступно нашему человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком понятным, то имеются все основания подозревать, что содержание догмата чем-то подменено, что догмат берется не во всей его божественной глубине" (Цит. по [5, 5]).

Не случайно отец Павел Флоренский называл христианские догматы "крестом для разума", потому что падший человеческий разум действует, основываясь на предпосылке, что никаких преград для его познавательных способностей не существует, что все существующее в мире так или иначе может быть рационально постигнуто.

Догмат есть препятствие для разума. Пытаясь осмыслить догмат, человек должен совершить подвиг самоотречения, отречения от своего разума, т. е. отказаться от претензии на всезнание, на постижение всего и вся в этом Богом созданном мире. Таким образом, постижение догматов всегда связано с определенным аскетическим усилием, актом отречения от своего ума.

Святитель Филарет Московский говорил: "Необходимо, чтобы никакую, даже втайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащую, и со смирением устроили ум к Божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям" [7, 148].

Иначе говоря, нужно не приспосабливать догмат к своему образу восприятия, а, наоборот, пытаться привести свои познавательные способности, ум и сердце в такое состояние, которое позволяет нам понимать смысл догматов.

В. Н. Лосский говорит, что догмат "должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным обрести мистический опыт" [1, 5].

В процессе усвоения догматов человеческим сознанием можно выделить три последовательных этапа.

Этап первый, когда догмат является предметом простой уверенности или рационального убеждения, но живого и внутреннего отношения к содержанию догмата нет, т. е. содержание вероучительной истины человеком не ощущается и не переживается. Догмат остается для человека именно некоей внешней законообязательной истиной, которую нужно исповедывать только для того, чтобы иметь возможность являться членом Церкви и приступать, когда имеется такое желание, к таинствам. Иначе говоря, связь между догматом и духовной жизнью человека отсутствует.

Чаще всего причиной такого состояния является человеческая греховность, состояние, которое на традиционном аскетическом языке называется окамененным нечувствием. При этом сердце человека остается без всякого сочувствия к содержанию догматов.

Второй этап — это такое состояние, когда отношение к вероучительной истине начинает наполняться жизнью и из области ума переходит в область чувства, т. е. вероучительная истина начинает ощущаться, переживаться человеком как не просто обязательное внешнее правило, а как истина спасительная, и догмат становится для сознания человека как бы источником света, который просвещает его темные греховные глубины, новым жизненным началом, вносящим в его природу новую истинную жизнь. Иначе говоря, человек начинает устанавливать связь между своей духовной жизнью, спасением, которого он ожидает, и содержанием догматов.

Например, догмат о Пресвятой Троице начинает переживаться человеком как откровение о Божественной любви, о любви как основополагающем и единственно верном отношении между людьми, потому что как в Боге суть три Лица в единстве природы, так и люди должны стремиться к осуществлению этого идеала: множества лиц в единстве природы.

Человек начинает понимать, что Боговоплощение — это не

просто событие, имеющее своей целью поразить человеческое воображение или сообщить человеку истинное учение, а что это есть самое таинство нашего спасения, что Боговоплощение открывает человеку путь к реальному соединению с Богом, потому что Бог вочеловечился для того, чтобы человек получил возможность обожиться.

Так же можно говорить и о других догматах. Например, человек начинает чувствовать, что Церковь — это не только некий институт, учреждение, не "комбинат духовных услуг", в котором можно удовлетворить свои религиозные потребности, а Тело Христово, в котором мы реально соединяемся со Христом или друг с другом в таинствах.

И, наконец, третий этап — это высшее, благодатное состояние, когда догматические истины созерцаются.

Созерцание — это такое переживание человеком содержания догмата, которое приводит человека к непосредственному общению с Богом и соединению с Ним. У святых отцов переживание содержания догмата действительно возводило ум и душу к непосредственному соединению с Богом, т. е. для них между догматом о Троице и самой Пресвятой Троицей, между догматом о Боговоплощении и самим Богочеловеком как бы нет расстояния. Догмат непосредственно возводит, возносит их душу, их ум к высшему, являясь как бы своего рода словесной иконой, от которой, как от образа, можно восходить к первообразу.

Святитель Филарет Московский говорит о таком созерцании применительно к догмату Воскресения Христова:

"Церковь уже ответствует на желание наше и не только нам обещает видение Воскресшего, как возможное, но и возвещает как уже действительное. Она поет "Воскресение Христова видевшие, поклонимся Святому Господу Иисусу". Если мы видим воскресение, то видели и Воскресшего: потому что воскресение видимо только в Самом Воскресшем. Если, положим, что Матерь Церковь имеет в виду преимущественно достойных и совершенных чад своих, и в их то лице говорит так утвердительно: мы видели воскресение; то нам, несовершенным и недостойным, остается по крайней мере надежда, что и мы того же можем сподобиться, если поревнуем и потрудимся сделаться достойными и совершенными... Из сего видно..., что дара созерцаний духовного может сподобиться всякий истинно верующий" [7, 299-300].

2. РАЗВИТИЕ ДОГМАТИЧЕСКОЙ НАУКИ

2.1. Полнота новозаветного Откровения и развитие догматической науки

Божественное Откровение есть "то, что Сам Бог открыл человеку, чтобы они могли право и спасительно верить в Него и достойно чтить его" [8, 5].

Именно из Божественного Откровения почерпается все учение Православной Церкви. И Откровение Божественное — это не есть однократный акт, а процесс. В Ветхом Завете Бог постепенно открывал людям некоторое знание о Себе, приспособляясь к способности восприятия дохристианского человечества.

В Новом Завете мы имеем завершение и исполнение ветхозаветного Откровения в лице Господа Иисуса Христа. Апостол Павел так и начинает свое послание к Евреям (Евр. 1, 1-2): "Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни говорил нам в Сыне...", т.е. Христос открыл нам все необходимое для спасения. В Ветхом Завете Откровение носило фрагментарный характер, поскольку каждый автор Священных Книг, каждый из пророков сообщал только некоторую грань знания о Боге, которая ему лично открылась. Кроме того, это знание было опосредованным, поскольку каждый из пророков говорил о том, что он, как человек, знает о Боге.

Во Христе мы имеем завершение Откровения, во Христе Откровение не фрагментарно, а полно, потому что Христос — это не просто Тот, кто что-то знает о Боге, а Сам Бог. Здесь уже не люди свидетельствуют о своем опыте, а Сам Бог открывает истину о Себе. Поэтому во Христе мы имеем полноту Божественного Откровения.

Священное Писание прямо говорит, что Господь Иисус Христос открыл Церкви всю полноту истины, по крайней мере ту полноту, которую человек способен вместить. В Евангелии от Иоанна (Ин. 15, 15) говорится, что Господь возвестил ученикам "...все, что слышал от Отца..."

Из этого же Евангелия мы знаем, что Святой Дух, сошедший на учеников в День Пятидесятницы, никакого нового откровения, никакого нового учения не принес, Он только напомнил ученикам то, чему учил Христос. Сам Господь во время прощальной беседы с учениками говорит о Святом Духе, что он "...от Моего возьмет и возвестит вам" (Ин. 16, 14). По тол-

кованию большинства эзегетов "От Моего возьмет" означает: "возьмет от Моего учения".

Вся эта полнота истины сохраняется в Христовой Церкви. Священномученик Иринеи Лионский говорит:

"Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам" [9, 331].

В Священном Писании также говорится, что апостолы всю полноту истины, полученную от Христа, возвестили Церкви (Деян. 20, 27), они возвещали Церкви **"Всю Волю Божию"**, а не только некую часть ее.

Именно в силу полноты Новозаветного Откровения, которое подтверждается тождественностью опыта святых всех эпох и всех народов, никаких новых откровений, никаких новых вероучительных истин, никаких новых заветов быть не может, и поэтому любые подобного рода явления попадают под анафему апостола Павла (Гал. 1, 8): "... если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема".

2.2. Теория "догматического развития"

Как в таком случае относиться к появлению догматов? Сам факт, что в Церкви появляются новые догматы, является ли свидетельством появления в Церкви новых вероучительных истин?

В западном богословии начиная с середины прошлого века получила широкое распространение так называемая "теория догматического развития", автором которой является католический богослов кардинал Ньюман.

Смысл этой теории состоит в следующем: Церковь обладает полнотой богооткровенной истины, но для соборного сознания Церкви эта истина является сокрытой или по крайней мере очень неявно ощущаемой и переживаемой до тех пор, пока богословская мысль не достигнет определенного развития и не сделает это сокровенное знание явным для соборного церковного сознания.

Теория эта очень удобна для западных христиан с той точки зрения, что она легко позволяет оправдать всевозможные произвольные догматические нововведения как римо-католической Церкви, так и протестантских конфессий.

С одной стороны, эта теория кажется довольно логичной, но с другой, она ведет к парадоксальным выводам. Скажем, в та-

ком случае нам приходится признать, что Церковь времен апостолов, даже сами святые апостолы, знали о Боге несравненно меньше, чем любой современный христианин, прослушавший курс догматики.

2.3. Православный взгляд на развитие догматической науки

Естественно, что с такой постановкой вопроса согласиться нельзя. Однако очевидно, что догматическая наука действительно развивается. Но в каком смысле развивается? Развитие догматической науки есть все более точное выражение в слове познанной Истины. Истина уже раз и навсегда открыта нам Иисусом Христом, она дана в Откровении, и ее все более и более точное выражение в слове и есть собственно работа богослова.

Протоиерей Георгий Флоровский так об этом говорит: "Догмат ни в коем случае не новое откровение. Догмат — это только свидетельство. Весь смысл догматических определений сводится к свидетельствованию непреходящей истины, которая была явлена в Откровении и сохранилась от начала" [10, 185]. То есть Церковь лишь формулирует догматы, придает им словесную форму, облекая мысль Откровения в точные формулировки, которые не допускают произвольных интерпретаций.

Церковь с самого начала своего существования не сомневалась, что Бог един по существу и троичен в Лицах. Однако ключевой термин, который позволил словесно выразить эту веру, это несомненное убеждение Церкви, появился только в IV веке (термин **"единосущие"**).

То же самое мы увидим, если рассмотрим христологическое учение Церкви. Церковь никогда не сомневалась, что Христос есть истинный Бог и истинный человек. Но только в V столетии, когда возникли острые христологические споры, Церковь сформулировала христологический догмат и указала те апофатические определения, которые позволяют нам правильно мыслить образ ипостасного соединения во Христе двух природ.

Вот что об этом сказано у Викентия Лирийского:

"Предание, говорит Апостол, сохрани, т. е. талант веры вселенской сбереги в целостности и неповрежденности, чтобы, что тебе вверено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай. Ты получил золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мне под-

кидывал вместо одного другое, не хочу, чтобы вместо золота поставлял ты нагло свинец или, обманно, медь. Если дарование Божие сделало тебя способным по уму, по образованию, по учености, то будь Веселеилом духовной Скинии. Полируй драгоценные камни Божественного догмата, придавай им блеск, грацию и прелесть, старайся, чтобы вследствие твоего ясного изложения яснее разумели то, во что верили не так ясно. Достигай, чтобы потомство со знанием славословило то, что прежде древность чтитла несознательно. Научи тому, чему тебя научили, и говоря новое, не скажи нового. Но, может быть, кто-нибудь скажет: и так в Церкви Христовой не должно быть никакого преспеяния религий. Все конечно должно быть, и притом величайше. Только преспеяние это должно быть действительно преспеянием, а не переменою веры. Преспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усовершенствуется сам в себе, а перемена — в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть, и превращается в другое. Итак, пусть возрастает и в высшей степени преспевает с течением лет и веков понимание, разумение, мудрость как каждого отдельного христианина, так всех вместе, как одного человека — так и всей Церкви, но только в том же своем роде, т. е. в одном и том же догмате, в одном и том же смысле, в одном и том же понимании. Следует древние догматы небесной философии с течением времени укреплять, обглаживать, очищать, но не следует их переменять, не следует их обсекать, не следует уродовать. Церковь Христова, заботливая и осторожная блюстительница догматов, никогда в них ничего не изменяет, ничего не уменьшает, ничего не прибавляет, необходимого не отсекает, излишнего не прицепляет, своего не теряет и чужого не присволяет, но со всею рачительностью старается единственно о том, чтобы рассуждая о древнем верно и мудро, если что в древности предначертано, основано, то довершать и обдывать, если что пояснено уже и истолковано — то укреплять и подтверждать, если что уже подтверждено и определено — то хранить. Чего другого, наконец, всегда старалась она непременно достигнуть определениями Соборными. Не того ли только, чтобы после с рассудительностью веровали в то же самое, во что прежде веровали в простоте. Не колеблясь говорю и всегда скажу, что Вселенская Церковь, побуждаемая новизнами еретиков, через определение своих Соборов не другое что-нибудь Делала, как именно то, что принято ею прежде от предков по одному Преданию подтверждала потом для потомков" (Цит.

по [5, 4]).

2.4. Задачи и метод богословской догматической науки

Задача, что называется стратегическая, догматической науки — служить единению человека с Богом, приобщать человека к вечности.

Вторая, не менее важная, тактическая задача догматической науки — это задача чисто историческая, задача свидетельства. Каждая эпоха ставит перед церковным сознанием свои проблемы, и каждое поколение богословов должно дать определенный ответ на эти вопросы, причем непременно в соответствии с православной традицией.

Что касается научного метода догматики, то он состоит в систематическом раскрытии основных православных вероучительных истин. Метод этот следующий: указать основание догматов в Священном Писании и привести принципиальные положения святоотеческой мысли по тем или иным догматическим вопросам.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
2. Иером. Софроний. Старец Силуан. Париж, 1952.
3. Архим. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исайя (Белов). Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
4. Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992 (Пер. с новогреческого).
5. Иерей Борис Левшенко. Догматическое богословие. Курс лекций. ПСТБИ, 1996.
6. Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.
7. Митр. Московский Филарет. Слова и речи. М., 1882, т. 4.
8. Митр. Филарет. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Белосток, 1990.
9. Св. Иринея Лионский. Против ересей, кн. 5, гл. 20, §1. Сочинения. СПб., 1990.
10. Прот. Г. Флоровский. Богословские отрывки. Вестник РСХД. Париж, 1981, № 105-108.

РАЗДЕЛ II

СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

1. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ

Священное Предание — это общая форма сохранения и распространения Церковью своего учения. Или по другой формулировке — сохранения и распространения Божественного Откровения. Сама эта форма сохранения и распространения, так же как и термин "Предание", несомненно, освящена авторитетом Священного Писания.

В книгах Нового Завета мы можем найти целый ряд мест, которые указывают на важность Предания в жизни Церкви. Давайте вспомним эти стихи.

Во-первых, это 2 Фес. 2, 15: "...стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим".

1 Кор. 11, 2: "Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предание так, как я передал вам".

1 Тим. 6, 20: "О, Тимофей! храни преданное тебе..." Или славянский текст, более соответствующий греческому оригиналу: "О, Тимофее! Предание сохрани".

2. ПОНЯТИЕ О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ

Предание(*παράδοσις*). Буквально это греческое слово означает преемственную передачу, например, передачу по наследству, а также и сам механизм передачи от одного человека к другому, от одного поколения людей к другому.

Св. Викентий Лирийский задает вопрос: "Что такое предание?" - и сам же на него отвечает: "То, что тебе вверено, а не то, что тобой изобретено, — то, что ты принял, а не то, что выдумал..."

Такой механизм преемственного распространения Божественного Откровения также имеет свое основание в Священном Писании, где говорится о том, что именно таким образом должно сохраняться и распространяться в мире Божественное Откровение.

1 Кор. 11, 23: "Ибо я от *Самого* Господа принял то, что и вам передал ..."

Ин. 17, 8. Сам Господь говорит об этой форме сохранения истины: "ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они

приняли, и уразумели.” ..

Мы видим некую цепочку: дал, передал, приняли.

Тертуллиан, апологет конца II — начала III века, говорит: “мы храним то правило веры, которое Церковь получила от апостолов, апостолы от Христа, Христос от Бога”. Таким образом, в Новом Завете и в понимании ранних отцов Церкви Священное Предание — это непрерывная цепь передач богооткровенной истины от одного человека другому, или от одного поколения людей к другому, причем начальное звено этой цепи оказывается, как мы видим из слов Спасителя, в Боге.

Это очень важный момент, который надо отметить, именно этим Священное Предание и отличается от других традиций, например, культурных. Протестанты, например, могут с большим уважением относиться к Преданию Православия, они могут согласиться с тем, что все это хорошо и полезно, но при этом они заявляют, что это от человеков, а потому хотя и полезно, но не является необходимым.

Однако при таком понимании Священного Предания, которое дано в Новом Завете, разрыв с Преданием — это не просто разрыв с какой-то человеческой традицией. Поскольку начальное звено Предания находится в Боге, то разрыв с Преданием — это не просто выход из традиции Восточной Церкви, а, по существу, отпадение от Бога.

Почему не все Божественное Откровение, дано Церкви в виде Писания? Почему не все вошло в Писание, не все было записано?

Очевидно, что все не могло быть записано по причине того, что в Предание входит многое такое, что вообще, в принципе, не может быть записано. Когда мы говорим о механизме Предания, встает вопрос: что передается в Предании? Во-первых, передается некоторое знание, передаются некоторые памятники, в которых это знание зафиксировано: книги, иконы, кинопоследования, канонические правила, различного рода предписания и т. д.

Однако Предание есть нечто большее, чем просто передача информации. Поскольку Предание говорит нам о Боге и о богопознании, а подобное, как известно, познается подобным, то для того, чтобы понимать то, что передается в Предании, предварительно необходимо иметь некоторое представление и о Боге, и о богопознании. Иначе говоря, необходимо иметь некоторый опыт, личный опыт богообщения, поскольку духовная жизнь

— это прежде всего образ жизни, а не образ мысли.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф об этом пишет следующим образом:

"...предание есть непрерывная последовательность не только идей, но и опыта. Оно предполагает не только интеллектуальную согласованность, но и живое общение на путях постижения истины".

По существу ту же самую мысль двумя тысячами лет ранее высказал апостол Павел (1 Кор. 4, 16) : "...подражайте мне, как я Христу".

Однако Предание не ограничивается и этим, потому что Христос не только преподавал Своим ученикам учение, не только явил им пример Своей жизни, не только сообщил некий опыт жизни в Боге, но Он же повелел им принять Духа Святого, силу благодати, которая единственно открывает путь к познанию Божественной истины. Только в свете благодати и постигается учение Христа, и сам опыт жизни во Христе, безусловно, опыт благодатный.

Апостол Павел (1 Кор. 12, 3) утверждает, что: "...никто не может назвать Иисуса Христа Господом, как только Духом Святым", т. е. исповедать Христа своим Господом может только тот, на чье сердце уже так или иначе воздействовал Дух Святой.

Поэтому святитель Филарет Московский отмечает, что "Священное Предание — это не только видимая и словесная передача правил и постановлений, но и невидимое и действительное сообщение благодати и освящения".

Таким образом, Священное Предание включает в себя как бы три уровня: низший, первый уровень — это, собственно, передача знания и исторических памятников, которые связаны с этим знанием, во-вторых, это передача опыта духовной жизни и, в-третьих, это передача благодатного освящения.

2.1. Соотношение Священного Писания и Священного Предания

Если мы посмотрим дореволюционные учебники догматического богословия или катихизисы, то увидим, что в них Священное Писание и Священное Предание обычно противопоставляются.

Например, "Катихизис" свт. Филарета называет Священное Писание и Священное Предание двумя различными способами

распространения и сохранения Божественного Откровения.

Митрополит Макарий (Булгаков) говорит, что "под именем Священного Предания разумеется Слово Божие, не заключенное в письмена самими богодухновенными писателями, а устно переданное Церкви и с тех пор непрерывно в ней сохраняющееся".

Примерно то же самое мы видим в учебнике догматического богословия протоиерея Михаила Помазанского, где прямо говорится, что Предание и Писание — это два источника верования, или два источника догматов.

Во всех этих определениях Священное Писание и Священное Предание противопоставляются друг другу. Писание рассматривается как нечто внешнее по отношению к Преданию. Это связано, конечно, с латинским влиянием на православное богословие, которое началось в период упадка образованности на Христианском Востоке. Это латинское схоластическое влияние в данном случае проявляется в характерной для латинской мысли тенденции кодифицировать Предание в исторических документах, памятниках, иначе говоря, рассматривать Предание почти исключительно как некую сумму информации о Боге, о духовной жизни, в то время как для Восточных отцов Предание — это всегда не только знание, не столько информация, сколько именно живой опыт богопознания, опыт объемного видения богооткровенной истины, без которого подлинное знание оказывается невозможным. Преодоление такого понимания в православном богословии началось только с начала XX века. В чем суть латинского взгляда на соотношение Предания и Писания?

Католическое учение о Священном Предании и соотношении Предания и Писания возникает во время Реформации в Западной Европе, причем возникает по конкретному случаю. Когда Лютер поставил под сомнение католический догмат о папском примате, в Германию прибыли из Ватикана католические богословы, которые вступили с Лютером в спор. Они не могли обосновать примат папы и сослались на то, что им нужно съездить в Ватикан, поднять архивы, поработать в библиотеке, чтобы привести достаточные доказательства в свою пользу.

И тогда Лютер торжественно объявил, что, в отличие от католических богословов, ему никуда ехать не надо и он все свое учение вполне может обосновать и вывести из одного только Священного Писания.

Этот полемический прием, который один раз оказался успешным, впоследствии получил широкое применение и превратился в своеобразный принцип, на котором и строилось протестантское учение.

В борьбе с протестантами, отрицающими авторитет Священного Предания как источника вероучения, католики были вынуждены построить свое учение. Суть его состоит в том, что Священное Писание и Священное Предание — это два различных параллельных источника вероучения.

Тут могут быть разные акценты. Эти два источника могут пониматься как равные по достоинству, могут пониматься как неравные по достоинству. Скажем, Священное Писание может пониматься как некоторое смысловое ядро, а Предание — как некое, пусть и необходимое, но все-таки второстепенное дополнение к Писанию.

Как бы там ни было, во-первых, Писание и Предание рассматриваются как нечто взаимодополняющее и, во-вторых, утверждается, что и Писание, и Предание по отдельности заключают в себе не всю богооткровенную истину, а только некоторую ее часть.

Такое понимание соотношения Предания и Писания не согласуется со святоотеческим пониманием. Скажем, для сщм. Иринея Лионского (II век по Р.Х.) Священное Предание по своему содержанию не есть нечто отличное от Священного Писания, а наоборот-Предание по содержанию тождественно Новому Завету.

И у других отцов Церкви мы можем найти утверждение, что Священное Писание само по себе содержит все потребное для благочестия, т. е. включает в себе не часть богооткровенной истины, а всю истину в ее полноте.

В начале XX века началось постепенное преодоление схоластического взгляда на соотношение Священного Писания и Предания. Известный церковный историк Михаил Поснов в 1906 году пишет на страницах журнала "Христианское чтение" (М. Поснов. Хр. Чт., 1906, Т. 2, с. 773) :

"Одно из полученного от Христа Евангелия Церковь выразила Символом Веры... другое Церковь закрепила в таинствах... иное изложила в Священном Писании, как содержащем указание на исторические факты спасения... другое Церковь выразила в Богослужении, песнопениях и молитвах; иное, наконец, воплотила в христианском устройстве жизни, в церковно-

каноническом управлении, в обрядах, обычаях и т. д".

Какие положительные моменты мы можем отметить в этом определении? Здесь нет противопоставления Священного Писания и Священного Предания, Священное Писание в целом рассматривается в контексте Предания. Отрицательный момент — это то, что все вышеперечисленные составляющие Священного Предания мыслятся именно как части, каждая из которых заключает в себе только часть Откровения.

Некий переворот во взглядах на соотношение Писания и Предания начинается с середины нашего столетия во многом благодаря работам архимандрита Софрония (Сахарова), ученика преподобного старца Силуана Афонского. Архимандрит Софроний при этом не излагал свое учение, а излагал взгляд на вопрос о соотношении Писания и Предания самого прп. Силуана.

Арх. Софроний пишет, что "... Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его".

Таким образом, Писание рассматривается не как часть Предания, а как качественно отличная форма церковной жизни. В другом месте архимандрит Софроний так передает слова своего преподобного учителя:

"Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, как сказано выше, а одна из его форм: форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения ее и по удобству пользования ею; но изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями".

Еще в XIX столетии святитель Филарет Московский называл Писание "упроченным видом Предания" и по этому поводу говорил следующее (Митрополит Филарет. Слова и речи, ч. 4, с. 96):

"С тех пор, как учение христианское заключено в Священные книги, Святая Церковь, для верного и неизменного сохранения сего учения, имеет обычай и правило, не только мысли сего учения на непреложном свидетельстве богодухновенного Писания утверждать, но и самые слова и выражения, для означения важнейших предметов и частей заимствовать из того же чистого источника Писания".

Итак, когда мы говорим о соотношении Священного Писания и Священного Предания, мы должны избегать двух соблаз-

нов: во-первых, опасности противопоставления Священного Писания и Священного Предания и, во-вторых, опасности свести Священное Предание к сумме некоторых знаний, к набору определенных памятников, в которых содержится это знание.

2.2. Понимание Священного Предания в современном православном богословии

Первое, — понимание в смысле самого механизма передачи богооткровенной истины.

Второе — Священное Предание как источник вероучения. Такой взгляд на Священное Предание является вполне оправданным, однако при условии, что при этом Предание не противопоставляется Писанию и Писание и Предание не рассматриваются изолированно. Потому что в противном случае, если мы будем противопоставлять Писание и Предание, мы попадем в богословский тупик. В самом деле, как нужно толковать Священное Писание? Естественно, что в соответствии с Преданием. А какое Предание нужно признать истинным, а какое ложным? В соответствии с Писанием. Получается порочный круг.

Западные конфессии решили этот вопрос по-разному. Протестанты просто отвергли авторитет Предания в пользу Писания. Католики выходят из положения благодаря апелляции к непогрешимому мнению папы, который может в любом случае безошибочно указать, как толковать Писание и какое Предание следует принимать.

В каком положении оказались православные, которые и Папы не имеют, и Предания не отвергают? Для Православия само это противопоставление Писания и Предания представляется совершенно надуманным и необоснованным.

Вот что говорит об этом II член Послания Восточных Патриархов о Православной вере:

"Мы веруем, что свидетельство католической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух, то все равно от Писания ли научиться или от Вселенской Церкви... Живя и научаясь в Церкви, в которой преемственно продолжается устная апостольская проповедь, человек может изучать догматы христианской веры от Вселенской Церкви, и это потому, что сама Церковь не из Писания выводит свои догматы, а имеет оные в готовности, если же она, рассуждая о каком-ни-

будь догмате приводит определенные места в Библии, то это не для вывода своих догматов, а только для подтверждения оных, и кто основывает свою веру на одном Писании, тот не достиг полной веры и не знает ее свойств".

Иначе говоря, в Предании Церкви все догматы имеются как бы в совокупности, чего не имеется в отдельных книгах Писания. Такое понимание соотношения Предания и Писания порождает третий уровень понимания Священного Предания в современном богословии: Священное Предание как свидетельство Вселенской Церкви о врученной ей Богом истине.

В таком понимании Священное Предание практически совпадает с понятием Божественного Откровения, и под ним можно понимать все христианское вероучение во всей его целостности и полноте. Это свидетельство Вселенской Церкви является истинным. Естественно, можно задать вопрос: почему оно является истинным?

Епископ Сильвестр (Малеванский) объясняет это следующим образом: потому что в Церкви "непрерывно живет по своему существу то же религиозное сознание, которое лежало в основе жизни христиан первенствующей Церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которым проникались они и руководились в уразумении истин веры".

Михаил Поснов называет этот дух веры "неуловимым духом церковным, таинственным сознанием, христианским пониманием, которое унаследовала Церковь от Христа и при содействии Святаго Духа хранит верно, неповрежденным и передает из рода в род".

В Послании Восточных Патриархов о православной вере (12-й член) говорится, что Святой Дух, "всегда действующий через верно служащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения".

Отсюда уже вытекает четвертый уровень понимания того, что есть Священное Предание, а именно: Предание как живая память Церкви, самосознание, живущее в Церкви со дня Пятидесятницы. Если провести некую аналогию между жизнью Церкви и жизнью человеческой личности, то мы без труда сможем увидеть, что Предание, в принципе, выполняет в Церкви ту же функцию, какую в человеке выполняет память.

Предание — это вечно живая память Церкви, благодаря которой устанавливается в истории самотождественность Церкви, потому что формы церковной жизни могут сильно разли-

чаться. Скажем, Иерусалимская апостольская община первых лет исторического бытия христианской Церкви и современная православная Вселенская Церковь внешне имеют мало общего, между тем это есть одна и та же Церковь, и ее самоидентичность устанавливается именно благодаря непрерывности церковного Предания, непрерывности церковной памяти.

В.Н.Лосский так говорит о Священном Предании: это "единственный способ воспринимать Истину... мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святаго в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать истину в присутствии ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума".

Подведем некоторый итог. В каком смысле употребляется само понятие Священного Предания в современном богословии?

1. Собственно механизм преемственной передачи богооткровенной истины во всех его формах.

2. Священное Предание как источник вероучения.

3. Священное Предание как свидетельство Вселенской Церкви о врученной ей истине, в этом смысле Предание оказывается почти неотличимым от Божественного Откровения.

4. Священное Предание как жизнь Святого Духа в Церкви, как самосознание и память Церкви, непрерывная со дня исторического бытия Церкви, то есть со дня Пятидесятницы.

Кто в Церкви является носителем Предания, и каково должно быть отношение к Преданию каждого сознательного православного верующего?

Протоиерей Георгий Флоровский говорит (прот. Г. Флоровский. Богословские отрывки // Вестник, Париж, 1981-1982, № 105-108, с. 193-194):

"Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в ее кафолической полноте; и нужно пребывать или жить в Церкви в ее полноте, чтобы разуметь Предание, чтобы владеть им. Это значит, что носителем и хранителем Предания является вся Церковь — как кафолическое тело Предания".

Следовательно, познание Предания не есть рассудочный процесс, нельзя превратить изучение Предания в науку, строящуюся по образцам наук светских. Священное Предание познается только опытно, т. е. познать Предание можно только войдя в Предание. Только тот, кто сам стал живым носителем

Предания — только тот может сказать, что он начал по крайней мере изучать Предание. Иначе говоря, цель каждого христианина в том, чтобы самому сделаться звеном в этой непрерывной цепи передачи богооткровенной истины.

2.3. Формальное предание

Одной из форм Священного Предания является Священное Писание, но Предание не исчерпывается Священным Писанием, включает в себя другие формы.

Существует термин, с которым можно встретиться в богословской литературе: формальное предание — это все исторические источники и способы истинного познания христианского Откровения, кроме библейский книг.

Какие формы мы можем выделить?

- 1) древние символы и исповедания веры;
- 2) древние правила, Апостольские Правила, например, и каноны;
- 3) определения и правила Вселенских Соборов и некоторых поместных соборов, которые приняты всей полнотой Вселенской Церкви;
- 4) литургическая практика Церкви, церковное искусство. Сюда включается иконопись, музыка, гимнография, архитектура и т. д.;
- 5) мученические акты и жития святых;
- 6) древние церковные истории. Например, церковная история Евсевия Кесарийского, труды таких историков Древней Церкви, как Сократ, Евагрий, Феодорит Киррский и т. д.
- 7) творения святых отцов и учителей Церкви;
- 8) древняя церковная практика, т. е. различного рода уставы, узаконения, которые касаются, например, постов, различные богослужебные правила, благочестивые обычаи и традиции и так далее.

Последовательно рассмотрим те формы, которые имеют для нас особое значение.

2.3.1. Древние символы и исповедания веры

С древнейших времен Крещение в Церкви не совершалось без того, чтобы крещаемый не исповедал свою веру. Эта вера исповедывалась посредством некоторого символа. Для нас особое значение имеет Никео-Цареградский Символ веры, составленный на I и II Вселенских Соборах, но это не значит, что другие древние символы веры не принадлежат также Священ-

ному Преданию.

Символов веры в древности было много, по существу в каждой поместной Церкви был свой Символ веры, который читался перед Крещением, который изучался во время оглашения. Очевидно, такой же или близкий по содержанию символ должны были исповедывать лица, посвящаемые в священный сан и т. Д.

Например, Евсевий Кесарийский, известный церковный историк, когда представлял свой проект символа веры на I Вселенском Соборе, говорил следующее: "Как приняли мы от предшествовавших нам епископов и при первом оглашении и при первом восприятии крещения, как научились из божественных писаний, как веровали и учили в пресвитерстве и в самом епископстве; так веруем и теперь, и представляем вам вашу веру..."

Можно с большой степенью вероятности предположить, что в основе всех древних символов лежит некое общее исповедание, которое восходит к самим апостолам.

Следы того, что такое исповедание, правило веры, существовало в древности, можно привести. У Тертуллиана говорится, что Церковь хранит правило веры, которое получено непосредственно от Христа.

В Новом Завете мы тоже можем найти указание, что такое исповедание существовало. В Евр. 4, 14 апостол Павел призывает: "будем твердо держаться исповедания нашего".

А в 1 Тим. 6, 12 говорится так: "...держишься вечной жизни, к которой ты и призван, и исповедал доброе исповедание перед многими свидетелями". Видимо, имеется в виду то исповедание, которое Тимофей исповедывал то ли перед Крещением, то ли перед хиротонией.

В конечном счете мы можем сказать, что и наш Никео-Цареградский Символ веры, что для нас особенно важно, также своими корнями уходит именно в это апостольское исповедание.

Несколько слов о так называемом **апостольском символе веры**. Исповедание, о котором мы только что говорили, нужно отличать от так называемого апостольского Символа веры, который был широко распространен и популярен на Западе. Этот Символ веры, как неопровержимо доказано современной богословской и церковной исторической наукой, не имеет никакого отношения к подлинному апостольскому исповеданию.

В действительности этот Символ веры есть не что иное, как переработка крещального символа Римской церкви III-V веков. Современная его редакция восходит к VI-VIII векам, и на православном Востоке вплоть до Ферраро-Флорентийского Собора XV столетия этот символ практически не был известен.

Исповедание веры — это исповедание, составленное определенным лицом или группой лиц. Если символ есть нечто такое, что складывается в поместной Церкви, и как бы вся поместная Церковь может рассматриваться в качестве автора этого Символа, то исповедание всегда имеет конкретного автора или авторов.

Отличия исповеданий от символов можно указать следующие:

- 1) обычно более пространны, чем символы;
- 2) очень часто носят полемическую направленность;
- 3) никогда не употреблялись в литургической жизни Церкви.

Какие древнейшие исповедания нам известны? Самое древнее — это исповедание святителя Григория Неокесарийского. Составлено оно примерно между 260-265 гг. по Р.Х. В этом исповедании рассматривается прежде всего вопрос о Пресвятой Троице. Одобрено VI Вселенским Собором.

Свт. Василия Великого (Против ариан, IV в.)

Прп. Анастасия Синаита (VI в.), краткий катихизис.

Свт. Софрония, патриарха Иерусалимского (VII в.) О Св. Троице, двух волях Христа, одобрено VI Вселенским Собором.

Исповедание свт. Григория Паламы, 1351 г. В этом исповедании в краткой форме выражено общецерковное учение по всем основным богословским вопросам, в частности по вопросам, касающимся споров относительно природы Фаворского света и по вопросу о границах богопознания; одобрено Константинопольским Собором 1351 г.

Исповедание святителя Марка Эфесского на Ферраро-Флорентийском Соборе 1439-1440 гг. Обстоятельное изложение православного учения, особенно по спорным с католиками вопросам, таким, как главенство папы, *filioque* и т. д.

Исповедание Патриарха Константинопольского Геннадия Схоллария в XV в., которое после взятия Константинополя турками Патриарх Геннадий Схолларий представил турецкому султану Мухамеду II.

Исповедание веры, которое известно под наименованием ис-

поведания святителя Афанасия Александрийского, в действительности, как свидетельствует современная наука, не принадлежит святителю Афанасию.

Это довольно позднее исповедание, возникшее во Франции не ранее VI-VII вв. Оно содержит учение о Христе, о Троице, причем именно в латинском, августиновском духе, с *filioque*. В России оно было хорошо известно в прошлом веке. Но, естественно, в России оно было без *filioque*.

2.3.2. Соборные переопределения

Существуют только четыре вероопределения, которые были приняты на Вселенских Соборах.

III Вселенский Собор — не вносить изменений и дополнений в существующий Символ веры;

IV Вселенский Собор — орос о модусе соединения двух природ во Христе;

VI Вселенский Собор — изложение учения о двух волях и двух энергиях во Христе;

VII Вселенский Собор — вероопределение об иконопочитании.

Постановления прочих соборов. Они, как правило, более пространны, менее точны и касаются не глобальных, а более частных вопросов.

Второе правило Пятошестого, так называемого Трулльского, Собора 691-692 гг. утвердило догматические тексты, которые содержатся в правилах Святых Апостолов, в правилах святых отцов и в правилах 9-ти Поместных Соборов.

Особое значение имеют правила Карфагенского собора (если брать нумерацию, которую дает Книга Правил — правила 109-116), где разбирается учение о первородном грехе, о благодати и т. д.).

Кроме этого, большое догматическое значение имеют **константинопольские соборы**. Конечно, нельзя сказать, что они исторически заменили Вселенские Соборы после VII Вселенского Собора, но для православного мира, для восточного христианства значение постановлений этих Соборов было очень велико.

Константинопольский Собор 879-880 гг. при святом Патриархе Фотии Константинопольском. Собор был вселенским по своему составу. Чем важен этот Собор? Он подтвердил неизменность Никео-Цареградского Символа веры и осудил тех, кто вносит в него изменения. Конечно, это правило Собора было

прямо направлено против распространявшейся в то время на Западе практики введения в Символ веры *filioque*. Собор прямо не говорит *filioque*, но из контекста это совершенно ясно видно.

Константинопольский Собор 1076 г., так называемый Собор на философа Иоанна Итала. В XI веке в Византии возникает интерес к языческому прошлому, к античной культуре, и у некоторых философов, богословов этот интерес становится не вполне критическим. На этом Соборе были осуждены некоторые положения платонистской философии. Сам Итал был осужден за попытку построения системы христианской метафизики, независимой от Божественного Откровения.

Константинопольский Собор 1117 г. На нем рассматривали заблуждения монаха Нила и митрополита Евстафия Никейского. Они вступили в христологический спор с армянскими монофизитами. Спор этот касался следующего вопроса: как рассматривать обожение человеческой природы во Христе? Было два альтернативных термина: обожение по усыновлению (“*θεῖσι*”) и обожение по природе (“*φύσει*”).

Армяне, как монофизиты, настаивали на обожении по природе, а Нил и Евстафий — по усыновлению. Таким образом, они впадали, по существу, в несторианскую ересь, из их позиции логически следовало, что обожение человечества во Христе в принципе не отличается от обожения по благодати всякого верующего, спасающегося во Христе.

Собор пришел к выводу, что оба эти термина неприемлемы для выражения тайны обожения человеческого естества в Лице Господа, поскольку во Христе человечество и Божество соединяются особым уникальным ипостасным образом.

Собор 1156-1157 гг. рассматривал заблуждения архидиакона Сотериха Пантевгена, нареченного Патриарха Антиохийского. Спор касался его учения о Евхаристии, в частности истолкования слов литургической молитвы "Ты бо еси приносяй и приносимый и приемляй и раздаваемый..."

Очевидно, что Сотерих Пантевген пришел к смешению ипостасных и природных свойств в Троице. "Принесение" жертвы и "принятие" жертвы он был склонен рассматривать как ипостасные свойства Отца и Сына, т. е. наряду с нерожденностью, рождением и исхождением вводились дополнительные ипостасные свойства. Собор осудил это учение как ересь и утвердил учение, согласно которому, искупительная жертва приносится Христом по человечеству, и приносится она не Отцу, а

всей Пресвятой Троице.

Собор 1166-1170 г. (он проходил в два этапа: в 1166 и 1170 годах рассматривался один и тот же вопрос). Спор касался истолкования стиха из Евангелия от Иоанна (Ин. 14, 28) "...Отец Мой больше Меня". Вопрос был такой: имеет ли этот стих отношение к христологии? То, что эти слова можно понимать в тринитарном смысле, что Христос называет Своего Отца большим Себя, поскольку Отец является ипостасной причиной Сына, было хорошо известно участникам Собора.

Обвиняемой стороной на Соборе были архимандрит Иоанн Иреник и митрополит Керкирский Константин. Они считали, что человечество во Христе обожено до такой степени, что оно должно почитаться вместе с Его Божеством, что оно от Божества совершенно неотлично и говорить о различении человечества и Божества во Христе после Вознесения можно только "по примыслению". По существу это было не что иное, как впадение в монофизитскую ересь.

Собор принял решение, что во Христе, даже после полного обожения, имеет место полнота истинного человечества и даже на вершинах обожения сохраняется качественное отличие Божества от Человечества.

К тому же было указано, что вопрос вообще был некорректно поставлен, поскольку Православие никогда не рассматривало божественную природу как предмет религиозного поклонения. Предметом поклонения является Лицо, Личность, а не безличное естество.

Константинопольские Соборы XIV в. (1341, 1347, 1351 г.) были посвящены спорам о природе Фаворского света.

На этих Соборах было утверждено учение святителя Григория Паламы о двух модусах существования Божества: в непознаваемой сущности и в сообщаемых энергиях. Было признано, что эти энергии являются нетварными и, следовательно, так называемый Фаворский свет, видения которого сподоблялись подвижники-исихасты, является реальным созерцанием Божественных энергий.

Иерусалимский Собор 1672 г. был собран против Константинопольского Патриарха Кирилла Лукариса, который обнаружил в своем богословии сильное влияние кальвинизма.

Учение Кирилла Лукариса было осуждено, Собор одобрил исповедание Досифея, Патриарха Иерусалимского. Исповедание Досифея легло в основу Послания Восточных Патриархов 1672

года.

Следует также отметить Константинопольский Собор 1872 года по поводу так называемой "болгарской схизмы", на нем была осуждена ересь "филетизма", т. е. внесения в Церковь неоправданных разделений по этническому признаку.

2.3.3. Творения святых отцов и учителей Церкви

Пятошестой Собор своим 19 правилом устанавливает следующий подход к толкованию Священных Книг: "еще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях".

Конечно, можно сказать, что это правило во многом определяется историческими обстоятельствами: конец VII века в Византии является временем некоторого упадка церковной образованности, и именно поэтому установлено это правило. Однако можно утверждать, что это правило является руководством для подхода к пониманию книг Священного Писания во все времена.

Итак, кого называют отцами Церкви и что отличает отцов Церкви от прочих богословов и церковных писателей? Формально можно выделить три принципа, по которым тот или иной богослов считается отцом Церкви:

- 1) Sanctitas vitae — святость жизни;
- 2) Sanitas doctrinae — здравость учения, истинность, верность учения;
- 3) Ecclesial declaratio — свидетельство Церкви.

Почему святость жизни лежит в основе признания того или иного богослова святым отцом и учителем? По той причине, что святость расширяет познавательные способности человека. Об этом пишет апостол Павел в 1 Кор. 2, 15: "...духовный судит о всем."...

Св. отец III века, святитель Мефодий Патарский следующим образом развивает мысль апостола Павла (Творения, 1905, с. 52): "Совершеннейшие по степени преуспевания составляют как бы одно лицо и тело Церкви. И подлинно, лучше и яснее усвоившие истину, как избавившиеся от плотских похотей через совершеннейшее очищение и веру, делаются Церковью, ... чтобы приняв чистое и плодотворное семя учения, с пользою содействовать проповеди для спасения других".

Связь между чистотой учения того или иного отца и церковным Преданием устанавливается через свидетельство Цер-

кви, ecclesial declaratio. Именно свидетельство Церкви подтверждает достоинство богословской мысли того или иного отца.

Естественно, могут возникнуть вопросы: как отличить подлинное учение отцов, имеющее авторитет, от частных мнений тех или иных отцов, в том числе и ошибочных?

Для этого существует специальное понятие: consensus patrum, согласие отцов. В святоотеческом учении принимается та его часть, по которой имеется единодушное мнение всех либо значительного большинства святых отцов. Как правило, по важнейшим вопросам догматического характера разночтений у отцов нет. Эти разночтения имеют место в основном по второстепенным вопросам.

Св. Иоанн Дамаскин следующим образом поясняет наличие такого согласия: "Отец не противоборствует отцам, ибо все они были общниками Единого Духа Святого". Поэтому для каждого, кто занимается богословием и пытается утверждать истинность того или иного богословского мнения, в качестве подтверждения необходимо приводить всегда мнение многих отцов, а не мнение какого-то одного отца.

При этом следует иметь в виду, что согласие отцов по тому или иному вопросу представляет собой теологумен, с которым необходимо считаться, если желаешь остаться верным Преданию. Блаженный Августин говорит: "Кто отступает *of* единодушного согласия отцов, тот отступает от всей Церкви".

Если по основным догматическим вопросам можно декларировать наличие согласия отцов, то по второстепенным вопросам такого согласия нет, и не надо считать, что у святых отцов можно найти однозначные ответы на любой вопрос догматического характера.

Существуют различные вопросы, по которым такого согласия мы не находим. По вопросу, например, об образе и подобии Божию в человеке. В то же время по другим вопросам такое согласие есть. В качестве примера можно привести отношение древних Отцов к догмату о папском примате, принятом в римокатолической церкви.

В прошлом веке англиканский богослов Кендрик провел подробное исследование и собрал толкования 44 отцов периода Вселенских Соборов, т. е. до VIII века включительно, у которых имеются толкования на Мф. 16, 18: "...ты — Петр (камень), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее".

По свидетельству англиканского богослова, 36 отцов, как восточных, так и западных, однозначно толкуют эти слова Спасителя в согласии с Преданием Восточной Церкви, т. е. камнем, на котором будет основана Церковь, является именно исповедание Петра, а не личность апостола Петра как преемника Христа.

И только 8 отцов из 44 понимали эти слова Спасителя в римо-католическом смысле. Если учесть, что все эти отцы были западными, причем, большинство из них сами являлись римскими папами, то можно утверждать, что у отцов древней Церкви по этому поводу имелось вполне определенное мнение, а мнение тех отцов, которые давали толкование, не соответствующее Преданию, мы вправе рассматривать как их частное ошибочное мнение.

2.3.4 Литургическая практика Церкви

Протоиерей Георгий Флоровский делает точное замечание о характере христианского богослужения: "Христианское богослужение от начала имеет характер скорее догматический, нежели лирический... С человеческой стороны богослужение есть, прежде всего, исповедание, — свидетельство веры, не только влияние чувств".

Действительно, христианское богослужение изначально было наполнено догматическим содержанием. Не случайно уже в христологических спорах конца II в. свидетельства от литургического предания получают силу богословского довода. А в середине III столетия римский папа Келестин выдвинул общий принцип: *ut legem credendi statuit lex supplicandi*, т. е. буквально "закон веры определяется законом молитвы".

Для нас этот принцип звучит несколько неожиданно, поскольку мы привыкли мыслить, что именно истинное догматическое учение обуславливает и правильность духовной жизни, а здесь, напротив, правильно организованная духовная жизнь объявляется залогом чистоты догматического учения.

Эти две истины очевидно взаимосвязаны. Конечно, повреждения вероучения, заблуждения в области догматики оказывают влияние на духовную жизнь, но верно также и обратное: ошибки в духовной жизни могут иметь весьма серьезные догматические последствия.

По словам Евагрия Понтийского: "истинный богослов есть тот, кто правильно молится", правильная духовная жизнь как бы гарантирует и чистоту вероучения. Практика показывает,

что ошибки в духовной жизни влекут за собой искажение учения.

Это, кстати, одна из причин, почему Православная Церковь активно противится модернистским тенденциям реформировать богослужение. Любые попытки бездумного изменения богослужбно-литургической практики, введение в нее сомнительных с духовной точки зрения элементов не есть вопрос только богослужебный, за этим неизбежно последует искажение вероучения.

В свое время протоиерей Сергей Булгаков весьма тонко заметил, что "в религии только то является по-настоящему серьезным, что вошло в культ". В самом деле, легкие и сердце церковной жизни — это богослужение и таинства, именно в богослужении, в таинствах Церковь является тем, чем она является по существу.

Очевидно, что Церковь нужно искать не в академиях, не в богословских институтах, не в духовных консисториях, и не на конференциях и съездах, а в храме, в богослужении и в таинствах. И то, чему Церковь допустила войти в богослужение, то вошло как бы в самую сердцевину церковной жизни и стало неотъемлемым ее элементом.

Исторических примеров тому можно привести довольно много. Например, разделение Церквей 1054 года, или, выражаясь догматически более правильно, отпадение Римской Церкви от Вселенского Православия. Разделений, т. е. разрывов общения по тем или иным причинам между Римской Церковью и Христианским Востоком, Константинополем и другими Восточными Поместными Церквами, в истории Церкви было несколько.

Некоторые из них продолжались по несколько десятилетий, скажем, в начале VI века при императоре Анастасии I Диррахите был тридцатилетний раскол с Западной Церковью, потом при Патриархе Фотии имели место столкновения, которые тоже повлекли за собой разрыв общения. Но тем не менее все эти разделения между Востоком и Западом удавалось уврачевать.

А вот разделение 1054 года, которое было вызвано случайными причинами, так и не удалось уврачевать.

В Южной Италии существовали греческие епархии, которые были в юрисдикции Константинопольского Патриархата, где богослужение совершалось по греческому обряду. Латинская

иерархия пыталась прибрать к рукам эти епархии и насадить там латинский обряд. Это повлекло за собой столкновение.

Конечно, были и другие причины, столкнулись две сильных, не лишенных честолюбия личности, кардинал Гумберт и Патриарх Константинопольский Михаил Керулларий.

Но возникает вопрос: почему расколы куда более серьезные удавалось уврачевать, а вот разделение 1054 года длится до сих пор? Причина в том, что в начале XI века в богослужебной жизни Римской Церкви происходит одно очень важное событие, а именно: под влиянием западных императоров папы вынуждены были внести *filioque* в чин римской мессы.

До этого времени *filioque* уже много веков было распространено на Западе в различных странах, но в Риме папы всячески противились этому нововведению. И даже не потому, что они сами не разделяли учения о *filioque*, а просто в силу здорового римского консерватизма понимали, что недопустимо единоличной властью вносить изменения в Символ веры, который был принят Вселенскими Соборами и видоизменять который Вселенские же Соборы запретили.

В XI веке тем не менее папы вынуждены были пойти на этот шаг. И после этого все разговоры о соединении Церквей неизбежно имеют, помимо всего прочего, догматический аспект.

Что, в конечном счете, означает внесение *filioque* в чинопоследование римской мессы? Если раньше к этому учению можно было относиться просто как к пусть и весьма распространенному, но все же частному богословскому мнению, которого придерживалась Западная Церковь, то после внесения его в чин мессы *filioque* автоматически становится догматом Римской Церкви. Поэтому после этого события все разговоры о соединении Церквей неизбежно предполагали, с точки зрения Рима, обязательное принятие православными учения о двойном исхождении Св. Духа. Поэтому можно вполне согласиться с В. Н. Лосским и с другими богословами в том, что именно *filioque* является основной догматической причиной разделения Церквей.

То, что именно литургическая жизнь является ядром церковного Предания, видно из посланий святого апостола Павла. В этом можно убедиться из 1 Кор. 11, 23-25. Для апостола литургия, Евхаристия — это, по существу, главное содержание Предания. В Предании Господь Сам Себя предает верным. И

это предание Христом Себя Своим ученикам осуществляется именно в литургии в Евхаристии.

Особое значение богослужения для Церкви именно с точки зрения сохранения Предания мы видим из слов святителя Василия Великого (28-е послание к Амфилохию Иконийскому о Духе Святом):

"Из соблюденных в Церкви догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые при-
яли от апостольского предания, по преемству в тайне".

Обычно эти слова святителя Василия Великого толкуются в смысле противопоставления Предания и Писания, т. е. в том смысле, что было изначально некое записанное Писание, а помимо Писания существовали второстепенные истины, которые передавались изустно.

Протоиерей Георгий Флоренский, применивший к этому посланию святителя Василия методы литургического богословия, разработанные отцом Александром Шмеманом, пришел к выводу, что перевод этого отрывка не вполне точный и что правильно было бы перевести его следующим образом: не "от апостольского Предания по преемству в тайне", а "приняли апостольское предание преемственно посредством таинств", т. е. Предание в древней Церкви сохранялось именно посредством таинств, само Предание было укоренено в чинопоследованиях, молитвословиях и обрядах.

Огромное значение в богослужebной жизни имеют не только таинства, но и молитвы, службы суточного круга, песнопения. О их значимости Послание Восточных Патриархов говорит следующим образом (речь идет о богослужebных книгах Православной Церкви вообще):

"Все сии книги содержат здоровое и истинное богословие и состоят из песней или выбранных из Священного Писания или составленных по внушению Духа, так, что в наших песнопениях только слова другие, нежели в Писании, а собственно мы поем то же, что в Писании, только другими словами".

Совершенно явное свидетельство того, что литургическая жизнь — это не часть Предания, а именно одна из форм его наряду со Священным Писанием и другими формами.

2.3.5. "Символические книги" Православия

Что такое вообще "символические книги"? Это пространные вероизложения, которые возникают на Западе в эпоху Реформации.

Само появление этих книг свидетельствовало о выпадении западных деноминаций из Церковного Предания. В эпоху Реформации возникает множество различных протестантских движений, которые не всегда понимают, чем же они, собственно, друг от друга отличаются. И вот для того, чтобы как-то самоидентифицироваться, изложить собственную веру, в различных протестантских деноминациях возникают такие вероучительные книги, получившие название "символических книг".

В Православии, где Предание никогда не прерывалось, основания для возникновения таких книг просто не существует, поэтому само наименование "символические книги" Православия весьма условно, оно проникает в Православие, конечно, под влиянием западного богословия.

Какие книги обычно относятся к числу вероучительных? Во-первых, это "Православное исповедание Соборной Кафолической и Апостольской Церкви Восточной". Составлено оно в 30-х годах XVII века известным церковным деятелем митрополитом Киевским Петром Могилкой. Свое исповедание Петр Могила представил для обсуждения сначала на Киевском Соборе в 1640 году, а через два года, в 1642 году, на Соборе в городе Яссы.

Уже на этих Соборах разгорелись ожесточенные споры относительно достоинства этого произведения. Многим из участников Соборов оно казалось слишком проникнутым латинским духом, хотя сам Петр Могила был активным борцом с католической экспансией в западных русских землях. Впервые это произведение увидело свет на латинском языке в Голландии в 1667 году, а в 1695 году — в Лейпциге. При патриархе Андриане в 1696 году был сделан славянский перевод, а русский перевод — в 1837 году.

Об этом произведении отец Георгий Флоровский в "Путиях русского богословия" отзываясь следующим образом (Пути русского богословия, 3-е изд., Париж, 1983, с. 50):

"Исповедание" составлено по латинским книгам и схемам... (Оно) есть только как бы "приспособление" или "адаптация" латинского материала и изложения.

Другой "символической книгой" является Послание Патри-

архов Православной католической Церкви "О Православной вере". Это Послание было утверждено четырьмя восточными патриархами: Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским на Константинопольском Соборе 1725 года.

В основу его положено исповедание Досифея, патриарха Иерусалимского. По содержанию оно в целом православно, но также содержит латинские мнения по ряду частных вопросов. Чего стоит утверждение, что мирянам недопустимо самостоятельно читать Священное Писание.

Об исповедании Петра Могилы и о Послании Восточных Патриархов архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошей), один из видных богословов Русской Церкви XX века, писал следующее (Символические тексты в Православной Церкви, 5 т., М., 1968, Сб. 4, с. 18):

"Православное богословие вооружилось западным схоластическим богословским оружием, ... что... в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только несвойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей".

Этим двум произведениям иногда придается излишне большое догматическое значение.

Конечно, они имеют для нас определенный авторитет, но признать за ними непреходящее общецерковное значение мы не можем, это не более чем исторические памятники догматического характера.

Архиепископ Макарий (Булгаков) в своем "Догматическом богословии" к числу символических книг Православия относит также и "Катихизис Православной Восточной Католической Церкви", составленный святителем Филаретом Московским.

Это произведение было составлено в 1823 году, в 1824 году была произведена новая редакция, все цитаты Священного Писания, которые первоначально были даны на русском языке, были заменены на цитаты славянские.

Потом было издание 1827-1828 годов и последнее издание, которым мы пользуемся сейчас, — это издание 1839 года. В этом издании "Катихизис" святителя Филарета был переработан в сторону большей латинизации под влиянием тогдашнего оберпрокурора Святейшего Синода графа Пратасова.

Особенно это коснулось учения об Искуплении, которое излагается в юридическом духе. Искупление определяется как "удовлетворение Божия правосудия". В отличие от двух первых книг "Катихизис" свт. Филарета отличается в лучшую сторону.

РАЗДЕЛ III

ПОНЯТИЕ О БОГОПОЗНАНИИ И ЕГО ГРАНИЦЫ

I. БОГОПОЗНАНИЕ В ЖИЗНИ ХРИСТИАНИНА. ЕСТЕСТВЕННЫЙ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ ПУТИ БОГОПОЗНАНИЯ

Существует большое количество различных отраслей знания, наименование которых включают в себя слова "знание" или "ведение": языкознание, правоведение и т. д.

Очевидно, что богопознание, или боговедение, не может быть поставлено с этими областями знания в один ряд, поскольку знать нечто в какой-либо науке, быть специалистом -- это означает прежде всего владеть в совершенстве информацией по тому или другому вопросу.

Однако в богословии все совсем не так. Согласно Священному Писанию, знать — значит испытать нечто на личном опыте, приобщиться. Поэтому Господь Иисус Христос ставит по существу знак равенства между знанием Бога и спасением, т. е. обретением вечной жизни.

"Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа" (Ин. 17,3).

Согласно Священному Писанию, цель жизни человека и есть богопознание, которое достигается через богообщение. Апостол Павел (Деян. 17, 26-28) говорит, что Бог:

"От одной крови ...произвел весь род человеческий... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся, и существуем..."

Нет необходимости доказывать, что богопознание не есть однократный акт, а процесс, причем процесс, который предполагает не только движение мысли, но прежде всего изменение образа жизни.

Богопознание невозможно без Божественного Откровения. Человек знает Бога настолько, насколько Сам Бог ему открывается, но человек каким-то образом должен быть подготовлен к восприятию Божественного Откровения. Таким пособием к познанию Бога из Откровения является естественное богопознание.

О том как соотносятся между собой естественное богопоз-

вание и богопознание откровенное, сверхъестественное, хорошо говорит прп. Феодор Студит (Слово умозрительное, гл. 9-10. Добротолюбие, 1992, т. 3, с. 349):

"Из здешних наземных познаний одно бывает по естеству, а другое сверх естества. Что есть это второе, явно будет из первого. Знанием естественным называем мы то, которое душа может получить через исследование и взыскание, естественными пользуясь способами и силами...

А сверхъестественное знание есть то, которое привходит в ум путем, превышающим его естественные способы и силы, или в котором познаваемое сравнительно превышает ум... Бывает же оно от единого Бога, когда найдет Он ум очищенным от всякого вещественного пристрастия и объятым Божественной любовью".

1.1. Естественное богопознание (естественное Откровение)

Для христианина, который верует в то, что весь мир сотворен творческим Божественным Словом, вселенная открывается как Откровение вечных божественных идей. Следовательно, возможно познание Бога через красоту, гармонию, целесообразность, растворенные в мире. В общем, это есть не что иное, как естественная реакция человеческой души, которая, по словам Тертуллиана, по природе своей является "христианкой".

В Священном Писании можно найти много свидетельств того, что Бога можно познать через Его творения. Например, Пс. 18, 2: "Небеса проповедуют славу Божию, *к о* делам рук Его вещает твердь"; Прем. 13, 1-2: "подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника"; Рим. 1, 20: "вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы".

Св. Иоанн Дамаскин в первой книге "Точного изложения Православной веры" говорит: "и самое создание мира, его сохранение и управление возвещают величие Божества" "... и самый состав, сохранение и управление тварей показывает нам, что есть Бог, Который все это сотворил, содержит и обо всем промышляет".

Святитель Василий Великий в первой беседе на Шестоднев утверждает, что "не познать Творца из созерцания мира — ни-

чего не видеть в ясный полдень". Такое познание Бога через рассматривание творений называется путем космологического умозаключения, когда человек через созерцание и познание тварного космоса восходит к уразумению того, что этот мир имеет Творца и Промыслителя.

Однако человек может прийти к выводу о существовании Бога не только через изучение природы. Это можно сделать также и через познание самого себя. Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что "познание в том, что Бог есть, Он Сам насадил в природе каждого..."

Все три основные силы человеческой души свидетельствуют нам о существовании Бога.

Уму человеческому является прирожденной мысль о Существовании совершеннейшем и бесконечном. Что касается *воли*, то это голос совести в человеке и нравственный закон, который ощущает в себе человек. В области сердечной жизни, или в *чувствах* — это врожденное стремление к блаженству, причем, здравый ум и нравственный закон говорят человеку, что блаженство может быть только следствием добродетельной жизни, в то время как грешники достойны осуждения.

Святитель Василий Великий в своем толковании на слова книги Второзакония (Втор. 15, 9) "Внемли себе."- говорит (Творения ч. 4 Сер. Льв, 1892, с. 43): "Если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следы Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя".

Кроме этих двух путей, т. е. космологического умозаключения и самопознания, можно указать еще один путь — это изучение *человеческой истории*. Изучение истории народов и государств также свидетельствует, что в истории действует божественный Промысл, который управляет историческим процессом.

Однако естественное богопознание и естественное Откровение представляют собой лишь начальный и весьма ограниченный способ богопознания. Такое богопознание может привести нас только к самым общим и неопределенным представлениям о Боге как о Творце и Промыслителе вселенной.

Кроме того, после грехопадения естественное богопознание отягощено еще и тем, что отношения между человеком и окружающим его миром исказились и человек далеко не всегда созерцает в мире красоту и гармонию, к тому же и сами позна-

вательные способности человека после грехопадения ослабели и помрачились.

Следующей после естественного Откровения ступенью богопознания является познание из Священного Писания и творений святых отцов. Этот вид богопознания занимает промежуточное положение между познанием естественным и познанием сверхъестественным.

По своему источнику это сверхъестественное знание, потому что Священное Писание есть Слово Божие, однако по способу усвоения оно является естественным, и, следовательно, ведение, которое мы приобретаем через изучение Священного Писания или творений святых отцов, остается естественным и ограниченным. Из Священного Писания мы приобретаем знания о Боге, но знание о Боге и знание Бога — вещи далеко не однозначные.

Преподобный Симеон Новый Богослов обличает тех, "которые говорят и думают, что знают Сущую Истину, Самого Бога, из внешней мудрости и из писем изучаемых, и что сими средствами они стяжевают познание сокровенных тайн Божиих, которые открываются только Духом".

1.2. Сверхъестественное богопознание

Подлинным богопознанием, или богопознанием в подлинном смысле слова, может называться только *сверхъестественное* богопознание. Оно дается человеку только в опыте, при непосредственном наитии Святого Духа. Все истины христианской веры в Священном Писании и Предании Церкви лишь приоткрываются нам, а в полноте они познаются только в опыте благодатной жизни.

Святые отцы усматривают в сверхъестественном богопознании две последовательные ступени. Первая ступень характерна для Ветхого Завета, "дохристианского" человечества. Это Откровение в некоторых внешних образах, например, такие образы, как Неопалимая Купина, лестница, которую видел в видении патриарх Иаков, и др. Эти образы имеют для человека воспитательное значение.

Второй уровень сверхъестественного богопознания возможен только в Новом Завете, только в Христианской Церкви. Это так называемое умное Откровение — Откровение без всякого внешнего образа, которое выше всякого образа и всякого слова.

Это молитвенные созерцания, откровения, которые соверша-

ются внутри человеческой души. Во время таких откровений Бог не показывается человеку как нечто внешнее, но ощущается и переживается человеком в самом себе. При этом человек видит Бога потому, что он (человек) уже в Нем и Божия сила в нем действует. Наиболее ярким примером такого богопознания является практика исихастов.

2. ХАРАКТЕР И ГРАНИЦЫ БОГОПОЗНАНИЯ

2.1. Споры о характере и границах богопознания в IV веке

Впервые в христианском богословии вопрос о характере и о границах богопознания был поставлен в контексте тринитарных споров IV столетия.

В 356 году в Александрии выступил Аэций (Аэтий) с проповедью "аномейства" (аномейство буквально означает "неподобничество"). Аномеи были крайними арианами, отрицавшими не только православное учение о единосущии Отца и Сына, но даже умеренное, компромиссное между православием и арианством учение о подобии Сына Отцу.

Затем Аэций перебрался в Антиохию, где и развернул свою проповедь. Церковный историк Созомен сообщает нам об Аэции, что он "был силен в искусстве умозаключений и опытен в словопрении". Святитель Епифаний Кипрский так пишет об Аэции: "С утра до вечера он сидел над занятиями, стараясь составлять определения о Боге посредством геометрических фигур".

Таким образом, догматика превращалась для Аэция в некую игру и диалектику понятий, и он в своем тщеславии доходил до того, что утверждал, что "знает Бога так хорошо, как не знает самого себя".

2.1.1. Евномианская доктрина

У Аэция были ученики, среди которых был некто Евномий, родом Каппадокиец, занимавший епископскую кафедру в Кизике. Именно Евномий придал диалектике Аэция логическую стройность и законченность.

Он утверждал, что "истинная цель человека и единственное содержание веры... заключается в познании Бога, и притом чисто теоретическом".

В контексте тринитарных споров конца IV века был поставлен очень важный и принципиальный для богословия воп-

рос: "Как вообще возможно богопознание?"

Для православных ответить на этот вопрос не составляло большой трудности, так как православная теория богопознания обоснована идеей единосущия, вспомним слова апостола Филиппа на Тайной вечери: "Господи! Покажи нам Отца, и довольно для нас". И Господь ему отвечает: "Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? видевший Меня видел Отца... Разве ты не веришь, что Я во Отце, и Отец во Мне?" (Ин. 14,8-10).

Таким образом, для православных полнота богопознания возможна во Христе в силу единосущия Отца и Сына. Естественно, что аномей, бывшие крайними арианами, не могли принять такой гносеологии и вынуждены были создавать собственную теорию познания. За детальную разработку этой арианской теории познания и принялся Евномий.

Теория Евномия получила наименование "теории имен". Он утверждал, что все понятия, которыми пользуются люди, можно разделить на два класса. Первые — это понятия, именованные людьми или понятия "по примышлению". С точки зрения Евномия, эти понятия суть некие логические фикции, которые только условно указывают на вещи, по существу это некие клички вещей, которые ничего не говорят о природе предметов и никакого объективного знания не содержат.

Этим логическим фикциям Евномий противопоставляет "предметные" имена. Эти имена указывают на самую сущность вещи. Они неразрывно с вещами связаны и являются как бы энергиями вещей. В этих именах открывается премудрость Божия, соответственно и приращенно приспособившая названия каждому сотворенному предмету. Именно эти предметные, или софийные имена разложимы в понятия и признаки, они и дают нам объективное знание о мире.

Вот учение Евномия в изложении Л.П.Карсавина: "Бог... проявляет Себя в этом мире плодами Своей деятельности, свидетельствующими о Нем... Бог создал и отношение, и действие и соответствие вещей друг другу; Он согласовал название (имя) с каждой из именуемых вещей сообразно с законами их", то есть с их сущностью. Таким образом, основные понятия, аристотелевы категории, "имена" нам даны, и состоящее из понятий наше знание — не измышление наше, но знание по происхождению своему откровенное. Когда, например, Бог повелел возникнуть из ничего земле, он произнес имя "земля", и земля

появилась как осуществление этого имени. Его же насадил Бог и в нашу душу. Следовательно, исходя из имен или понятий, можно построить логически выражаемую систему и добиться полной ясности".

Иначе говоря, теория имен предполагает изначальное согласование, Богом установленное, между миром вещей и структурой человеческого познающего разума. Все вещи творятся в соответствии с определенными категориями, и эти же категории являются врожденными человеческому уму. Цель познания состоит только в том, чтобы установить соответствие между понятиями объективного мира и человеческим умом.

Естественно, что Евномий на этом не останавливается, поскольку споры о способах и границах познания в IV веке были прежде всего связаны с вопросом о богопознании.

Наряду с именами чувственных вещей имеются также имена вещей умопостигаемых, тоже заключающих в себе самое точное воспроизведение именуемого. В частности, имеются имена Божий, а если это так, то можно знать Бога не хуже, чем Он Сам знает Себя.

Нам нужно иметь в виду, что в некоторых учебниках, излагающих данный предмет, говорится, что Евномий утверждал, будто Божественная сущность познаваема, но это не совсем так, в действительности у Евномия нет мнения, что Божественная сущность познаваема. Он говорит об именах, которые наиболее полно и адекватно выражают сущность, но не говорит о познании сущности как таковой.

По Евномию, цель человека как субъекта познания состоит в том, чтобы из всего множества Божественных имен найти такое имя, которое в наибольшей степени соответствовало бы природе Божества. Повторяя своего учителя Аэция, Евномий говорит, что таким именем, которое применимо только к Богу и неприменимо к твари, является имя "нерожденный". Именно это слово является наиболее полным выражением Божественной сущности.

2.1.2. Учение о богопознании великих

Каппадокийцев и святого Иоанна Златоуста

Критика евномианской теории имен и положительное раскрытие православного учения о познании принадлежат великим Каппадокийцам Василию Великому, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, а также святителю Иоанну Златоусту.

Прежде всего отцы Каппадокийцы отвергли, как недопустимый антропоморфизм, представление Евномия о том, что Бог в каких-либо произносимых именах нарекал сущность предметов.

В противовес Евномию, они утверждали, что Бог творит Своей всемогущей волей и не нуждается, подобно человеку, в каких-то слышимых словах. В этом смысле именование вещей, т. е. сочетание звуков, посредством которых означаетс я та или иная вещь, есть продукт рассудка и имеет случайный характер.

При этом святые отцы утверждали, что не существует такого понятия, которое могло бы наиболее точно выразить божественную сущность. Нельзя редуцировать наше знание о Боге к какому-либо одному понятию. Святитель Григорий Богослов писал (Слово 38 // Твор. ч. 3, с. 196):

"Божественная природа есть как бы море Сущности, нео-пределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе".

Наиболее глубокую критику евномиянства дал святитель Василий Великий. Святитель Василий отверг разделение имен или понятий на онтологически значимые и пустые. В самом деле, все понятия и имена, которыми пользуются люди, существуют не просто так, они создаются людьми с определенной целью.

Если эти понятия позволяют человеку так или иначе познавать окружающий мир, ориентироваться в этом мире, если они позволяют человеку анализировать окружающую действительность (а это действительно так — без понятий мы не можем логически рационально выразить свой опыт), то эти понятия не являются пустыми, они несут на себе определенную смысловую нагрузку, и в силу этого никаких абсолютно пустых понятий, которые бы не давали нам никакого знания, просто не существует. Точно так же, как не существует пустых, ничего не значащих понятий, невозможно принять и теорию так называемых софийных имен, т. е. некоторых понятий, которые заключали бы в себе наиболее точное выражение сущности вещей.

По существу, как справедливо замечает святитель Василий, учение Евномия ведет к отрицанию в деле познания, в том числе и богопознания, человеческой активности. Получается, что познание — это пассивный процесс, который заключен исключительно в установлении соответствия между вечными именами-понятиями, которые изначально насаждены в человечес-

кой душе, и вещами, человека окружающими.

Учение Евномия полностью игнорирует опыт. В сущности, Евномий ничего не говорит о том, что всякое познание предполагает личный опыт, тем более это справедливо по отношению к богопознанию.

С одной стороны, наш опыт может быть значим для нас только в том случае, если он рационально выражен посредством понятий, но с другой стороны, сами понятия предполагают опыт и возможны только через опыт и в опыте.

В самом деле, если сказать человеку о некоторой вещи, которую он никогда не видел и никогда ничего о ней не слышал, то само название вещи останется для человека пустым звуком, никакого знания оно ему не сообщит, поскольку все человеческие понятия возникают из опыта и опыт предполагают. Однако опыт ни в коей мере не может быть сведен к понятиям. Анализ действительности предполагает созерцание, но никогда созерцание не исчерпывает.

Всегда в нашем опыте остается некоторый иррациональный остаток, неразложимый на признаки. Это означает, что вещи, в том числе и тварные вещи, в своей последней сущности являются для нас непостижимыми. Тем более справедливо это по отношению к Божественной реальности. Святитель Василий говорит, что:

"Нет ни одного имени, которое обнимало бы все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы выразить его вполне".

Кроме того, имена существуют не сами по себе. Имена всегда связаны с познающим, то есть связаны с субъектом познания, и они говорят не о вещах вообще — они говорят о предмете познания, т. е. о познаваемом для познающего.

Имена как бы устанавливают мерилло наших суждений о предметах, и в этом смысле имена всегда суть "после вещей", т. е. они логически последуют вещам. Применительно к Богу это означает, что Бог познается постольку, поскольку Он открывает Себя в мире.

Святитель Григорий Богослов говорит: "Представлять себя знающим что есть Бог, есть повреждение ума". Бог познается "не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но что окрест Его..."

В 28 "Слове о богословии" (Слово 28, О богословии, ч. III, с. 27, 1846) святитель Григорий объясняет, почему невозможно

знать, что есть Бог.

"Божество, — говорит святитель Григорий, — необходимо будет ограничено, если Оно постигается мыслью. Ибо и понятие сие есть вид ограничения".

В самом деле, понятийное познание всегда связано с ограничением, дать определение чему-либо — это всегда означает подвести нечто конкретное к общему знаменателю, унифицировать, отбросив индивидуальные качества и свойства предмета.

Однако если святитель Григорий Назианзин и святитель Василий Великий дали блестящую критику евномианства, то положительная разработка православного учения о богопознании принадлежит в большей части святителю Григорию Нисскому.

Свт. Григорий Нисский отмечает, что для Евномия познание есть "искусство слова", само богословие Евномий превратил в логический и философский анализ высказанных понятий. Однако Божество, по святителю Григорию, находится "там, куда не восходит понятие". Поэтому попытки Евномия представляются святителю Григорию не только теоретически несостоятельными, но и духовно вредными. Он усматривает в построениях Евномия своего рода интеллектуальное идолопоклонство:

"Всякое понятие, составляемое по естественному разумению и предположению, согласно с каким-нибудь удобопостижимым представлением, созидает Божий кумир и не возвещает о самом Боге", так как "естество неопределимое не может быть объято никаким именем".

Бог настолько превосходит всякое понятие, настолько превосходит все сотворенное, что познание Его недоступно не только для человека, но также и для умных сил, т. е. для мира ангельского.

"Бог не может быть охвачен ни именем, ни понятием, ни иной какой постигающей силою ума,.. Он пребывает выше всякого не только человеческого, но даже ангельского и премирного постижения".

Однако для святителя Григория Нисского, так же как и для всех Каппадокийцев, непостижимость Божественной сущности вовсе не означает невозможность или недоступность богопознания:

"Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемых в чем-нибудь из того, что окрест Его".

Это учение о богопознании получило название учения о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в Его действиях, или энергиях.

Сущность этого учения точно передана в следующих словах святителя Василия Великого:

"Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Действия Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною".

Однако учение о непознаваемости Божественной сущности, с точки зрения Каппадокийцев, вовсе не означает, что человеческое богопознание является ущербным. Конечно, знать Бога во всей полноте кроме Бога никто не может, но тем не менее даже при познании Бога в Его действиях или энергиях мы вполне можем получить знание о Нем, достаточное для спасения, для правильной организации духовной жизни.

Вот слова святителя Григория Нисского (Против Евномия, кн. XII, гл. 2, ч. VI, с. 304–305):

"Естество Божие, само по себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления: оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое". Но в то же время "Божество, как совершенно непостижимое и ни с чем не сравнимое, познается по одной только деятельности. Нет сомнения, что в сущность Божию разум проникать не может, но зато он постигает деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил".

Непостижимость божественной сущности не полагает богопознанию никаких пределов. Богопознание так же не ограничено, как не ограничен путь восхождения человека к духовному совершенству, т. е. богопознание так же бесконечно, как и Сам Бог.

Последнюю точку в полемике с евномиянством поставил святитель Иоанн Златоуст, который полемизировал уже не столько с самим Евномием (это было уже на рубеже IV–V столетия), сколько с его последователями.

Примером того, каким образом движется мысль святителя Иоанна Златоуста, являются его слова из третьей Беседы против аномеев, представляющие собой толкование на 1 Тим. (6, 16). Стих этот звучит следующим образом:

"Единый, имеющий бессмертие, Который обитает в непреступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может".

Вот слова свт. Иоанна Златоуста (Против аномеев. Бес. Ш,2):

"Обрати внимание на точность выражения Павла. Не сказал он "сущий светом непреступным", но: "во свете живой непреступнем", дабы ты знал, что если жилище непреступно, то гораздо более живущий в нем Бог... Притом не сказал: "в свете живой непостижимом", но "непреступнем", что гораздо более непостижимости. Непостижимым называется то, что хотя бы исследовано и найдено, но остается непонятным для ищущих его, а непреступное — то, что не допускает и начала исследования, к чему никто не может приблизиться".

2.2. Споры о характере и границах богопознания в XIV веке

После окончания евномианского спора вопросы, связанные с гносеологией, т. е. с теорией познания, в христианском богословии не поднимались практически 1000 лет. Ровно через 1000 лет вновь возникает спор о границах и характере нашего познания о Боге. Этот спор связан с именами святителя Григория Паламы и его главного оппонента — калабрийского монаха Варлаама.

2.2.1. Доктрина Варлаама Калабрийского

Варлаам, грек по национальности, ученый человек, происходил из Калабрии (Калабрия -- историческая область в Италии). Он был православного исповедания. Будучи националистически настроен, он переселился из Италии на территорию тогдашней Византии, в Константинополь, интеллектуальный центр христианского Востока, но образование, которое получил Варлаам на Западе, было ориентировано не столько на святых отцов, сколько на схоластические методы обучения.

Как большинство западных богословов того времени, Варлаам находился под сильным влиянием блаженного Августина. Блаженный Августин был первым богословом, который отказывался различать в Боге сущность и энергию. Он считал, что это противоречит учению о простоте, единстве, целостности божественной сущности.

В этом отношении Августин оказался даже ниже своих языческих учителей, по которым он учился философии, таких,

как, скажем, Плотин, который проводил разделение в Божестве между сущностью и энергиями.

Отсюда Варлаам сделал вывод, что божественная сущность несообщима, совершенно непознаваема, в этом он был согласен с восточными отцами, однако поскольку он отрицал в Боге различие между сущностью и энергией, он утверждал, что энергии Божества суть некие сотворенные божественные силы.

Поводом для столкновения явился исихастский спор. Варлаам побывал на Афоне и ознакомился с практикой афонских монахов, которые в умных видениях созерцали нетварный, как они были уверены, Божественный Свет. Варлаам посчитал это проявлением невежества и высмеял афонских подвижников в своих памфлетах. На защиту достоверности опыта православных подвижников и встал святитель Григорий Палама.

Этот спор, начавшийся в середине XIV столетия, явился как бы логическим продолжением спора тысячелетней давности, потому что в IV веке святые отцы разработали прекрасное учение о непознаваемости Бога по сущности и о познаваемости Его в энергиях, но тем не менее, в этом учении не был определен один очень важный аспект: какова природа энергий, в которых познается Бог. Именно этот вопрос и лежал в основе спора XIV века.

Поскольку афонские монахи утверждали, что они созерцают нетварный божественный свет, тождественный тому свету, который видели ученики Христовы Петр, Иаков и Иоанн на горе Фавор, то споры эти часто называют спорами о природе Фаворского света.

С точки зрения Варлаама, Фаворский свет — это некое атмосферное явление, и не более того. Он считал, что все теофании, о которых говорит Священное Писание — это не более чем тварные символы, которые Бог создает для того, чтобы посредством их общаться с человеком.

Из предпосылок Варлаамова учения следовало, что подлинное богообщение для человека невозможно. Обожение как цель человеческой жизни тоже нереально, познавать Бога можно только посредством тварного.

Таким образом, Варлаам, следуя Евномию, отрицал значение опыта в деле богопознания, и для него богословие есть некое теоретическое рассуждение, основанное на богооткровенных предпосылках, почерпаемых из Священного Писания.

По своей сути заблуждение Варлаама является прямо про-

тивоположным заблуждению Евномия. Евномий слишком оптимистично смотрел на познавательные способности человека и считал, что человек своим разумом может добиться адекватного и полного знания о Боге, что может знать Божество так же хорошо, как Бог Сам знает Себя.

Варлаам впал в противоположную крайность и считал, что вообще никакого реального знания о Боге быть не может, что с Богом невозможно лично соприкоснуться, что Бог говорит нам нечто о Себе только посредством специально созданных для этого тварных символов.

2.2.2. Учение святителя Григория Паламы о различии в Боге сущности и энергии

Святитель Григорий Палама подверг учение Варлаама основательной критике.

Во-первых, святитель Григорий исходит из того, что Бога нельзя отождествлять с философским понятием "сущность". При этом святитель Григорий ссылается на Исх. (3, 14). Бог, открывая Себя Моисею, говорит "Я есмь Сущий", а Сущий — это Тот, Кто больше сущности. Сущий есть Тот, кому сущность принадлежит. Следовательно, Бог — это не просто сущность, это Личность.

Далее святитель Григорий обосновывает вечность божественных энергий. Его рассуждения строятся следующим образом: если бы Бог не имел энергий (под энергиями святитель Григорий понимает ведение, мудрость, творчество, славу, свет и т. д.), то не был бы Богом. В самом деле, все тварные существа обладают определенными энергиями, в которых они себя проявляют. Есть ли какие-то основания отказывать в этих энергиях Богу? Если бы Бог не имел этих энергий, то Он не был бы Богом. Если бы эти энергии Бог приобрел лишь со временем, например по сотворении мира, то тогда нам следует заключить, что до этого момента Бог был несовершенен, что противоречит учению о Боге как абсолютном существе.

Преподобный Максим Исповедник, на которого ссылался святитель Григорий, писал, что "бытие, и жизнь, и святость, и могущество суть действия Бога, не со временем приобретенные". А поскольку и тварные существа имеют природные действия, то, конечно, и Бог должен обладать природными действиями. Поэтому Бог никогда не был без действия и жизни.

Ссылается святитель Григорий и на тексты Священного

Писания. В Первосвященнической молитве Господа Иисуса Христа (Ин. 17, 5) говорится о славе, которую Сын Божий имел у Отца прежде бытия мира. Следовательно, слава как одна из Божественных энергий — вечна.

Ссылается он и на 2 Пет. (1, 4), где апостол говорит, что нам надлежит "стать причастниками Божеского естества". Эти слова на Востоке всегда использовались, как библейское обоснование возможности подлинного обожения, т. е. реального соединения человека с Богом.

Таким образом, полемика святителя Григория Паламы против Варлаама носит не теоретический, а сугубо практический характер. Святитель Григорий прежде всего ставил себе целью защитить духовный опыт, и даже не только собственный опыт или опыт афонских монахов, а опыт, который пронизывает собой всю аскетическую традицию Восточной Церкви.

Учение святителя Григория Паламы получило наименование учения о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в нетварных энергиях.

Это учение можно свести к следующим основным положениям:

1. Между сущностью и энергией существует "богодостойное различие". Сущность есть причина энергии. Сущность не допускает причастности себе, энергия — допускает. О сущности Божества можно говорить только в единственном числе, об энергии — во множественном. Сущность Божества не именуема (т. е. не выразима никаким именем, о ней можно говорить только в отрицательных формулах), в то время как энергия именуема.

2. Энергия есть нетварная Божественная благодать (т. е. не сотворенная). Она исходит из сущности, но в своем исхождении от сущности не отделяется.

3. Различение в Боге между сущностью и энергией не противоречит простоте Божества. С подобного рода примерами мы встречаемся и в тварном мире. Например, таким примером может служить по мысли святителя Григория, человеческий ум, потому что в человеческом уме мы можем различать, с одной стороны, сущность, а с другой — различные действия и способности, которые уму присущи. Однако несмотря на такое различие, никто не будет утверждать, что человеческий ум есть нечто сложное и состоящее из элементов.

4. Энергию можно именовать "Богом". Энергия — это Сам

Бог, или, правильнее сказать, особый образ бытия Бога вне собственной сущности.

о. Причастность Богу есть причастность Его энергиям, а никак не сущности.

Учение святителя Григория, которое разделяли и последующие отцы (Николай Кавасила, святитель Марк Эфесский и др.), несомненно имеет основание в Священном Писании, где можно найти два вида высказываний о возможности для человека познать Бога.

Одни говорят о недоступности Бога для нашего познания. Например, слова 1 Тим. (6, 16) о том, что Бог "обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может". Или Иов. (36, 26), когда один из друзей Иова, Елиуй, говорит: "Бог велик, и мы не можем познать Его"..

Однако по крайней мере не меньше и таких высказываний, где говорится о возможности познания Бога, о возможности непосредственного видения, созерцания Божества. Например, у пророка Исаи, его знаменитое видение в храме (Ис. 6, 5): "глаза мои видели Царя, Господа Саваофа". Господь Иисус Христос в Нагорной проповеди (Мф. 5, 8), говорит, что "блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят".

Таким образом, есть две группы противоречащих на первый взгляд друг другу высказываний. Согласно учению святителя Григория все тексты Священного Писания, которые говорят о непознаваемости Божества, нужно относить к непознаваемой божественной сущности, а те, которые, напротив, говорят о возможности познания Бога, о возможности непосредственного Его видения, следует относить к божественным энергиям.

К непознаваемой божественной сущности относятся слова апостола Павла из 1 Кор. (2, 11) "Божьего никто не знает, кроме Духа Божия". Здесь, конечно, имеется в виду божественная сущность.

3. ПОНЯТИЕ ОБ АПОФАТИЧЕСКОМ И КАТАФАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Согласно православному учению, Бог является одновременно и трансцендентным и имманентным. У В.Н.Лосского есть такие красивые слова: "В имманентности Откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению", то есть открывая Себя в энергиях, Бог тем самым утверждает, что по существу Он является неприступным.

В силу этого существуют два тесно взаимосвязанных пути богопознания. Еще дохристианские авторы, в частности неоплатоники, знали, что попытка мыслить Бога в Нем Самом в конечном счете повергает человека в молчание, все словесные выражения и понятия, которые, определяя, неизбежно ограничивают предмет познания, не могут нам позволить объять бесконечное.

Иначе говоря, опыт богопознания в своем пределе неизъясним. А следовательно, законным является путь отрицания, путь апофатический, то есть стремление познать Бога не в том, что Он есть (то есть не в соответствии с нашим тварным опытом), а в том, что Он не есть.

Путь апофатического богословия есть прежде всего путь практический. Цель апофатического богословия — личное соединение с живым Богом. Этот путь восхождения к Богу предполагает последовательное отрицание подвижником за Богом всех свойств и качеств, так или иначе свойственных тварному естеству. Для своего восхождения человек должен устранить из своего ума представление о всем тварном, причем не только о материальном, но также и о духовном, отречься и от самых возвышенных понятий, таких, как любовь, мудрость и даже самое *бытие*!.

Путь апофатического восхождения к Богу — путь аскетический, который предполагает со стороны человека очищение и позволяет достичь таинственного соединения с личным Богом в состоянии экстазиса.

Знание, полученное в состоянии экстазиса, является в полном смысле апофатическим. Человек, достигая неизреченного состояния единства с Богом, действительно получает некоторое знание о Боге, как бы непосредственно зрит Его, но когда он выходит из этого состояния, то обнаруживается, что нет в человеческом языке таких средств, которые позволили бы выразить этот опыт. И говорить об этом опыте можно только чисто от-

рицательно, как это и сделал апостол Павел, когда говорил (конечно, имея в виду себя самого), что знает человека, который был восхищен до третьего неба и видел там то, чего не видел глаз, слышал то, чего не слышало ухо, и чувствовал то, что не приходило на сердце человеку.

Бог — это не только некая сущность, как мыслят Бога нехристианские мистики, но еще и **Личность**, которая Сама Себя открывает человеку в Своих действиях, или энергиях.

Священное Писание в соответствии с этими энергиями Божества образует имена, которыми мы и пользуемся, когда рассуждаем о Боге: благодать, любовь, мудрость, жизнь, правда и т. д. Эти имена — ни каждое в отдельности, ни все вместе — не исчерпывают Божественную сущность, они говорят лишь о том, что относится к сущности. Если предположить обратное, что Бог определяется Своими атрибутами, Своими свойствами и качествами, тогда должно признать, что Бог не является абсолютной Личностью, а определяется посредством характеристик собственной природы.

Между двумя путями богопознания, апофатическим и Катафатическим, существует тесная связь. Катафатическое богословие есть опора апофатического восхождения. В Своих действиях Бог открывает Себя человеку и тем самым делает возможным богопознание, но каждая ступень, которая достигается в этом восхождении, не является последней ступенью, за ней открываются новые возможности для дальнейшего восхождения.

Таким образом, катафатическое богословие имеет практическое значение для апофатического восхождения, оно является как бы некоей лестницей, по ступеням которой человек свое восхождение совершает. Так же и апофатическое богословие имеет определенное значение для богословия катафатического. В.Н.Лосский поясняет эту мысль следующим образом: "Постоянное памятование о пути апофатическом должно очищать наши понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях".

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ

РАЗДЕЛ I

О БОГЕ, ЕДИНОМ В СУЩЕСТВЕ

1. ИСТИНА БЫТИЯ БОЖИЯ

Истина бытия Божия — это первая и основная истина всякой религии. В Евр. (11, 6) апостол Павел говорит: "Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает".

Идея о Боге является прирожденной идеей для человека. Это подтверждается тем фактом, что история не знает безрелигиозных народов, у которых не было бы совсем никаких религиозных верований.

Само по себе стремление к бесконечному, потребность и способность познавать Бога — все это заложено в человеке, укоренено в его природе. Свидетельствует об этом и внутренний религиозный опыт человечества. Особенно это касается свидетельства христианской души, очищенной от греха и приближенной таким образом к Богу.

Помимо этого внутреннего свидетельства, христианство дает еще и внешнее, историческое основание для уверенности в бытии Божиим, а именно: явление Бога во плоти в Лице Господа нашего Иисуса Христа.

Священное Писание прямо называет неверие в Бога, отрицание Божественного бытия безумием (Пс. 13,1).

Известен забавный исторический случай. В царствование Императрицы Екатерины II известный французский философ-просветитель Дени Дидро прибыл в Москву, где имел встречу с известным своей ученостью и красноречием Московским митрополитом Платоном (Левшиным). При встрече Дидро (он был атеист) начал провоцировать митрополита: "Знаете ли, Владыко, философ Дидро утверждает, что Бога нет". На это митрополит Платон быстро возразил: "Как же, это не ново, это уже было сказано давным-давно". — "Когда же и кем?" — поинтересовался французский философ, на что митрополит ответил: «Еще Давид сказал: "Рече безумен в сердца своем: несть Бог", а Вы то же самое повторяете, только языком». К чести французского философа нужно сказать, что он по достоинству оценил находчивость и остроумие русского митрополита.

Упомянутый псаломский стих имеет более глубокое значение, чем кажется на первый взгляд. В Септуагинте слову "бе-

зумный" соответствует слово *орос* (μῶρος). Это слово с довольно интересной историей. Первоначально оно обозначало человека, "валяющего дурака" и таким образом шокирующего и эпатирующего своим поведением окружающих.

Со временем значение этого слова несколько изменилось. Им стали обозначать человека, который удивляет окружающих не столько необычностью своего поведения, сколько его безнравственностью. Поэтому слово "морос" стало обозначать не просто сумасшедшего, а прежде всего человека аморального, само безнравственное поведение которого заставляет усомниться в его умственной полноценности.

Это слово употребляется в Новом Завете в Нагорной проповеди, когда Спаситель говорит о степенях наказания, соответствующих различным грехам. И самая большая степень наказания, "геенна огненная", уготована тому, кто скажет брату своему "безумный". В тексте Евангелия употребляется слово "морос". Понятно, почему за это прегрешение следует такая мера наказания, ведь назвать человека этим словом, значит не просто поставить под сомнение его умственные способности, а прежде всего клеветать на его нравственное достоинство.

Очевидно, что отрицание бытия Божия достаточно редко обусловлено чисто теоретическими причинами, вопрос о бытии Бога — это не чисто академический вопрос, а всегда вопрос, имеющий прямое отношение к жизни человека. Чаще всего люди отрицают бытие Бога не потому, что их к этому приводят какие-то рациональные доводы, а прежде всего потому, что утверждать небытие Бога им так или иначе выгодно.

2. УЧЕНИЕ О СУЩЕСТВЕ БОЖИЕМ

2.1. Содержание учения о существе Божием

Мы знаем, что сущность Божия для человеческого познания недоступна, и, следовательно, содержанием этого учения является не сущность Божества, а свойства существа Божия. Причем не просто свойства Божий, а существенные свойства Божий.

Что такое существенные свойства? Это те свойства, которые принадлежат самому существу Божию и отличают Его от всех прочих существ, т. е. свойства, общие всем Лицам Св. Троицы. Существенные свойства следует отличать от личных, или ипостасных свойств.

В Исх. (3, 14) Господь открывает Свое имя как "Суший" —

по-славянски "Сый". Вот как толкует значение этого имени свт. Григорий Богослов (цитата эта встречается в двух Словах свт. Григория, 38 и 45):

"Сим именем именуется Он (Бог) Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе, потому что сосредоточивает в Себе Самом *всецелое бытие*, которое не начиналось и не прекратится".

Из этих слов мы заключаем, что Бог, во-первых, является Личностью и, во-вторых, заключает в Себе безграничную *полноту бытия*. Эти две истины обуславливают деление божественных свойств на две большие группы:

— первая группа свойств обусловлена тем, что Бог обладает полнотой бытия, обладает абсолютной сущностью. Свойства, которые относятся к совершенствам Его бытия, в современном православном богословии называются апофатическими. В до-революционных учебниках и пособиях обычно их называют онтологическими;

— вторая группа свойств обусловлена тем, что Бог есть духовно-разумное существо, или Личность, которая благоволит открыть Себя людям. Свойства, которые характеризуют Бога как Личность, как духовно-разумное существо, называются Катафатическими, или, опять же, по несколько устаревшей терминологии — духовными свойствами.

2.2. Понятие об апофатических (онтологических) свойствах Божиих

Эти свойства характеризуют совершенство Божественной природы, совершенство Божественного бытия. Но божественная природа абсолютна, и человеческий язык, наш понятийный аппарат не способны выразить эту полноту Божественного совершенства.

Наш язык, все наши понятия сформировались в процессе изучения тварных вещей, а тварные вещи с абсолютной сущностью несоизмеримы. Поэтому говорить о совершенствах божественной природы можно только в отрицательных терминах.

Апофатические свойства — это свойства, получаемые путем отрицания недостатков и ограничений, свойственных конечному, тварному бытию.

2.2.1. Самобытность

Этим свойством за Богом отрицаются ограниченность по началу и причине своего бытия. Это свойство означает, что Бог не происходит ни от чего другого и не зависит ни от какого другого бытия, но причину и необходимые условия Своего бытия имеет в Самом Себе. То есть Бог есть причина Самого Себя, *causa sui*.

Свидетельства Священного Писания о самобытности Бога:

Ис. (43, 10): "прежде Меня не было Бога и после Меня не будет".

Ин. (5, 26): "как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе".

Деян. (17, 25): "Бог не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все".

2.2.2. Неизменяемость

Этим свойством за божественной природой отрицаются постоянные видоизменения, которые являются признаком относительного несовершенства.

По существу неизменяемость как свойство является следствием самобытности и означает, что Бог есть один и Тот же и в существе Своем, и в Своих совершенствах, и в Своих определениях, не подлежит никакому рода переменам или случайным переходам из одного состояния в другое. Жизнь Бога есть всецелое выражение Его сущности и всегда равна своему внутреннему содержанию.

В Священном Писании мы можем найти много свидетельств о неизменяемости Божества, например, из Ветхого Завета:

Числ. (23, 19): "Бог не человек, чтобы Ему лгать, и не сын человеческий, чтобы Ему изменяться".

Мал. (3, 6): "Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь".

Иак. (1, 17): "Отца светов... нет изменения и ни тени перемены".

Свт. Григорий Богослов таким образом говорит о неизменяемости Божества:

"Божество не подлежит превратностям и изменениям, так как нет ничего такого, что было бы лучше Его и во что Оно могло бы преложиться".

Когда мы говорим о неизменяемости Божества, возникает некоторая психологическая трудность, искушение мыслить Бога

как некий статичный, застывший абсолюте, как бы некий неподвижный кристалл. В действительности такое представление о Боге было бы крайне несовершенным и не соответствующим духу Священного Писания.

Священное Писание говорит, что Бог есть жизнь. Жизнь — одно из имен Божиих в Священном Писании. И Богу присущ динамизм жизни, но этот динамизм не может быть выражен посредством понятий "покоя" и "движения".

В произведении "О Божественных именах" (гл. 10), так говорится о неизменяемости Божества: "Он неизменен и неподвижен в движении, и, вечно двигаясь, Он остается в Самом Себе".

Прп. Максим Исповедник говорил о жизни Троица Божества как о вечном движении любви. Поэтому когда мы говорим о неизменяемости Божией, мы не можем представить себе, что это такое. Через этот термин мы выражаем ту мысль, что Бог через проявление Себя в жизни ничего не утрачивает и того, что имеет и не приобретает ничего такого, чего бы не имел, не понижается и не упадает, не совершенствуется и не возрастает в Своем бытии.

От неизменяемости божественного существа следует отличать так называемую *внешнюю изменяемость*. Внешняя изменяемость касается не самого существа Божия, а отношений между Богом и миром, Богом и человеком. Эти отношения действительно могут изменяться.

Какие вопросы могут возникнуть относительно этого свойства существа Божия?

1) Не противоречит ли учению о неизменяемости существа Божия рождение Сына и исхождение Духа Святого от Бога Отца? Очевидно, что не противоречит, поскольку и рождение и исхождение является предвечным, т. е. совершается в вечности. Ни рождение, ни исхождение не являются ни единократным актом, ни неким временным процессом. К тому же рождение и исхождение характеризуют не саму природу Божества, а отношения Божественных лиц, т. е. не природу, а способ ее существования.

2) Не противоречит ли Божественной неизменяемости Воплощение Сына Божия? Не противоречит, потому что, согласно Оросу IV Вселенского Собора, соединение природ во Христе является неслиянным и неизменным, в Воплощении Божественная природа не изменяется, ничего нового не приобретает и ничего не теряет, но остается равной себе.

3) Не противоречит ли неизменяемости Божией творение мира и промышленности о Нем? Нет, не противоречит. Священное Писание говорит, что мир сотворен по предвечному замыслу Божию.

Деян. (15, 18): "Ведомы Богу от вечности все дела Его".

В Дан. (13, 42) сказано, что Бог есть "...знающий все прежде бытия его!"

Эта же мысль содержится в Сир. (23, 29): "Ему известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении".

4) Переменчивые чувства, которые приписывает Богу Священное Писание. В Священном Писании можно встретить такие выражения, как "воспламенился гнев Божий", или "Бог раскаялся" в Своих делах. Христианская экзегеза с древнейших времен считает подобные места Священного Писания повествующими о промыслительной деятельности Бога применительно к способностям человеческого восприятия. Такие выражения нужно толковать и понимать иносказательно.

2.2.3. Вечность

Этим свойством отрицается зависимость Бога от условий времени, оно означает, что Бог не зависит от условий времени как формы изменчивого бытия. Такие понятия, как "прежде", "после", "теперь" и тому подобные, к Богу неприменимы, поскольку все связанные с этими понятиями временные изменения для Бога не существуют.

В Священном Писании можно найти много свидетельств о вечности Божества и Его независимости от условий времени. Например, в Пс. (54, 20) Бог называется "от века Живущий".

Пс. (89, 3): "Прежде, нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную от века и до века Ты — Бог".

Плач. (5, 19): "Ты, Господи, пребываешь во веки".

2.2.4. Неизмеримость и всеприсутствие

Этими двумя свойствами, очень близкими по смыслу, за Богом отрицается зависимость от пространства как формы существования изменчивого бытия.

Священное Писание много говорит о всеприсутствии, вседушии Бога.

Пс. (138, 7-10): "Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь

на край моря: и там рука Твоя поведет меня".

В Иер. Бог устами пророка спрашивает: "Не наполняю ли Я небо и землю? (23, 24) "Небо — Престол Мой, а земля — подножие ног Моих" (Ис. 66,1).

В силу того, что Бог не зависит от пространства, следует, что Бог для Своего бытия не нуждается в месте. Именно этим обусловлено евангельское требование поклонения Богу "в духе и истине" (Ин. 4, 21) в противовес ветхозаветному культу, который был жестко локализован в пространстве. В Ветхом Завете считалось, что единственным местом, где может происходить непосредственное служение Богу, принесение жертв, является гора Мориа, на которой находился ветхозаветный храм.

Когда мы говорим о вездеприсутствии Божиим, то тем самым утверждаем, что Бог проникает все существующее, ни с чем не смешиваясь, а Его не проникает ничто.

Св. Иоанн Дамаскин ("Точное изложение Православной веры", кн. 1, гл. XIII) говорит: "Все отстоит от Бога, но не местом, а природой". Бог Сам не нуждается в месте и нельзя назвать конкретное место, в котором Бог пребывал бы.

"Ибо велико и непроходимо расстояние, — говорит свт. Григорий Богослов, — отделяющее Несозданное естество от всякой созданной сущности".

В тропаре Св. Духу "Царю небесный..." говорится, что Бог "везде сый и вся исполняяй".

Бог за пределами миру по сущности, но во всем присутствует в Своих энергиях.

Свт. Афанасий Александрийский учит:

"Бог во всем пребывает по Своей благодати и силе, вне же всего по Своему собственному естеству".

Весьма несовершенными аналогиями вездеприсутствия Божия могут служить, например, электромагнитные волны или сила гравитации, которые все собой проникают и невидимо для человека присутствуют в каждой точке Вселенной. Но аналогия несовершенна, поскольку Бог всецело лично присутствует в каждом луче Своей славы, в каждом Своем свойстве.

Необходимо отметить, что, хотя мы и знаем, что Бог присутствует везде и во всем, сам способ этого присутствия не может быть понят силами человеческого ума.

Свт. Иоанн Златоуст (Беседа II на послание к Евреям):

"Что Бог везде присутствует, мы знаем, но как, не постигаем, потому что нам доступно только присутствие чувственное и не

дано вполне разуметь естество Божие".

Священное Писание и Предание Церкви говорят нам о существовании особых мест, в которых Бог присутствует неким особенным образом. Это, конечно, не значит, что Бог находится именно в этом месте, это просто означает, что в некоторых местах человеку легче ощутить присутствие Божие.

Священное Писание говорит нам, что такими местами особенного присутствия Божественного являются:

— небеса (Пс. 113, 24);

— храм (III Цар. 9, 3). Книга Царств говорит о храме ветхозаветном, храме Соломона, но это в полной мере может быть отнесено и к христианским храмам, в которых совершаются таинства, и прежде всего таинство Евхаристии;

— человек (2 Кор. 6, 16), который может стать, по выражению апостола, "храмом Духа Святого".

Могут быть и другие места особенного Божественного присутствия, так называемые "святые места".

2.3. Понятие о Катафатических (духовных) свойствах Божиих

Св. Иоанн Дамаскин (кн. I, Точное изложение Православной веры, гл. IV): "Что говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству", т. е. Бог познается по своим действиям (или энергиям). В соответствии со свойствами Божиими Священное Писание образует имена, с помощью этих имен Церковь и выражает свой опыт богопознания.

Сами имена Божий (Катафатические имена) можно разделить на две группы:

— первая группа имен означает вечные силы и действия Бога, например "любовь", "свет", "слава", "благодать" и т. д.

— вторая группа имен характеризует отношение Бога к миру и человеку, например "Творец", "Господь", "Спаситель", "Промыслитель" и т. д.

Прежде, чем рассматривать собственно Катафатические свойства Божий, необходимо рассмотреть два весьма важных вопроса.

2.3.1. Отношение приписываемых существу Божию свойств к Самому Его существу

Свт. Григорий Богослов писал: "Божественная природа по своей сущности единопроста, единовидна и несложна".

Эту же мысль повторяет и св. Иоанн Дамаскин: "Божество, -- говорит он, -- просто и имеет одно простое и благое действие..." (кн. I, гл. X). В гл. XIV св. Иоанн пишет:

"Божеское просияние и действие, будучи едино, просто и нераздельно, пребывает простым и тогда, когда разнообразится по видам благ, сообщаемых отдельным существам".

Иначе говоря, множественность и дробность наших представлений о Боге связана с ограниченностью наших познавательных способностей. Свойства существа Божия, о которых мы говорим во множественном числе, в Нем Самом сливаются. В Нем, т. е. в Боге, находится во внутреннем и нераздельном единстве то, что мы мыслим в раздробленном и множественном виде.

Вот как эту мысль излагает блаженный Августин ("О Троице", De trinit. XV, 5.):

"По отношению к свойствам, то же должно быть мыслимо и по отношению к субстанции. Нельзя поэтому сказать, чтобы Бог назывался духом по отношению к субстанции, а благим — по отношению к свойствам, тем же и другим. Он называется по отношению к субстанции... Для Бога быть есть то же, что быть сильным, или быть мудрым, и что бы ты ни сказал о Его простой множественности или множественной простоте, этим будет обозначена Его субстанция... Потому-то мы высказываем одно и то же, называем ли Бога вечным, или бессмертным, или нетленным, или неизменным. Так, когда мы говорим о Боге, что Он — существо, обладающее жизнью и разумением, то этим самым высказываем и то, что Он премудр".

Когда мы говорим, например, о человеке, то различаем саму природу, или сущность, и свойства, которыми она обладает. Например, когда мы говорим о человеке и разуме человеческом, то понимаем, что это вещи разные: есть человек, а есть разум, который является атрибутом человеческой природы. Человек складывается из определенных свойств и качеств: разум, совесть, тело его и т. д., человек "слагается" из свойств и качеств. Когда же говорится о свойствах Божиих, то должно иметь в виду, что в Боге нет зазора между самой природой и свойствами. Нельзя сказать, что Бог обладает, например, разумом, или

что Он обладает премудростью, что Бог слагается из разума, премудрости, жизни и т. д. Бог есть разум, Он весь есть премудрость, весь целиком есть любовь, т. е. все эти качества в Самом Боге сливаются воедино. Различие имен, посредством которых мы выражаем наше знание о Боге, обусловлено исключительно ограниченностью наших познавательных способностей. Короче говоря, в Боге нет разницы между свойством и субстанцией. То что мы говорим о свойствах, то, учит блаженный Августин, в равной степени нужно относить и к субстанции; свойства, различаемые нашим разумом, в Самом Боге сливаются в совершенное единство и тождество.

2.3.2. Истинность наших представлений о Боге

К этому вопросу существуют два различных подхода. Первый более характерен для западного богословия. Западная схоластика исходит из того, что Бог — существо абсолютно трансцендентное миру и человек не может иметь никакого объективного, достоверного знания о Божественном естестве, т. е. все представления наши о Боге, все имена Божий, которыми мы оперируем, суть только наши эмоции и обусловленные этими эмоциями рациональные представления, возникающие у человека в процессе религиозной жизни. Никакого соответствия между нашими представлениями и самой Божественной природой нет, т. е. имена — это только *форма* нашего конечного мышления о трансцендентном Существо, и они не заключают в себе ничего соответствующего самому Его существу. Близкие к этому взгляды высказывали Абельяр, Фома Аквинский, Дунс Скотт, а в Византии Варлаам Калабрийский и его последователь Акиндин.

Вопрос о достоверности наших представлений о Боге — это, в сущности, вопрос не теоретический. Прежде всего это вопрос веры или, точнее сказать, вопрос доверия. С одной стороны, доверия Священному Писанию и, с другой, доверия духовному опыту Церкви, опыту святых. Священное Писание говорит, что свойства и имена Божий — это не просто некие фикции, которые возникают в нашем уме, но что за ними стоит некоторая объективная реальность. Так, апостол Павел в Рим. (1, 20) говорит, что "присносущная сила Его и Божество от сотворения мира через рассмотрение творений видимы". Уже это должно убедить нас в том, что через рассмотрение творений можно составить некое объективное знание о божественном естестве.

Кроме того, в Священном Писании о многих именах и свой-

ствах Божиих мы узнаем из уст Самого Бога, и странно было бы предположить, что Божество зачем-то вводит нас в заблуждение. Например, в Лев. (19, 2): "Аз есмь свет". Бог усволяет Себе имя "Свет".

Господь Иисус Христос говорит (Ин. 3, 16), что Бог возлюбил мир, что Богу присуща любовь. Поэтому православное богословие в соответствии с духовным опытом подвижников Православной Церкви исходит из того, что свойства или имена Божий суть действительные свойства, существенно и действительно существующие в Самом Боге, независимо ни от нашей мысли, ни от Его откровения в мире. Конечно, наши представления очень несовершенны. Апостол Павел говорит, что "мы видим гадательно, как бы сквозь тусклое стекло". Наши представления о Боге можно уподобить теням, которые отбрасывают предметы: насколько тень от предмета не соответствует самому предмету, настолько наше представление о Боге соответствует его существу, т. е. наше представление несовершенно и достаточно условно, но тем не менее этого знания нам вполне достаточно для спасения.

Василий Великий (I книга "Против Евномия", ч. III. 31, 1846) говорит:

"Имена (имеются в виду имена Божий), взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное".

Несколько слов о методике изложения учения о свойствах Божиих. В большинстве пособий используется следующая схема изложения: сначала говорится о существе Божиим, потом о силах существа Божия, т. е. разуме, воле и чувствах. И уже соответственно разуму, воле и чувствам группируются различные свойства Божественного Существа.

Представляется, что такая схема является слишком схоластичной и не способствует правильному пониманию свойств существа Божия. Поскольку, как уже было сказано, само различие в Боге между сущностью и свойствами достаточно условно, введение дополнительного промежуточного звена между свойством и существом в виде духовных сил Божиих только осложняет изучение Божественных свойств. Поэтому лучше убирать это промежуточное звено и относить Божественные свойства непосредственно к Божественному естеству.

К тому же, существуют такие Божественные имена, которые невозможно отнести ни к разуму, ни к воле, ни к чувствам.

В самом деле, например, куда отнести такие божественные имена, как "Свет", "Жизнь", "Красота", "Правда"? Без явных натяжек вписать их в вышеуказанную схему представляется весьма затруднительным.

2.3.3. Катафатические свойства Божий

2.3.3.1. Разум, Премудрость и Всеведение

Рассматривать свойства Божий лучше группами, поскольку границу между различными свойствами четко провести не всегда оказывается возможным и многие свойства оказываются как бы некими гранями, аспектами одного и того же свойства. Например, разум и премудрость.

В Священном Писании эти два свойства являются взаимозаменяемыми. Например, в Притч. (8, 1): "Не премудрость ли вызывает? И не разум ли возвышает голос свой?"

Апостол Павел (Рим. 11, 33) говорит, что "Богу присуща глубина премудрости и разума". В Притч. (8, 12) говорится от лица Премудрости: "Я, премудрость, обитаю с разумом", т. е. премудрость и разум — теснейшим образом связанные свойства, разграничить которые не всегда оказывается возможным.

О Божественном разуме в силу нашей ограниченности мы можем мыслить только по аналогии с разумом человеческим, и, естественно, такие аналогии несовершенны.

Пророк Исаия прямо говорит, что между разумом человеческим и разумом Божественным существует огромное различие (Ис. 55, 9): "Как небо выше земли,... так и мысли Его выше мыслей наших".

Чем, собственно, Божественный разум от человеческого отличается и в чем превосходство Божественных мыслей над нашими заключено, во всей полноте мы сказать не можем, но одно существеннейшее отличие между человеческим разумом и разумом Божественным необходимо назвать.

В человеке существует определенная дистанция между собственно разумом, т.е. способностью познания и разумения, и самим разумением или ведением. Иметь способность познавать и иметь знание -- вещи разные. А в Боге способность разумения и само разумение, или ведение, совпадают.

Именно этим обусловлено такое свойство Божие, как *всеведение*. Смысл этого свойства заключен в этимологии слова: Бог знает все. Что же именно? Во-первых, Бог обладает совершенным самосознанием, Он совершенно знает Свою триединую

природу.

Мф. (11, 27): "...никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына".

I Кор. (2, 10-11): "...Дух все пронизает (имеется в виду Дух Святой), и глубины Божий... и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия".

Кроме того, Бог имеет совершенное ведение о своих делах.

Деян. (15, 18): "Ведомы Богу от вечности все дела Его".

I Ин. (3, 20): "Бог больше сердца нашего и знает все".

О ведении Богом будущего говорится в Дан. 13, 42 и Сир. 23, 29.

Евр. (4, 13): "Нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его".

Нужно иметь в виду, что Бог знает мир не так, как человек. Для человека познание мира есть внешний процесс, в то время как Бог в таком внешнем изучении существующих вещей не нуждается, но знает мир по Своим определениям о нем, которые охватывают собой все бытие на всем протяжении его существования.

Премудрость по отношению к разуму и всеведению является более узким свойством. Фактически оно означает совершенное знание целей и средств их достижения, т. е. премудрость — это всеведение по отношению к действиям, или разум в его обращенности к миру и человеку. Пс. (103, 24): "Все соделал Ты премудро...", — говорит псалмопевец.

В отличие от разума и всеведения, премудрость имеет более энергичный характер. Этот энергичный характер премудрости, например, выражен в Прем. (7, 24-25):

"Премудрость подвижнее всякого движения и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя".

В Прем. (7, 14; 9, 17) о премудрости говорится как об одном из высших даров Св. Духа. Вообще в Ветхом Завете премудрость занимает совершенно особое место, о ней неоднократно говорится как о некоторой личности, которая содействует Богу, соучаствует в божественных делах, а иногда как о некотором самостоятельном субъекте действия. Например, когда речь идет о творении, то говорится, что премудрость во время творения была при Боге "художницей", что она "веселилась пред лицом" Божиим во время творения (Притч. 8, 27-31). В Притч. (8, 35) о премудрости говорится как об источнике жизни: "кто нашел

меня, тот нашел жизнь". В Притч. (9, 4-5) премудрость приглашает всех благоразумных вкусить от трапезы, которую она уготовила.

В Новом Завете имя "Премудрость" обычно прилагается к Господу Иисусу Христу. Например, в I Кор. (1, 24) о Христе говорится как о премудрости Божией. В Кол. (2, 3) апостол Павел говорит, что "во Христе сокрыты все сокровища премудрости и ведения". Иначе говоря, именно во Христе откровение Божественной премудрости достигает своей полноты, и поэтому святоотеческая мысль говорит о Христе как об Ипостасной Божественной Премудрости.

Разум и мудрость в Священном Писании рассматриваются как дар Божий человеку. И всякая мудрость, которая не имеет своим источником Бога, называется в Священном Писании мудростью земной, душевной, бесовской. Не может быть подлинного разума и подлинной мудрости, которые не были бы укоренены в премудрости и разуме Божиим "Нет мудрости, и нет разума... вопреки Господу" (Притч. 21, 30).

2.3.3.2. Святость и Свет

Что означает святость как свойство Божие? Святость означает, что Бог в Своих стремлениях определяется и руководствуется представлениями об одном высочайшем добре. Так как Бог чист от греха и не может согрешить, то Он любит и в твари добро и ненавидит зло.

Слово "Святой", как имя Бога, в Священном Писании встречается неоднократно, например в Исх. (31, 13), в Евр. (2, 11). Пророк Исайя в Иерусалимском храме в видении созерцал Серафимов, непрестанно славословящих Бога: "Свят, Свят, Свят Господь Саваоф..." (Ис. 6, 2).

Требование святости от твари (1 Пет. 1, 16): "...будьте святы, потому что Я свят". О том, что Бог нетерпим к проявлениям различного рода зла, говорится в Притч. (11, 20): "Мерзость пред Господом — коварные сердцем; но благоугодны Ему непорочные в пути".

Само слово "святой" — по-еврейски "кадош" — буквально означает "отделенный", "несоизмеримый", т. е. несоизмеримый ни с чем тварным. Но для библейского образа мысли характерно приписывать свойства святости и всему, что так или иначе причастно Богу, тому, что соприкасается с Ним. Поэтому свято также и имя Божие, и слово Божие, и закон и храм, а также люди, всецело посвятившие себя служению Богу и творящие

Его волю.

Божественная святость проявляет себя в мире как Божественный свет или, по-другому, Божественная слава. Апостол Иоанн Богослов в 1 Ин. (1, 5) говорит, что "Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы".

Именно потому, что Бог есть Свет и не причастен тьме, Он требует святости от тех, кто желает общения с ним: "...святые будьте, ибо свят Я" (Лев. 19, 2). О том, что Бог открывает Себя в мире как Божественный свет, свидетельствует опыт православных подвижников. Например, преподобный Симеон Новый Богослов так говорит о своем опыте видения Бога:

"Бог есть свет, и те, кто получили Его, как свет Его получили, потому что шествует перед Ним впереди Его свет Его славы и без света невозможно Ему явиться и не видевший свет Его и Его не видели, потому что Он есть свет..."

Это видение подвижниками нетварного Божественного света является залогом будущего прославления, предвкушением славы будущего века, когда, по слову Христа Спасителя, "...праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их" (Мф. 13, 43).

Когда мы говорим, что Бог свят, то также имеем в виду, что Он не желает зла. Как в таком случае понимать некоторые высказывания Священного Писания, в которых говорится, например, что Бог гневается на кого-то, или о том, что Бог ожесточил сердце фараона, и т. д.

Православная эзегеза объясняет такие места, где говорится об искушении человека во зле, следствием богооставленности. Бог не склоняет неким активным действием человека ко злу, а, наоборот, отнимает у человека, по его грехам, Свою спасительную благодать, и тем самым человек приходит в состояние ожесточения.

Пример такого понимания мы имеем и в самом Священном Писании. В II Пар. 32, 31 речь идет о иудейском царе Езекии: "оставил его Бог, чтоб испытать его и открыть все, что у него на сердце". Таким образом, состояние искушения, в которое был поставлен Езекия, являлось следствием оставления Богом.

2.3.3.3. Всемогушество

Это свойство означает, что Бог приводит в исполнение все угодное Ему без всякого затруднения и препятствия. Никакая сторонняя сила не может удерживать или стеснять Его действия.

Свидетельства Священного Писания о всемогуществе Божи-
ства. В Быт. (17, 1) Бог говорит Аврааму: "Я Бог Всемогущий;
ходи предо Мною и будь непорочен". Псалмопевец свидетель-
ствует (Пс. 134, 6): "Бог творит все, что хочет".. В Иов. (23,
13) о Боге сказано, что "Он делает, чего хочет душа Его". В Лк.
(1, 37) говорится, что у Бога не останется бессильным никакой
глагол, то есть никакое слово, никакое желание Божие не оста-
нется неисполненным. Всемогущество Божие проявляется, в
частности, в творении мира и в промышленности о нем.

Говоря о всемогуществе Божиим, нужно иметь в виду один
важный момент, который отличает действия Бога от действий
человека. В Боге, в отличие от человека, нет дистанции между
желанием и его осуществлением. У человека сначала возникает
некое желание, потом человек прикладывает некоторый труд,
чтобы это желание осуществилось. В Боге этого расстояния
между желанием и его осуществлением нет.

Как говорит св. Иоанн Дамаскин (Точное изложение Пра-
вославной веры, кн. 2, гл. II), Бог "творит мыслью", т. е. в Боге
разум и воля — одно. В Пс. (32, 9) об этом сказано так: "Он
сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось". Это еще одно
свидетельство того, что разделение Божественных свойств на
свойства, относящиеся к разуму, воле и к чувствам, конечно,
слишком натянуто, поскольку даже говорить о различии в Боге
между разумом и волей можно только условно.

Свойство всемогущества Божия с давних времен различно-
го рода софистами неоднократно высмеивалось; было изобре-
тено немало всевозможных софизмов для того, чтобы доказать,
что христианское учение о всемогуществе Божиим несостоя-
тельно. Например, если Бог всемогущ, то может ли Он согре-
шить? Очевидно, что ответом будет: "Не может". Если Бог все-
могущ, то может ли Он создать нечто большее, чем Он Сам не
сможет поднять, и т. д.

Как отвечать на подобного рода вопросы? Следует отметить,
что всемогущество Божие нельзя рассматривать изолированно
от других свойств Божиих, и поэтому всемогущество не есть
произвол, оно состоит не в том, чтобы делать все что ни вздумает-
ся, а в том, чтобы приводить в исполнение то, что Ему угодно.
Поэтому Бог не может совершить никакое греховное деяние.

2.3.3.4. Всеблаженство

В Пс. (15, 11) есть обращение к Богу: "блаженство в деснице Твоей вовек". Блаженным называет Бога и святой апостол Павел в 1 Тим. (1, 11; 6,15).

Что такое блаженство, или всеблаженство Бога? Жизнь Бога есть гармоничное единство, деятельность всех сил Божиих находится в гармонии, и ни одна из сил не превышает другую, ибо каждая имеет признак беспредельности. Собственно, в этом и состоит верховное благо. Любовь к благу в Боге совпадает с самим его обладанием, а, следовательно, Богу от вечности свойственно неизменное всеблаженство.

2.3.3.5. Благодать, Любовь и Милость

Будучи всеблаженным, Бог открывает Себя и вовне существом всеблагим и любящим, дарует тварям столько благ и совершенств, сколько нужно для их блаженства, сколько они могут принять по природе и состоянию. Благодать побудила Бога создать мир, и *все* промыслительные действия Бога суть проявления Его благодати.

О том, что тварь может стать причастницей Божественного блаженства, нам говорит глава 5 Евангелия от Матфея (заповеди блаженства). Благодать Божия распространяется на все существующее без изъятия. "Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его" (Пс. 144, 9).

Три свойства: благодать, любовь и милость — очень тесно связаны между собой и, в сущности, являются различными аспектами одного и того же свойства. По существу *любовь* есть не что иное, как благодать, но по отношению к личностным существам.

Когда речь идет об отношении Бога к миру вообще и к миру безличному, то говорят о благодати, когда же об отношении к личностным существам, тогда говорят не о благодати, а о любви. Какие это личностные существа?

Это Лица Пресвятой Троицы, а также люди и ангелы. Любовь — одно из самых сокровенных имен Божиих. Не случайно евангелист Иоанн Богослов в своем Первом соборном послании дважды повторяет, что "Бог есть любовь". Свт. Григорий Богослов (Слово 23. ТВ. ч. 2, с. 189) говорит: "Если бы у нас кто спросил, что мы чествуем и чему поклоняемся, ответ готов: мы чтим любовь".

Иногда говорят, что любовь — это и есть самая сущность

Божия. Это не так, потому что любовь не есть сущность, а одно из имен, одно из свойств Божиих, хотя, может быть, для людей оно, действительно, является одним из наиболее существенных.

Что такое любовь Божия, во всей полноте уразуметь человек не может. Свт. Филарет Московский говорит, что "само слово Божие, дабы совершенно изобразить ее (то есть любовь), умолкло на кресте".

В Новом Завете о любви говорится как о даре Божиим. Апостол Павел в Рим. (5, о) говорит, что "любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым". В Кол. (3, 14) он называет любовь высшим из духовных дарований, "совокупностью совершенства". Наиболее полно учение апостола Павла о любви выражено в 1 Кор. 13, которое и называется гимном христианской любви.

Следующий аспект всеблаженства и благодати Божией — это *милость*. Господь в Нагорной проповеди (Мф. 5, 45) говорит, что Его Отец "повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных". В Прем. (11, 24) сказано: "Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния", а Псалмопевец (Пс. 24, 10) говорит: "Все пути Господни — милость".

Таким образом, можно сказать, что милость есть проявление благодати и любви к падшему человечеству, особенно к грешникам, иначе говоря, милость — это как бы любовь по снисхождению, любовь к тем, кто этой любви не заслуживает. В этом аспекте милость сближается с таким свойством, как долготерпение.

2.3.3.6. Правда Божия

Правда Божия является следствием свойства святости; поскольку Бог свят, то Он требует святости, или совершенства, от Своего творения, а для достижения этого совершенства дается нравственный закон, ведущий исполняющих его к святости. При этом исполнение закона награждается, а нарушение наказывается.

В правде Божией можно различать два действия — правду законодательную и правду мздовоздаятельную. Об этих двух действиях говорит святой апостол Иаков (Иак. 4, 12): "Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить", то есть Бог одновременно является и Законодателем и Судией.

Законодательное действие правды Божией выражается в том, что Бог даровал человеку, во-первых, естественный закон (Рим.

2, 14-15): "ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли..."

Но поскольку человеческое естество помрачено грехом, естественных сил для нравственной жизни человеку недостаточно, поэтому естественный закон получает восполнение в виде закона богооткровенного — сначала ветхозаветного Синайского законодательства, а затем и новозаветного нравственного учения.

Но Бог не только дает человеку нравственный закон, Он еще и производит над человеком суд в зависимости от того, как он исполняет этот закон. Во Втор. (32, 35), Бог говорит: "У Меня отмщение и воздаяние". В Рим. (2, 5-8) говорится о Боге как о Мздовоздаятеле, Который "воздаст каждому по делам его".

В Священном Писании правда Божия имеет энергийный характер, т. е. правда может пониматься как сила, которая помогает человеку достичь совершенства, осуществить правду Божию.

Псалмопевец в Пс. (118, 40) просит Бога: "Животвори меня правдою Твоею". А в Пс. (102, 18) говорится, что "правда Его на сынах сынов, хранящих завет Его и помнящих заповеди Его". Здесь о правде говорится как о некоей силе, которая позволяет человеку вести праведную жизнь.

В Новом Завете под правдой Божией (прежде всего у апостола Павла) понимается божественная милость, благодать, спасение, подаваемые всем уверовавшим во Христа. Епископ Кассиан Безобразов пишет:

"Объективно, правда Божия есть та полнота нравственного добра, которая присуща Богу. Бог есть носитель правды, как высшего идеала добра. Но к правде Божией дано приобщиться и человеку".

Правда, к которой человеку возможно приобщиться, во всей полноте открылась в Иисусе Христе. Через веру во Иисуса Христа человек приобщается правде Божией: "Явилась правда Божия... через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих" (Рим. 3, 21-22).

Основное *возражение* против правды как свойства Божия сводится к тому, что окружающая нас действительность порой заставляет нас усомниться в том, что Бог есть существо, Которо-

му присущи абсолютная правда и справедливостью. В частности, это выражается в том, что грешники часто благоденствуют, в то время как люди праведные терпят различного рода искушения.

Что можно по атому поводу сказать? Во-первых, нельзя ограничивать правосудие Божие только пределами земной жизни. Во-вторых, нельзя игнорировать тот факт, что человек есть существо, обладающее свободой, и поэтому счастье и бедствия людей зависят в определенной степени и от их свободной воли. В-третьих, необходимо отметить, что страдания с точки зрения христианства не всегда являются абсолютным злом, то есть будучи злом по своему существу, они могут приводить к благим последствиям.

С точки зрения христианского аскетического учения, страдания в жизни человеческой имеют очистительное значение. Кроме того, когда речь идет о противопоставлении наслаждающихся жизнью грешников и страдающих праведников, оценка обычно дается по каким-то внешним проявлениям (состояние здоровья, обладание тем или иным имуществом, возможность осуществить жизненные планы и т. д.). При таком подходе игнорируется внутреннее, духовное состояние людей.

Апостол Павел говорит в Рим. (14, 17): "Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе", поэтому праведные люди, даже находясь в стесненных обстоятельствах, могут наслаждаться тем Царством Божиим, которое внутри нас, предвкушая будущее блаженство.

И, наоборот, в Священном Писании можно найти немало мест, которые свидетельствуют о том, что человек, ведущий греховный образ жизни, по-настоящему не может быть счастлив. Рим. (2, 9): "Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое". Прем. (11, 17): "...чем кто согрешает, тем и наказывается", т. е. сам грех уже включает в себе наказание.

Такое устройство нашего мира, как говорит апостол Павел в Гал. (6, 7): "Что посеет человек, то и пожнет". Поэтому праведная жизнь всегда связана с предвкушением грядущего блаженства, а жизнь греховная — с предвкушением будущих мучений.

2.3.3.7 Любовь и Правда Божий в их соотношении

В истории Церкви возникали заблуждения, для которых было характерно противопоставление этих свойств Божественной природы — любви и правды. Например, у гностиков, в бо-

лее позднее время — у богомилов и т. д.

Какова суть их аргументов? Невозможно сочетание в Боге свойств любви и правосудия. Отсюда часто делается вывод, что Бог Ветхого Завета не тождествен Богу Нового Завета, что в Ветхом и Новом Завете речь идет о разных богах. Так, Маркион, гностик II века, на этом основании отрицал богодухновенность книг Ветхого Завета.

Бог свят и, следовательно, требуя совершенства от тварей, Он не может быть равнодушен к добру и злу. Именно поэтому Он ограничивает проявление зла в мире. Поскольку Бог всеблажен и все силы Его находятся в гармоничном соответствии, любовь в Боге ни в коей мере не противоречит справедливости.

Можно сказать, что любовь Божия справедлива, а правда Божия одушевлена любовью, потому что любовь без правды вырождается в благодушие, сентиментальность и откровенное попустительство греху, а правда без любви оборачивается жестокостью.

В Притч. (3, 11-12) о соотношении любви и правды Божией сказано: "кого любит Господь, того и наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему". А в Откр. (3, 19) Господь в обращении к Лаодикийской Церкви говорит: "Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю".

Тертуллиан в своей книге "Против Маркиона" писал: "Правда (имеется в виду правда Божия. — О.Д.) ... есть род благодати, служит оградою и светильником для благодати. Благодать перестает быть благодатью, когда правда перестает ее сопровождать... Благой Бог неизбежно есть такой Бог, Который требует добра и его узаконяет. Бог есть враг беззакония; если не Он враг его, то Он его преследует и наказывает. Во всем этом нет ничего противного благодати Бога, потому что Он должен быть таким единственно для нашего блага".

2.3.4. Антропоморфизмы Священного Писания

Св. Иоанн Дамаскин ("Точное изложение Православной веры" Кн. 1, гл. XI) пишет:

"Что Бог по природе бестелесен, это ясно. Ибо как может быть телом то, что бесконечно и беспредельно, не имеет образа, не подлежит осязанию, невидимо, просто и несложно".

Но в то же время в Священном Писании мы видим множество мест, где о Боге говорится как о телесном существе. Ему приписываются чувства, состояния и способности, присущие тварным существам. Антропоморфизмы — это усвоение Богу

телесных органов, чувств, сил, и способностей.

Как нужно относиться к этим местам Священного Писания? Их нужно понимать как указания на духовные свойства и действия Божий, о которых можем говорить только, по слову св. Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной веры, кн. 1, гл. XI), "с помощью символов, соответствующих нашей природе".

В IV веке среди скитских монахов-антиоригенистов в Египте и отчасти в Сирии возникла ересь антропоморфитов. Выступая против крайнего спиритуализма Оригена, они впали в другую крайность и стали утверждать, что коль скоро человек создан по образу и подобию Божию, то, следовательно, Богу должно быть в полной мере присуще то, что присуще и человеку.

Ересь эта была осуждена. В частности, в Синодике в Неделю Торжества Православия возглашается: "Глаголющим Бог не быти Дух, но плоть — анафема". Ересь антропоморфитов возобновлялась в более поздние времена, в средние века — среди альбигойцев и у нас на Руси среди раскольников.

Когда святитель Дмитрий Ростовский прибыл на Ростовскую кафедру, то он встретился среди старообрядческого населения тех мест с самым грубым невежеством в представлениях о Боге. В своем "Розыске о вере" (ч. II, гл. 18) он писал, что встречал старообрядцев, которые говорили "яко бы Бог человекообразен, имый главу, и очи, и устне".

РАЗДЕЛ II

О БОГЕ, ТРОИЧНОМ В ЛИЦАХ

1. ДОГМАТ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ — ОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Формулировка: "Бог есть един по существу, но троичен в лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица Единосущная и Нераздельная".

Само слово "Троица" (*Τρις*) не библейского происхождения, в христианский лексикон введено во второй половине II века свт. Феофилом Антиохийским. Учение о Пресвятой Троице дано в христианском Откровении. Никакая естественная философия не смогла подняться до учения о Пресвятой Троице.

Догмат о Пресвятой Троице **непостижим**, это таинственный догмат, непостижимый на уровне рассудка. Никакая спекулятивная философия не могла подняться до уразумения тайны Пресвятой Троицы. Для человеческого рассудка учение о Пресвятой Троице противоречиво, потому что это тайна, которая не может быть выражена рационально.

Не случайно о. Павел Флоренский называл догмат о Святой Троице "крестом для человеческой мысли". Для того чтобы принять догмат о Пресвятой Троице, греховный человеческий рассудок должен отвергнуть свои претензии на способность все познавать и рационально объяснять, т. е. для уразумения тайны Пресвятой Троицы необходимо отвергнуться своего разумения.

Тайна Пресвятой Троицы постигается, причем только отчасти, в опыте духовной жизни. Это постижение всегда сопряжено с аскетическим подвигом. В.Н.Лосский говорит: "Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу, поэтому никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы".

Вера в Троицу отличает христианство от всех других монотеистических религий: иудаизма, ислама. Афанасий Александрийский (На ариан, слово первое, п. 18) определяет христианскую веру как веру "в неизменную, совершенную и блаженную Троицу".

Учение о Троице есть основание всего христианского веро- и нравоучения — например, учения о Боге Спасителе, о Боге Освятителе и т. д. В.Н.Лосский говорил, что Учение о Троице

"не только основа, но и высшая цель богословия, ибо... познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — значит войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы..."

Учение о Троицином Боге сводится к трем положениям:

1) Бог троичен, и троичность состоит в том, что в Боге **Три Лица (ипостаси): Отец, Сын, Святой Дух.**

2) Каждое Лицо Пресвятой Троицы есть Бог, но Они суть не три Бога, а суть единое Божественное существо.

3) Все три Лица отличаются **личными**, или ипостасными свойствами.

2. АНАЛОГИИ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ В МИРЕ

Святые отцы для того, чтобы как-то приблизить учение о Пресвятой Троице к восприятию человека, пользовались различного рода аналогиями, заимствованными из мира тварного.

Например, солнце и исходящие от него свет и тепло. Источник воды, происходящий из него ключ и, собственно, поток или река. Некоторые усматривают аналогию в устройении человеческого ума (святитель Игнатий **Брянчанинов**, Аскетические опыты. Соч., 2-е изд., СПб., 1886, т. 2, гл. 8, с. 130-131):

"Наш ум, слово и дух по единовременности своего начала и по своим взаимным отношениям, служат образом Отца, Сына и Святого Духа".

Однако все эти аналогии являются весьма несовершенными. Если возьмем первую аналогию — солнце, исходящие лучи и тепло, — то эта аналогия предполагает некоторый временный процесс. Если мы возьмем вторую аналогию — источник воды, ключ и поток, -- то они различаются лишь в нашем представлении, а в действительности это единая водная стихия. Что касается аналогии, связанной со способностями человеческого ума, то она может быть аналогией лишь образа Откровения Пресвятой Троицы в мире, но никак не внутритроичного бытия. К тому же все эти аналогии ставят единство выше троичности.

Святитель Василий Великий самой совершенной из аналогий, заимствованных из тварного мира, считал радуугу, потому что "один и тот же свет и непрерывен в самом себе и многоцветен". "И в многоцветности открывается единый лик — нет середины и перехода между цветами. Не видно, где разграничиваются лучи. Ясно видим различие, но не можем измерить расстояний. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый. Единая сущность открывается во многоцветном

сиянии⁹.

Недостатком этой аналогии является то, что цвета спектра не есть самостоятельные личности. В целом для святоотеческого богословия характерно весьма настороженное отношение к аналогиям.

Примером такого отношения может служить 31-е Слово свт. Григория Богослова:

"Наконец, заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях (Писания...)"

Иначе говоря, нет образов для представления в нашем уме этого догмата, все образы, заимствованные из тварного мира, являются весьма несовершенными.

3. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ДОГМАТА О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ

В то, что Бог есть один по существу, но троичен в лицах, христиане верили всегда, но само догматическое учение о Пресвятой Троице создавалось постепенно, обычно в связи с возникновением различного рода еретических заблуждений.

Учение о Троице в христианстве всегда было связано с учением о Христе, с учением о Боговоплощении. Тринитарные ереси, тринитарные споры имели под собой христологическое основание.

В самом деле, учение о Троице стало возможным благодаря Боговоплощению. Как говорится в тропаре Богоявления, во Христе "Троическое явися поклонение". Учение о Христе "для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие" (1 Кор. 1, 23). Также и учение о Троице есть камень преткновения и для "строного" иудейского монотеизма, и для эллинского политеизма. Поэтому все попытки рассудочно осмыслить тайну Пресвятой Троицы приводили к заблуждениям либо иудейского, либо эллинистического характера. Первые растворяли Лица Троицы в единой природе (например, савеллиане), а другие сводили Троицу к трем неравным существам (ариане).

3.1. Доникийский период в истории троичнобогословия

Во II веке христианские апологеты, желая сделать христианское вероучение понятным для греческой интеллигенции, сближают учение о Христе с философским эллинским учением о Логосе. Создается учение о Христе как Воплощенном Логосе; Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сын Божий, отождествляется с Логосом античной философии. Понятие Логоса христианизруется, осмысливается в соответствии с христианским вероучением.

Согласно этому учению, Логос — истинный и совершенный Бог, но в то же время, утверждают апологеты, Бог един и один, и тогда у людей, рационально мыслящих, возникает естественное сомнение: учение о Сыне Божиим как о Логосе не включает ли в себе скрытого двубожия? В начале III века Ориген писал:

"Много любящих Бога и Ему искренно предавшихся смущает, что учение об Иисусе Христе, как Слове Божьем, как бы принуждает их верить в двух богов".

Когда мы говорим об обстоятельствах тринитарных споров II и III века, мы должны иметь в виду, что в то время экзегеза церковная еще только зарождалась, крещальные символы, которыми пользовались поместные Церкви, из-за своей краткости тоже не могли служить надежной опорой для богословия и, следовательно, в богословии был открыт простор для субъективизма и индивидуализма. Кроме того, ситуация усугублялась отсутствием единой богословской терминологии.

3.1.1. Монархианство

Приверженцы этого учения заявляли: "monarchiam tenemus", т. е. "мы чтим монархию". Монархианство существовало в двух видах.

3.1.1.1. Динамизм, или адопцианство

Динамистов-адопциан еще называли "феодотиане". Дело в том, что среди идеологов этого направления было два человека по имени Феодот: некий Феодот Кожевник, выступивший с проповедью в Риме около 190 года, и Феодот Банкир, или Меняла, который проповедовал там же около 220 года.

Современники свидетельствуют о них, что это были люди ученые, которые "прилежно занимались геометрией Евклида, дивились философии Аристотеля..." Наиболее видным пред-

ставителем динамизма был епископ Самосатский Павел (епископом он был в 250-272 годах).

Феодотиане, как говорили о них современники, в частности Тертуллиан, из всякого текста Писания старались сделать какой-нибудь силлогизм. Они полагали, что Священное Писание надо исправить, и составляли свои проверенные тексты Священных Книг. Бога они понимали с точки зрения Аристотеля, т. е. как единое абсолютное всемирное существо, чистую самодеятельную мысль, бесстрастную и неизменную. Понятно, что в такой философской системе для Логоса — в христианском его понимании — места нет. С точки зрения динамистов, Христос был простым человеком и отличался от других людей только добродетелью.

Они признавали рождение Его от Девы, но не считали Его Богочеловеком. Учили, что после благочестивой жизни Он получил некоторую высшую силу, которая отличала Его от всех ветхозаветных пророков, однако это отличие было лишь отличием по степени, а не отличием качественным.

Бог, с их точки зрения, — это конкретная личность с совершенным самосознанием, а Логос — свойство Божие, подобное разуму в человеке, некое неипостасное знание. Логос, по их мнению, есть одно лицо с Богом Отцом, и говорить о бытии Логоса вне Отца невозможно. Динамистами они назывались потому, что называли Логос божественной силой — силой, естественно, неипостасной, безличной. Эта сила снизошла на Иисуса так же, как она сходила на пророков.

Мария родила простого человека, равного нам, который свободными усилиями сделался свят и праведен, и в нем сверху водухотворился Логос и обитал в нем, как в храме. При этом Логос и человек оставались различными природами, а их соединение было лишь соприкосновением по мудрости, воле и энергии, неким движением дружбы. Однако они допускали, что Христос достиг такой степени единства, что в некотором переносном смысле о Нем можно было говорить как о предвечном Сыне Божиим.

Монархиане-динамисты для обозначения единства Логоса с Отцом использовали термин "единосущный". Таким образом, этот термин, который впоследствии сыграл огромную роль в развитии догматического учения, оказался скомпрометирован. Это учение в лице епископа Павла Самосатского было осуждено на двух Антиохийских Соборах 264-65 и 269 годов.

Очевидно, что в рамках этой доктрины нет места ни учению об обожении человека, ни учению о единстве человека с Богом. И реакцией на подобного рода богословие стала другая разновидность монархианства, которая получила наименование модализма (от латинского "modus", что значит "образ" или "способ").

3.1.1.2. Модализм

Медалисты исходили из следующих предпосылок: Христос, несомненно, Бог, а чтобы не было двубожия, следует некоторым образом отождествить Его с Отцом.

Возникает это движение в Малой Азии, в городе Смирне, где с проповедью этого учения сперва выступил Ноэт. Затем центр его перемещается в Рим, где проповедниками его стали Праксей, а затем пресвитер римский Савеллий, по имени которого эта ересь иногда еще называется савеллианством. Некоторые римские папы (Виктор I и Каллист) некоторое время оказывали медалистам поддержку.

Ноэт учил, что Христос есть Сам Отец, Сам Отец рожден и пострадал. Сущность учения Ноэта сводится к следующему: в Своем существе, как субстрат, как подлежащее, Бог неизменен и един, но Он может быть изменчив по отношению к миру; Отец и Сын различны как два аспекта, модуса Божества. Тертуллиан в своей полемике против медалистов говорил, что Бог Ноэта — это "единый, меняющий шкуру Бог".

"Свое и полнейшее выражение и завершение", по словам В.В.Болотова, модализм получил у римского пресвитера Савеллия.

Савеллий был ливиец родом, в Риме он появился около 200 г. Савеллий в своих богословских построениях исходит из идеи единого Бога, Которого он называет Монадой, или Сыноотцом. В качестве геометрического образа, поясняющего идею Бога Монады, Савеллий предлагает безразмерную точку, которая все в себе заключает.

Монада, по Савеллию, есть Бог молчащий, Бог вне отношения к миру. Однако в силу некоторой неведомой внутренней необходимости молчащий Бог становится Богом глаголющим. И вследствие этого изменения свойственная изначально Богу сокращенность сменяется распространением. Эта речь дотоле молчаливого Бога отождествляется с творением мира.

Вследствие этой странной метаморфозы Сыноотец становится Логосом. Однако Логос по Своему субстрату не изменяет-

ся, то есть — это изменение только в отношении к сотворенному миру.

Логос, в свою очередь, по Савеллию, также есть единая сущность, которая последовательно проявляет себя в трех модусах, или лицах. Отец, Сын и Святой Дух — это модусы Логоса.

По учению Савеллия, Отец создал мир и даровал Синайское законодательство, Сын воплотился и жил с людьми на земле, а Святой Дух со дня Пятидесятницы вдохновляет Церковь и управляет ею. Но во всех этих трех модусах, последовательно сменяющих один другой, действует единый Логос.

Модус Святого Духа, по Савеллию, также не вечен. Он тоже будет иметь свой конец. Святой Дух возвратится в Логос, Логос опять сожмется в Монаду, и говорящий Бог опять станет Богом молчаливым, и все погрузится в молчание.

В III веке учение Савеллия было дважды осуждено на поместных соборах. В 261 году — Александрийский Собор под председательством святителя Дионисия Александрийского и через год, в 262 году, Римский Собор под председательством папы Дионисия Римского.

3.1.2. Учение Оригена о Троице

Чтобы понять дальнейшую историю развития троичского богословия, необходимо иметь общее представление об учении о Троице Оригена, поскольку подавляющее большинство доникейских отцов по своим тринитарным взглядам были оригенистами.

Учение Оригена о Троице имеет как свои сильные, так и слабые стороны, что предопределено основными предпосылками его философии и его богословия. Учение о Троице он развивает с точки зрения своего учения о Логосе как второй Ипостаси Троицы.

Надо отметить, что Ориген был первым, кто постарался установить различие терминов в троичном богословии. Со времен Аристотеля никакой принципиальной разницы между терминами "сущность" и "ипостась" не существовало, и эти термины еще и в V веке некоторыми авторами употреблялись в качестве синонимов.

Ориген первым провел четкую границу: термин "сущность" стал употребляться для обозначения единства в Боге, а "ипостась" — для различия Лиц. Однако установив эти терминологические различия, Ориген не дал положительного определения ЭТИХ ПОНЯТИЙ.

В своем учении о Логосе Ориген исходит из идеи Логоса-посредника, заимствованной им из неоплатонистской философии. В греческой философии идея Логоса была одной из самых популярных. Логос рассматривался как посредник между Богом и творимым Им миром. Поскольку считалось, что Бог Сам по Себе, будучи существом трансцендентным, не может соприкоснуться ни с чем тварным, то для сотворения мира и управления им Он нуждается в посреднике, и этот посредник есть Божественное Слово — Логос.

Учение Оригена о Троице поэтому называют "икономическим", поскольку он рассматривает отношения Божественных Лиц с точки зрения их отношения к тварному миру. Мысль Оригена не поднимается до того, чтобы рассматривать отношения Отца и Сына вне зависимости от бытия мира тварного.

Ориген неверно учил о Боге как о Творце. Он считал, что Бог есть Творец по природе и творение является актом божественной природы, а не актом божественной воли. Различие между тем, что по природе, и тем, что по воле, было установлено значительно позже свт. Афанасием Александрийским.

Поскольку Бог — Творец по природе, Он не может не творить и постоянно занят созданием некоторых миров — иными словами, творение совечно Богу. Так, в одной из своих работ он пишет: "Мы верим, что так же, как по разрушении этого мира будет иной, существовали иные миры, ранее, чем был этот".

Исходя из ложных предпосылок, Ориген тем не менее приходит к правильному выводу. Схема его мысли следующая: Бог есть Творец, Он творит вечно, Сын рождается Отцом именно для того, чтобы быть посредником при творении, а следовательно, и само рождение Сына нужно мыслить предвечно. Это главный положительный вклад Оригена в развитие троичного богословия — учение о предвечном рождении Сына.

Кроме этого, Ориген, говоря о предвечном рождении, совершенно правильно замечает, что предвечное рождение нельзя мыслить как эманацию, что было характерно для гностиков, и нельзя мыслить как рассечение Божественной сущности (такой уклон встречается в западной богословии, в частности у Тертуллиана).

Отсутствие единой троичной терминологии приводило к тому, что у Оригена можно найти много противоречивых высказываний. С одной стороны, исходя из икономического учения о Логосе, он явно принижает достоинство Сына, называет Его иног-

да некой средней природой по сравнению с Богом Отцом и творением, иногда прямо называет Его созданием (“κτίσμα” или “ποίημα”), но в то же время отрицает создание Сына из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων или ex nihilo).

Учение о Святом Духе у Оригена остается совершенно неразработанным. С одной стороны, он говорит о Святом Духе как об особой ипостаси, говорит об изведении Святого Духа Отцом через Сына, но по достоинству ставит Его ниже Сына.

Итак, положительные стороны учения Оригена о Пресвятой Троице. Самая существенная интуиция Оригена — это учение о предвечном рождении Сына, поскольку рождение является рождением в вечности, Отец никогда не был без Сына.

Ориген правильно указал на неправильное направление мысли в данном вопросе и отверг учение о предвечном рождении как о эманации или как о разделении Божественной сущности.

Так же принципиально, что Ориген безусловно признает личность и ипостасность Сына. Сын у него — не безличная сила, как было у монархиан-динамистов, и не модус Отца или единой Божественной сущности, как у медалистов, а Личность, отличная от Личности Отца.

Отрицательные стороны учения Оригена. О Логосе, о Сыне Божием, Ориген рассуждает только икономически. Сами отношения Божественных Лиц интересуют Оригена лишь постольку, поскольку наряду с Богом существует тварный мир, т. е. бытие Сына — посредника обусловлено бытием тварного мира.

Ориген не может абстрагироваться от бытия мира, чтобы мыслить отношения между Отцом и Сыном сами по себе.

Следствием этого является унижение Сына по сравнению с Отцом; Сын, по Оригену, не является полноправным обладателем божественной сущности, подобно Отцу — Он лишь причастен ей.

У Оригена нет сколько-нибудь серьезно разработанного учения о Святом Духе, в целом его учение о Троице выливается в субординатизм, Троица Оригена — это убывающая Троица: Отец, Сын, Святой Дух — каждый последующий находится в подчиненном положении по отношению к предшествующему. Иначе говоря, Божественные Лица у Оригена не равночестны, не равны по достоинству.

И, наконец, надо отметить отсутствие у Оригена четкой тричной терминологии. Прежде всего это выражалось в отсут-

ствии различия между понятиями "сущность" и "ипостась".

3.2. Тринитарные споры IV столетия

3.2.1. Предпосылки возникновения арианства.

Лукиан Самосатский

Совершенно особое место в истории троичного богословия занимает арианский спор. Существуют различные мнения относительно того, как соотносятся между собой троичное учение Оригена и учение Ария. В частности, прот. Георгий Флоренский прямо пишет в книге "Восточные отцы IV века", что арианство есть порождение оригенизма.

Однако профессор В.В.Болотов в своих "Лекциях по истории древней церкви" и в своей работе "Учение Оригена о Троице" утверждает, что Арий и Ориген исходили из совершенно разных предпосылок и основные интуиции их троичного богословия различны. Поэтому называть Оригена предтечей арианства несправедливо.

Пожалуй, точка зрения Болотова в данном вопросе более обоснована. Действительно, Арий не был оригенистом, по своему богословскому образованию он был антиохиец. Антиохийская богословская школа в вопросах философии ориентировалась на Аристотеля, а не на неоплатоников, в отличие от александрийцев, к которым принадлежал и Ориген.

Наиболее сильное влияние на Ария, по всей видимости, оказал Лукиан Самосатский, единомышленник Павла Самосатского. Лукиан в 312 году от Р.Х. принял мученическую кончину во время одной из последних волн гонений на христиан. Это был очень образованный человек, среди его учеников были не только Арий, но и другие видные вожди арианства, например Евсевий Никомидийский; Аэций и Евномий тоже считали Лукиана одним из своих учителей.

Лукиан исходил из идеи радикального отличия Божества от всего тварного. Хотя он признавал, в отличие от динамистов и медалистов, личное бытие Сына, тем не менее он проводил очень резкую грань между собственно Богом и Логосом, также называл Логос терминами *κτίσμα* "создание", *ποίημα* "произведение".

Вполне возможно, не все труды Лукиана Самосатского до нас дошли, что у него уже было учение о том, что Сын сотворен Отцом из ничего.

8.2.2. Доктрина Ария

Учеником Лукиана был Арий. Арий не был удовлетворен современным ему состоянием троичного богословия, которое было оригенистским.

Схема рассуждений Ария следующая: если Сын сотворен не из ничего, не из не сущих, следовательно, он сотворен из сущности Отца, а если Он еще и безначален Отцу, то между Отцом и Сыном вообще нет никакой разницы, и мы, таким образом, впадаем в савеллианство.

Кроме того, происхождение Сына из сущности Отца обязательно должно предполагать либо эманацию, либо разделение Божественной сущности, что само по себе нелепо, ибо предполагает в Боге некоторую изменчивость.

Около 310 года Арий переехал из Антиохии в Александрию и около 318 года выступил с проповедью своего учения, основные пункты которого следующие:

1. Абсолютность монархии Отца. "Было время, когда Сына не было", — утверждал Арий.

2. Создание Сына из ничего по воле Отца. Сын, таким образом, есть высшее творение, орудие (βραυδν "органон") для создания мира.

3. Святой Дух есть высшее творение Сына, и, следовательно, по отношению к Отцу Святой Дух является как бы "внуком". Так же, как у Оригена, здесь имеет место убывающая Троица, но существенная разница в том, что Арий отделяет Сына и Духа от Отца, признавая их тварями, чего Ориген, несмотря на свой субординатизм, не делал. Свт. Афанасий Александрийский называл Ариеву Троицу "обществом трех неподобных существ".

3.2.3. Полемика с арианством в IV столетии

Вести полемику с арианством в IV столетии пришлось многим выдающимся православным богословам, отцам Церкви, среди которых особое место занимают святитель Афанасий Александрийский и Великие Каппадокийцы.

Свт. Афанасий ставил вопрос перед арианами: "для чего, собственно говоря, нужен Сын посредник?" Ариане отвечали буквально следующее: "тварь не могла принять на себя ничем не умеряемой длани Отчей и Отчей силы зиждительной", т. е. Сын создан, чтобы через Его посредство, Им могло придти в бытие и все прочее.

Свт. Афанасий указывал на всю глупость подобного рода

рассуждений: если тварь не может принять зиждательной силы, то почему же в таком случае Логос, который сам тварен, эту силу принять на Себя может? Если рассуждать логически, для создания Сына посредника потребовался бы свой посредник, а для создания посредника — свой посредник, и так до бесконечности. В результате творение никогда не могло бы начаться.

Можно сказать, что само наличие Сына в системе Ария функционально не обосновано, т. е. Арий отводит Ему место в своей системе исключительно в силу традиции, и Божественного Логоса в его системе можно уподобить атланту у фасада дома, который с большим напряжением поддерживает своды космического здания, которое прекрасно стоит и без его помощи.

Осуждение арианства произошло в 325 году на Первом Вселенском Соборе в Никее. Основным деянием этого Собора было составление Никейского Символа Веры, в который были внесены небиблейские термины, среди которых особую роль в тринитарных спорах IV столетия сыграл термин "ὁμοούσιος" — "единосущный".

По существу тринитарные споры IV века имели своей конечной целью православное разъяснение смысла этого термина. Поскольку сами отцы Собора не дали точного разъяснения терминов, после Собора разгорелся напряженный богословский спор, среди участников которого настоящих ариан было немного, но многие не вполне правильно понимали никейскую веру, неправильно понимали термин "единосущный". Многих он просто смущал, поскольку на Востоке этот термин имел дурную репутацию: в 268 году на Антиохийском соборе он был осужден как выражение модалистской ереси.

По словам церковного историка Сократа, эта "война", ничем не отличалась от ночного сражения, потому что обе стороны не понимали, за что бранят одна другую. Этому также способствовало и отсутствие единой терминологии.

Самый дух тринитарных споров IV столетия хорошо передается в произведениях свт. Афанасия Александрийского и великих Каппадокийцев. Нам сейчас это трудно представить, но в то время богословские споры не были занятием узкого круга богословов, в них вовлекались широкие народные массы. Даже торговки на базаре вели разговоры не о ценах или об урожае, а ожесточенно спорили о единосущии Отца и Сына и о прочих богословских проблемах.

Свт. Афанасий Александрийский пишет о тех временах: "Доныне еще ариане не в малом числе ловят на торжищах отроков и задают им вопрос не из Писаний Божественных, но как бы изливаясь от избытка сердца своего: не сущего или сущего сотворил сущий из сущего? сущим или несущим сотворил его? и еще, одно ли нерожденное или два нерожденных?"

Арианство в силу своего рационализма и крайнего упрощения христианской веры весьма симпатизировало массе, недавно пришедшей в Церковь, потому что оно в упрощенной, доступной форме делало христианство понятным для людей с недостаточно высоким образовательным уровнем.

Вот что писал свт. Григорий Нисский: "Все полно людьми, рассуждающими о непостижимом. Спросишь: сколько оболгов (копеек) надо заплатить, — философствует о рожденном и нерожденном. Хочешь узнать цену на хлеб -- отвечают: Отец больше Сына. Спрашиваешь: готова ли баня? Говорят: Сын произошел из ничего".

Одним из серьезных направлений среди богословских партий IV века было так называемое омиусианство. Необходимо знать два термина, которые различаются в написании всего одной буквой: $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ - - единосущный и $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ — "подобносущный".

Омиусианское учение было выражено на Анкирском Соборе 358 года. Выдающуюся роль среди омиусиан играл Анкирский епископ Василий.

Омиусиане отвергали термин "единосущный" как выражение модализма, поскольку, с их точки зрения, термин "омоусиос" делал излишний акцент на единстве Божества и, таким образом, вел к слиянию Лиц. Они выдвигали в противовес свой термин: "подобие по сущности", или "подобносущее". Назначение этого термина — подчеркнуть отличие Отца и Сына.

Об отличии этих двух терминов хорошо говорит о. Павел Флоренский:

"Омиусиос" или " $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ " "подобный по сущности, значит — такой же сущности, с такой же сущностью, и хотя бы даже ему было придано значение $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ *κατὰ πάντα* — "во всем такой же" — все едино, оно никогда не может означать нумерического, т. е. численного и конкретного единства, на которое указывает "омоусиос". Вся сила таинственного догмата разом устанавливается единым словом "омоусиос", повластно выговоренным на Соборе 318, потому что в нем, в

этом слове, указание *и* на реальное единство и на реальное различие" ("Столп и утверждение истины").

3.2.4. Учение Великих Каппадокийцев о Пресвятой Троице. Троичная терминология

Чтобы раскрыть подлинный смысл термина "омоусиос", понадобились огромные усилия Великих Каппадокийцев: Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

Свт. Афанасий Александрийский в своей полемике с арианами исходил из чисто сотериологических предпосылок, положительным раскрытием учения о Троице, в частности, разработкой точной троичной терминологии, он занимался недостаточно. Это сделали Великие Каппадокийцы: созданная ими троичная терминология позволила найти выход из того лабиринта вероопределений, в которых запутались богословы IV века.

Великие Каппадокийцы, в первую очередь Василий Великий, строго разграничили понятия "сущность" и "ипостась". Василий Великий определил различие между "сущностью" и "ипостасью" как между общим и частным то, что Аристотель называл "первой сущностью", стало называться термином "ипостась"; то что у Аристотеля называлось "второй сущностью", стало называться собственно "сущностью".

Согласно учению Каппадокийцев, сущность Божества и отличительные ее свойства, т. е. неначинаемость бытия и Божеское достоинство, принадлежат одинаково всем трем Ипостасям. Отец, Сын и Святой Дух суть проявления ее в Лицах, из которых каждое обладает всей полнотой божественной сущности и находится в неразрывном единстве с ней. Отличаются же Ипостаси между собой только личными (ипостасными) свойствами.

Кроме того, Каппадокийцы фактически отождествили (прежде всего два Григория: Назианзин и Нисский) понятие "ипостась" и "лицо". "Лицо" в богословии и философии того времени являлось термином, принадлежавшим не к онтологическому, а к описательному плану, т. е. лицом могли называть маску актера или юридическую роль, которую выполнял человек.

Отождествив "лицо" и "ипостась" в троичном богословии, Каппадокийцы тем самым перенесли этот термин из плана описательного в план онтологический. Следствием этого отождествления явилось по существу возникновение нового понятия, которого не знал античный мир. Это термин — "личность".

Каппадокийцам удалось примирить абстрактность греческой философской мысли с библейской идеей личного Божества.

Главное в этом учении то, что личность не является частью природы и не может мыслиться в категориях природы. Каппадокийцы и их непосредственный ученик свт. **Амфилохий** Иконийский называли Божественные Ипостаси “*τρόποι ὑπόρξεως*”, т. е. “способы бытия”, Божественной природы.

Согласно их учению, личность есть ипостась бытия, которая свободно ипостазирует свою природу. Таким образом, личностное существо в своих конкретных проявлениях не предопределено сущностью, которая придана ему извне, поэтому Бог не есть сущность, которая предшествовала бы Лицам. Когда мы называем Бога абсолютной Личностью, мы тем самым хотим выразить ту мысль, что Бог не определяется никакой — ни внешней, ни внутренней — необходимостью, что Он абсолютно свободен по отношению к Своему собственному бытию, всегда является таким, каким желает быть, и всегда действует так, как того хочет, т. е. свободно ипостазирует Свою триединую природу.

3.2.5. Духоборчество

Следующей ересью, с которой пришлось иметь дело Церкви, было духоборчество. Очевидно, что духоборчество родилось из арианского источника. Суть этого заблуждения в том, что его приверженцы отрицали единосущие Святого Духа Отцу и Сыну, умаляя тем самым достоинства Святого Духа.

Другое название духоборчества — македонянство, по имени архиепископа Константинопольского Македония, умершего в 360 году. Насколько сам Македонии был причастен к возникновению этой ереси, вопрос спорный. Вполне возможно, что эта ересь возникла после его смерти, его именем и авторитетом как епископа столицы восточной части Империи могли прикрываться еретики-духоборцы.

В полемике против духоборцев свт. Афанасий Александрийский и великие Каппадокийцы применяли ту же методику, что и в споре с арианами. Согласно свт. Афанасию и свт. Василию Великому, Святой Дух является началом и силой освящения и обожения твари и потому, если Он не есть Бог совершенный, то тщетно и недостаточно подаваемое Им освящение. Поскольку именно Дух Святой усваивает людям искупительные заслуги Спасителя, то если Он Сам не является Богом, то Он не может сообщить нам благодать освящения и, следовательно,

спасение человека, реальное обожение невозможно.

Трудами Каппадокийцев был подготовлен Второй Вселенский Собор. На нем учение о Святой Троице было окончательно утверждено, и Никейское Православие было признано истинным исповеданием Православной веры в том толковании, которое дали ему великие Каппадокийцы.

3.3. Тринитарные заблуждения после II Вселенского Собора

После Второго Вселенского Собора 381 года в лоне собственно Православной Церкви тринитарные ереси более никогда не возрождались, они возникали только в еретической среде. В частности, в VI—VII веках в монофизитской среде возникли ереси тритеистов и тетрастеистов.

Тритеисты утверждали, что в Боге три Лица и три сущности, а единство по отношению к Богу — не более чем родовое понятие. В отличие от них, тетрастеисты признавали помимо бытия Лиц в Боге еще и особую Божественную сущность, в которой эти Лица участвуют и из которой почерпают Свое Божество.

Наконец, тринитарным заблуждением является "филиокве", окончательно утвердившееся в Западной Церкви в первой половине XI столетия. Большинство древних ересей были воспроизведены в том или ином виде в протестантизме. Так, Михаил Сервет в XVI веке возродил модализм, Социн, примерно в то же время, динамизм, Яков Арминий — субординатизм (согласно этому учению, Сын и Святой Дух заимствуют у Отца Свое Божественное достоинство).

У шведского мистика XVIII века Эммануила Сведенборга возрождено патрипассианство, т. е. учение о страдании Отца. Согласно этому учению, единый Бог Отец принял на себя человеческий образ и пострадал.

4. СВИДЕТЕЛЬСТВА ОТКРОВЕНИЯ О ТРОИЧНОСТИ ЛИЦ В БОГЕ

4.1. Указания на троичность (множественность) Лиц в Боге в Ветхом Завете

В Ветхом Завете имеется достаточное количество указаний на троичность Лиц, а также прикровенные указания на множественность лиц в Боге без указания конкретного числа.

Об этой множественности говорится уже в первом стихе Библии (Быт. 1, 1): "Вначале сотворил Бог небо и землю". Глагол "барра" (сотворил) стоит в единственном числе, а существительное "элогим" — во множественном, что буквально означает "боги". В своих заметках на книгу Бытия свт. Филарет Московский отмечает:

"В сем месте еврейского текста слово "элогим", собственно Боги, выражает некоторую множественность, между тем, как речение "сотворил", показывает единство Творца. Догадка об указании сим образом выражения на таинство Святой Троицы, заслуживает уважения".

Быт. (1, 26): "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему". Слово "сотворим" стоит во множественном числе.

То же самое Быт. (3, 22): "И сказал Бог: вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло", из Нас — тоже множественное число.

Быт. (11, 6-7), где речь о Вавилонском столпотворении: "И сказал Господь: ...сойдем же и смешаем там язык их", слово "сойдем" — во множественном числе.

Свт. Василий Великий в "Шестодневе" (Беседа 9), следующим образом комментирует эти слова:

"Подлинно странное пустословие — утверждать, что кто-нибудь сидит и сам себе приказывает, сам над собою надзирает, сам себя понуждает властительно и настоятельно. Второе — это указание собственно на три Лица, но без наименования лиц и без их различения".

XVIII глава книги "Бытия", явление трех Ангелов Аврааму. В начале главы говорится, что Аврааму явился Бог, в еврейском тексте стоит "Иегова". Авраам, выйдя навстречу трем странникам, кланяется Им и обращается к Ним со словом "Адонай" (буквально "Господь") в единственном числе.

В святоотеческой экзегезе встречается два толкования этого

места. Первое: явился Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, в сопровождении двух Ангелов. Такое толкование мы встречаем у мч. Иустина Философа, у свт. Илария Пиктавийского, у свт. Иоанна Златоустого, у блж. Феодорита Киррского.

Однако большинство отцов — святители Афанасий Александрийский, Василий Великий, Амвросий Медиоланский, блж. Августин — считают, что это — явление Пресвятой Троицы, первое откровение человеку о Триединстве Божества.

Именно второе мнение было принято православным Преданием и нашло свое воплощение, во-первых, в гимнографии (канон Троичный воскресной полунощницы 1, 3 и 4 гласа), где говорится об этом событии именно как о явлении Триединого Бога, и в иконографии (известная икона "Троица ветхозаветная").

Блж. Августин ("О граде Божием", кн. 26) пишет: "Авраам встречает трех, поклоняется единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы единому — исповедал Единого Бога в Трех лицах".

Косвенным указанием на троичность лиц в Боге является священническое благословение, существовавшее в Ветхом Завете (Чис. 6, 24-25). Звучало оно следующим образом:

"Да благословит тебя Господь и сохранит тебя! да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!"

Трехкратное обращение ко Господу может служить также прикровенным указанием на троичность лиц.

Пророк Исайя описывает свое видение в Иерусалимском храме. Он видел, как Серафимы, окружая Престол Бога, взывали: "Свят, Свят, Свят Господь Саваоф". При этом сам Исайя услышал глас Божий: кого Мне послать и кто пойдет для Нас? То есть Бог говорит о Себе одновременно и в единственном числе — Мне, и во множественном — для Нас (Ис. 6,2).

В Новом Завете эти слова пророка Исаии осмыслены именно как откровение о Пресвятой Троице. Это мы видим из параллельных мест. В Ин. (12, 41) говорится: "Исайя видел славу Сына Божия и говорил о Нем". Таким образом, это откровение Исаии было Откровением и Сына Божия.

В Деян. (28, 25-26) сказано, что Исайя слышал глас Святого Духа, Который посылал его к израильтянам; таким образом, это было также и явление Духа Святого. Значит, видение Исаии было откровением Троицы.

4.1.2. Указания на Лицо Сына Божия с различением Его от Лица Бога Отца

Сын Божий открывается в Ветхом Завете различным образом и имеет несколько имен.

Во-первых, это так называемый "Ангел Иеговы". В Ветхом Завете об Ангеле Иеговы говорится при описании некоторых теофаний. Это явления Агари на пути в Суру (Быт. 16, 7-14), Аврааму во время принесения в жертву Исаака (Быт. 22, 10-18), при явлении Бога Моисею в огненной купине (Исх. 3, 2-15) тоже говорится об Ангеле Иеговы.

Пророк Исайя (Ис. 63, 8-10) говорит: "Он (т. е. Господь. — О.Д.) был для них Спасителем, во всякой скорби их Он не оставлял их (имеется в виду израильтян. — О.Д.) и Ангел лица Его спасал их".

Другим указанием на Сына Божия в Ветхом Завете является Божественная Премудрость. В книге Премудрости Соломона говорится, что она есть "Дух Единородный". В Сир. (24, 3) Премудрость говорит о себе: "Я вышла из уст Всевышнего".

В Прем. (7, 25-26) сказано, что "Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя... Она есть ... образ благодати Его". В Прем. (8, 3) говорится, что она "...имеет сожитие с Богом", в Прем. (8, 4) — что "она таинница ума Божия и избирательница дел Его" и, наконец, в Прем. (9, 4) — что она "приседает Престолу Божию". Все эти высказывания касаются отношений Премудрости к Богу.

Об отношении Премудрости к творению мира, о ее соучастии в творении мира. В Притч. (8, 30) сама премудрость говорит: "...я была при Нем (т. е. при Боге) художницей" во время творения мира. В Прем. (7, 21) она также названа "художницей всего". Прем. (9, 9): "С Тобою премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими", здесь говорится о соучастии Премудрости в творении.

О соучастии премудрости в деле Промысла. Прем. (7, 26-27): "Она... чистое зеркало действия Божия... Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе все обновляет", т. е. здесь премудрости усваивается свойство всемогущества — "может все". В десятой главе книги Премудрости Соломона говорится, что Премудрость вывела народ из Египта.

Основные интуиции Ветхого Завета в учении о премудрости. Совершенно очевидно, что свойства Премудрости в Ветхом

Завете идентичны с теми свойствами, которые в Новом Завете усвоятся Сыну Божию: личностность бытия, единство с Богом, происхождение от Бога через рождение, предвечность бытия, соучастие в творении, соучастие в Божественном Промысле, всемогущество.

Сам Господь Иисус Христос в Новом Завете некоторые Свои высказывания строит по образу ветхозаветной премудрости. Например, в Сир. 24 премудрость о себе говорит: "Я как виноградная лоза, произращающая благодать". Господь в Новом Завете: "Аз есмь виноградная лоза, а вы ветви". Премудрость говорит: "Приступите ко мне". Господь в Новом Завете: "Приидите ко мне все труждающиеся и обремененные..."

Некоторым противоречием в учении о премудрости может быть следующий стих в славянском переводе Ветхого Завета. В Притч. (8, 22) сказано так: "Господь — создал мя в начала путей Своих в дела Своя". Слово "создал" как бы указывает на тварность премудрости. Слово "создал" стоит в Септуагинте, но в еврейском, масоретском тексте стоит глагол, который правильно переводится на русский язык как "уготовал" или "имел", не содержащий в себе значения творения из ничего. Поэтому в синодальном переводе слово "создал" заменено на "имел", что больше соответствует смыслу Писания.

Следующее наименование Сына Божия в Ветхом Завете — Слово. Оно встречается в Псалмах.

Пс. (32, 6): "Словом Господа сотворены небеса и духом уст Его все воинство их".

Пс. (106, 20): "Послал Слово Свое и исцелил их, и избавил их от могил их".

В Новом Завете у святого евангелиста Иоанна Богослова Слово является наименованием Второго Лица Пресвятой Троицы.

На Сына, Его отличие от Отца указывают также ветхозаветные мессианские пророчества.

Пс. (2, 7): "Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя".

Пс. (109, 1, 3): "Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня ... из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое". В этих стихах указывается, с одной стороны, на личностное отличие Отца и Сына, а с другой стороны, и на образ происхождения Сына от Отца — через рождение.

4.1.3. Указания на Лицо Святого Духа с различием Его от Отца и Сына

Быт. (1, 2): "Дух Божий носился над водою". Слово "носился" в русском переводе не соответствует смыслу еврейского текста, поскольку еврейское слово, которое здесь употреблено, означает не просто перемещение в пространстве. Буквально оно означает "согреть", "оживотворять".

Свт. Василий Великий говорит, что Дух Святой как бы "насиживал", "оживотворял" первобытные воды, подобно тому как птица своим теплом согревает и высиживает яйца, т. е. речь здесь идет не о перемещении в пространстве, а о творческом Божественном действии.

Ис. (63, 10): "Они возмутились и огорчили Святого Духа Его". Ис. (48, 16): "Послал меня Господь Бог и Дух Его". В этих словах Ветхого Завета о Духе Божием заключено указание, во-первых, на личностность Святого Духа, поскольку огорчить безличную силу невозможно и безличная сила не может никого никуда послать. Во-вторых, Святому Духу усваивается соучастие в деле творения.

4.2. Свидетельства Нового Завета

4.2.1. Указания на троичность Лиц без указания Их различия

Прежде всего — Крещение Господа Иисуса Христа в Иордане от Иоанна, которое получило в Церковном Предании наименование Богоявления. Это событие явилось первым явным Откровением человечеству о Троичности Божества. Сущность этого события наилучшим образом выражена в тропаре праздника Богоявления.

Далее заповедь о крещении, которую дает Господь Своим ученикам по Воскресении (Мф. 28, 19): "Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа".

Здесь слово "имя" стоит в единственном числе, хотя относится оно не только к Отцу, но и к Отцу, Сыну и Святому Духу вместе. Свт. Амвросий Медиоланский следующим образом комментирует этот стих: "Сказал Господь "во имя", а не "во имена", потому что один Бог, не многие имена, потому что не два Бога и не три Бога".

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

Этим выражением апостол Павел подчеркивает личностность Сына и Духа, которые подают дарования наравне с Отцом.

1 Ин. (5, 7): "Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино". Это место из послания апостола и евангелиста Иоанна является спорным, поскольку в древнегреческих рукописях этот стих отсутствует.

То, что этот стих оказался в современном тексте Нового Завета, объясняют обычно тем, что Эразм Роттердамский, который делал первое печатное издание Нового Завета, опирался на поздние рукописи, восходящие к XIV столетию.

Вообще этот вопрос довольно сложен и до конца не решен, хотя на Западе уже сейчас многие издания Нового Завета выходят без этого стиха. В латинских рукописях IV—V столетия этот стих есть. Каким образом он там оказался, не вполне ясно. Предполагают, что, возможно, это были маргиналии, т. е. заметки на полях, которые были сделаны неким вдумчивым читателем, а затем переписчики эти заметки внесли непосредственно в сам текст.

Но, с другой стороны, очевидно, что древние латинские переводы делались с греческих текстов, вполне может быть так, что поскольку в IV столетии практически весь христианский Восток находился в руках ариан, то они, естественно, были заинтересованы в том, чтобы изгладить этот стих из текста Нового Завета, в то время как на Западе ариане реальной силы не имели. Поэтому вполне могло оказаться так, что этот стих сохранился в латинских западных рукописях, в то время как в греческих он исчез. Тем не менее имеются серьезные основания считать, что первоначально в тексте послания от Иоанна этих слов не было.

Пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1): "Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог". Под Богом здесь понимается Отец, а Словом именуется Сын, т. е. Сын был вечно с Отцом и вечно был Богом.

Преображение Господне есть также Откровение о Пресвятой Троице. Вот как комментирует это событие евангельской истории В.Н.Лосский:

"Поэтому и празднуется так торжественно Богоявление и Преображение. Мы празднуем Откровение Пресвятой Троицы ибо слышен был голос Отца и присутствовал Святой Дух. В первом случае под видом голубя, во втором — как сияющее облако, осенившее апостолов".

4.2.2. Указания на различие Божественных Лиц и на Божественные Лица в отдельности

Во-первых, Пролог Евангелия от Иоанна. У В.Н.Лосского дается следующий комментарий к этой части Иоаннова Евангелия:

"В первых же стихах Пролога Отец именуется Богом, Христос — Словом, и Слово в этом Начале, которое здесь носит не временной, а онтологический характер, есть одновременно и Бог. Вначале Слово было Бог, и иной, чем Отец, и Слово было у Бога. Эти три утверждения святого евангелиста Иоанна — зерно, из которого произросло все тринитарное богословие, они сразу же обязывают нашу мысль утверждать в Боге одновременно тождество и различие".

Еще указания на различие Божественных Лиц.

Мф. (11, 27): "Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть".

Ин. (14, 31): "Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца, и как заповедал Мне Отец, так и творю".

Ин. (5, 17): "Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает и Я делаю".

В этих стихах указывается на различие Ипостасей Отца и Сына. В Евангелии от Иоанна (главы 14, 15, 16) Господь говорит о Святом Духе как об ином Утешителе. Может возникнуть вопрос: почему "иной" Утешитель, какой еще есть Утешитель?

Это связано с особенностями синодального перевода. В 1 Ин. (2:1) Господь Иисус Христос назван словом "Ходатай" (в русском переводе). В греческом тексте здесь стоит "параклитос", т. е. то же самое слово, каким в Евангелии от Иоанна обозначается Святой Дух.

Слово "паракалео" (*παράκαλέω*) может иметь два значения: "утешать" и "призывать" (для оказания помощи). Например, этим словом могло обозначаться призвание свидетеля в суд, чтобы свидетельствовать в пользу обвиняемого, или призывать адвоката для защиты интересов обвиняемого в суде. В латинском тексте в обоих случаях стоит слово "advocatus".

В русском переводе это передано различно: для Духа — как "Утешитель", а для Сына — как "Ходатай". В принципе и тот и другой перевод возможен, но в таком случае слова "дру-

гой Утешитель" становятся не совсем понятными. Сын тоже является, согласно Евангелию от Иоанна, Утешителем, и называя Духа другим Утешителем ("ἄλλος Παράκλητος"), евангелист тем самым указывает на личностное различие Сына и Духа.

1 Кор. (12, 3): "Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым". Это также указание на различие между Сыном и Духом. В той же главе (12:11) говорится: "все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо как Ему угодно". Это самое яркое в Новом Завете указание на личностное бытие Святого Духа, поскольку сила безличная не может разделять так, как ей угодно.

5. ВЕРОВАНИЕ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ В ТРОИЧНОСТЬ БОЖЕСТВА

В советское время в атеистической литературе можно было встретить утверждение, что древняя Церковь в первые века своего существования не знала учения о Троице, что это учение есть продукт развития богословской мысли и появляется оно далеко не сразу. Однако древнейшие памятники церковной письменности не дают ни малейших оснований для подобного рода выводов.

Например, мч. Иустин Философ (середина II века) (Первая апология, 13 глава): "Отца и Того, Кто пришел от Него — Сына и Духа пророческого чтим и обожаем". Все доникейские Символы веры содержат исповедания веры в Троицу.

Литургическая практика также об этом свидетельствует. Например, малое славословие: "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу" (и другие его формы; в древности существовало несколько форм малого славословия) — одна из древнейших частей христианского богослужения.

Другим литургическим памятником может служить гимн, вошедший в состав вечерни — "Свете Тихий...", Предание приписывает его мученику Афиногену, мученическая кончина которого, согласно Преданию, имела место в 169 году.

Об этом свидетельствует и практика совершения крещения во имя Пресвятой Троицы.

Древнейший памятник христианской письменности из числа не входящих в Новый Завет — Дидахи, "Учение двенадцати апостолов", который, по мнению современных исследователей датируется 60-80 гг. I столетия. В нем уже содержится кре-

шальная форма, которой мы пользуемся сегодня: "Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа".

Учение о Троице совершенно явно выражено в творениях св. Ириней Лионского, Тертуллиана и других авторов II века.

6. СВИДЕТЕЛЬСТВА ОТКРОВЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОМ ДОСТОИНСТВЕ И РАВЕНСТВЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ

Когда говорят о трех Божественных Лицах, может возникнуть такой вопрос: все ли они суть Боги в подлинном смысле слова? Ведь слово "Бог" может употребляться и в переносном смысле. В Ветхом Завете, например, "богами" называются судьи израилены. Апостол Павел (2 Кор. 4, 4) самого сатану называет "богом века сего".

6.1. Божественное достоинство Бога Отца

Что касается Божества Отца, то оно никогда не ставилось под сомнение даже еретиками. Если мы обратимся к Новому Завету, то увидим, что и Господь Иисус Христос, и апостолы представляют нам Отца Богом в истинном смысле этого слова, Богом, Который обладает всей полнотой свойств, только Богу присущих.

Ограничимся двумя ссылками. В Ин. (17, 3) Господь Иисус Христос называет Своего Отца "единым истинным Богом". 1 Кор. (8, 6): "У нас один Бог Отец, из Которого все". Поскольку Божественное достоинство Отца сомнений не вызывает, то задача сводится к тому, чтобы доказать ссылками на Свщ. Писание, что Сын и Святой Дух обладают тем же Божественным достоинством, что и Отец, т. е. доказать равенство Отца, Сына и Святого Духа, т. к. Божественное достоинство не имеет степеней и градаций.

6.2. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом

Когда мы называем Сына Божия Богом, то мы имеем в виду, что Он есть Бог в собственном смысле слова (в метафизическом смысле), что Он есть Бог по естеству, а не в смысле переносном (по усыновлению).

6.2.1. Свидетельства Самого Господа Иисуса Христа

После того как Господь исцелил расслабленного в купальне Вифезда, фарисеи обвиняют Его в нарушении субботы, на что Спаситель отвечает: "...Отец Мой доныне делает, и Я делаю" (Ин. 5, 17). Тем самым Господь, во-первых, приписывает себе Божественное сыновство, во-вторых, усваивает Себе власть, равную с властью Отчей, и, в-третьих, указывает на Свое соучастие в промыслительном действии Отца. Здесь слово "делаю" стоит не в смысле "создаю из ничего", а как указание на промыслительную деятельность Бога в мире.

Фарисеи, услышав это высказывание Христа, вознегодовали на Него, поскольку Он Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу. При этом Христос не только никак не поправляет фарисеев, не опровергает их, а, наоборот, подтверждает, что они совершенно правильно поняли Его высказывание.

В той же беседе после исцеления расслабленного (Ин. 5, 19-20) Господь говорит: "...Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также". Это указание на единство воли и действия Отца и Сына.

Лк. (5, 20-21): исцеление расслабленного в Капернауме. Когда расслабленного принесли на одре и спустили к ногам Иисуса через разобранную крышу, Господь, исцелив больного, обратился к нему со словами: "Прощаются тебе грехи твои". По иудейским представлениям (так же, как и по христианским), прощать грехи может только Бог. Таким образом, Христос восхищает Себе божественные прерогативы. Именно так это и поняли книжники и фарисеи, которые говорили сами в себе: "кто может прощать грехи кроме одного Бога?"

Священное Писание приписывает Сыну полноту знания Отца, Ин. (10, 15): "Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца", указывает на единство жизни Сына с Отцом Ин. (5, 26): "Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе".

Об этом же говорит евангелист Иоанн в 1 Ин. (1, 2): "...возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам". При этом Сын, так же, как и Отец, является источником жизни для мира и человека.

Ин. (5, 21): "Ибо, как Отец воскресшает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет". Господь неоднократно

прямо указывает на свое единство с Отцом. Ин. (10, 30): "Я и Отец — одно", Ин. (10, 38): "...Отец во Мне и Я в Нем"; Ин. (17, 10): "И все Мое Твое, и Твое Мое".

Сам Господь указывает на вечность Своего бытия (Ин. 8, 58) "...истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь". В первосвященнической молитве (Ин. 17, 5) Господь говорит: "И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира".

Сын являет в Себе всего Отца. На Тайной вечери на просьбу апостола Филиппа "Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас", Господь отвечает: "...Видевший Меня видел Отца" (Ин. 14, 9). Господь указывает, что Сына должно чтить так же, как Отца (Ин. 5, 23): "...Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его". И не только чтить как Отца, но и веровать в Него, как в Бога: Ин. (14, 1): "...веруйте в Бога, и в Меня веруйте".

6.2.2. Свидетельства апостолов о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом

Апостол Петр в своем исповедании (Мф. 16, 15-16) исповедует Иисуса Христа "Сыном Бога Живого", при этом слово "Сын" в Евангелии употребляется с артиклем. Это означает, что слово "Сын" здесь употребляется в собственном смысле слова. ὁ ἴσθς означает "истинный", "настоящий" сын, в подлинном смысле слова, а не в том смысле, в каком может быть назван "сыном" всякий человек, верующий в единого Бога.

Апостол Фома (Ин. 20, 28) в ответ на предложение Спасителя вложить персты в гвоздинные язвы восклицает: "Господь мой и Бог мой". Иуд. 4: "отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа". Здесь Господь прямо называется Богом.

6.2.2.1. Свидетельства апостола Иоанна

Апостол Иоанн в своих творениях заложил основание церковного учения о Сыне Божиим как о Логосе, т. е. Божественном Слове. В первых стихах своего Евангелия (Ин. 1, 1-5) Иоанн показывает Бога Слово как в состоянии Воплощения, так и независимо от Его явления миру. Он говорит: "Слово стало плотью" (Ин. 1, 14). Тем самым утверждается тождество Лица Сына Божия до и после воплощения, т. е. воплотившееся Слово, Господь Иисус Христос, личностно тождествен предвечному Сыну Божию.

В Откр. (19, 13) тоже говорится о Слове Божиим. Ап. Иоанн описывает видение Верного и Истинного, Который праведно судит и воинствует. Этот Верный и Истинный называется у Иоанна Словом Божиим. Мы можем считать, что "Слово" у евангелиста Иоанна означает Сына Божия.

В 1 Ин. (5, 20) Иисус Христос прямо называется Богом: "Сей есть истинный Бог и жизнь вечная". В этом же стихе Господь называется истинным Сыном, а в 1 Ин. (4, 9) ап. Иоанн говорит о Христе как о Сыне Единородном: "Бог послал в мир единородного Сына своего". Наименования "единородный", "истинный" призваны показать нам совершенно особое отношение Сына к Отцу, которое принципиально отлично от отношения к Богу всех других существ.

Ап. Иоанн также указывает на единство жизни Отца и Сына. 1 Ин. (5, 11-12): "Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь Б Сыне Его. Имеющий Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни".

Наконец, ап. Иоанн приписывает Сыну Божию Божественные свойства, в частности свойство всемогущества (Откр. 1,8): "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель".

Слово "Вседержитель" указывает на всемогущество.

6.2.2.2. Свидетельства апостола Павла

1 Тим. (3, 16): "Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти". Здесь прямо Сын Божий называется Богом. То же самое в Рим. 8, 5, где сказано, что Христос есть "сущий над всем Бог, благословенный вовеки".

Деян. (20, 28), эпизод, когда апостол Павел на пути в Иерусалим прощается в Мелите с эфесскими пресвитерами. Он говорит о "Церкви Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своею", т. е. указывает на божественное достоинство, называя Христа Богом.

В Кол. (2, 9), апостол Павел утверждает, что в Нем, т. е. во Христе, "обитает вся полнота Божества телесного", т. е. вся полнота Божества, которая присуща Отцу.

В Евр. (1, 3) апостол называет Сына "сиянием славы и образом ипостаси Его"; очевидно, что слово "ипостась" здесь употребляется в значении "сущность", а не в том смысле, в каком мы понимаем его сейчас.

Во 2 Кор. (4, 4) и в Кол. (1, 15) о Сыне говорится как об "образе Бога невидимого". То же самое в Флп. (2, 6): "Он, буду-

чи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу". Апостол Павел усваивает Сыну Божию свойство вечности; в Кол. (1, 15) говорится о Сыне, что Он есть "рожденный прежде всякой твари". В Евр. (1, 6) о Сыне говорится как о "Первородном", т. е. рожденном прежде бытия мира.

Все вышесказанное убеждает в том, что Сын Божий обладает Божественным достоинством в равной степени с Отцом, что Он есть Бог в подлинном, а не в переносном смысле.

6.2.3. Толкование так называемых "уничижительных мест" Евангелия

Именно на эти уничижительные места ссылались ариане, отрицавшие единосущие Сына с Отцом, считая Сына созданным из не сущих.

Прежде всего это Ин. (14, 28): "Иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня". Этот стих может быть истолкован двояким образом: и с точки зрения учения о Пресвятой Троице, и в плане христологическом.

С позиции учения о Пресвятой Троице тут все просто: по ипостасному отношению Отец, как Начальник и Виновник бытия Сына, является по отношению к Нему большим.

Но этот стих получил в Православной Церкви христологическое толкование. Это толкование было дано на Константинопольских соборах 1166 и 1170 гг. Спор, возникший вокруг этого стиха, был связан с учением митрополита Киркирского Константина и архимандрита Иоанна Иреника.

Они утверждали, что этот стих в плане христологическом истолковать невозможно, поскольку человечество во Христе является всецело обоженным и его вообще невозможно отличать от Божества. Можно различать только мысленно, в одном только воображении. Поскольку человечество обожено, то оно и почитаться должно наравне с Божеством.

Участники Константинопольских соборов отвергли это учение как однозначно монофизитское, фактически проповедующее слияние Божественной и человеческой природ. Они указали, что обожение человеческой природы во Христе ни в коей мере не предполагает слияние природ или растворения человеческой природы в Божественной.

Даже в состоянии обожения Христос остается истинным Человеком, и в этом отношении по Своему человечеству Он является меньшим, чем Отец. При этом отцы соборов ссыла-

лись на Ин. (20, 17), на слова Спасителя после Воскресения, обращенные к Марии Магдалине: "Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему", где Христос именует Своего Отца и Отцом и Богом одновременно. Это двойное наименование указывает, что различие естеств и после Воскресения не упразднилось.

Еще задолго до этих Соборов, в VIII веке, св. Иоанн Дамаскин следующим образом истолковал этот стих:

"Отцом называет Бога потому, что Бог есть Отец по естеству, а наш — по благодати, нам Бог — по естеству, а Ему соделался по благодати, поскольку Сам сделался человеком".

Поскольку Сын Бога во всем после воплощения сделался подобным нам, то Его Отец одновременно является для Него и Богом, так же, как и для нас. Однако для нас он является Богом по естеству, а для Сына — по домостроительству, поскольку Сам Сын соблаговолил стать человеком.

Таких уничижительных мест в Священном Писании довольно много. Мф. (20, 23), ответ Спасителя на просьбу сынов Зеведеевых: "Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцем Моим". Ин. (15, 10): "Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви". Высказывания, подобные этим, церковные экзегеты относят к человеческому естеству Спасителя.

В Деян. (2, 36) о Христе сказано, что "Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли", у евангелиста Луки здесь стоит глагол *ἐποίησε*, что действительно можно понимать как "сотворил" (в смысле "сотворил из ничего"). Однако из контекста видно, что здесь имеется в виду творение не по естеству, а по домостроительству, в смысле "уготовал".

6.2.4. Верование древней Церкви в божественное достоинство Сына Божия и Его равенство с Отцом

Одни из древнейших памятников святоотеческой литературы — послания священномученика Игнатия Богоносца, датированные примерно 107 годом. В послании к Римлянам, в 6 главе, свщмч. Игнатий пишет:

"Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Господа желаю, Сына истинного Бога и Отца Иисуса Христа — Его ишу", т. е. прямо называет Иисуса Христа Богом.

Не только у древних христианских писателей есть свидетельства о том, что древние христиане чтили Христа именно

как Бога. Такие свидетельства имеются и у языческих авторов. Например, в письме Плиния-младшего (который был проконсулом в Вифинии) к императору Траяну (не позже 117 года), ставится вопрос о том, как проконсулу вести себя по отношению к местным христианам, поскольку при Траяне были гонения на христиан.

Описывая жизнь христиан, Плиний говорит, что они имеют обычай собираться на рассвете вместе и поют гимны Христу как Богу. То, что христиане уже тогда почитали Христа именно как Бога, а не просто как пророка или выдающегося человека, было известно и язычникам. Об этом же свидетельствуют и более поздние языческие авторы, которые полемизировали с христианством — такие, как Келье, Порфирий и др.

6.3. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве Святого Духа и Его равенстве с Отцом и Сыном

Нужно отметить, что учение Откровения о Божестве Святого Духа более кратко, чем учение о Божестве Сына, но тем не менее оно достаточно убедительно. Очевидно, что Святой Дух есть истинный Бог, а не некое сотворенное существо или безличная сила, которой обладают Отец и Сын.

Почему учение о Духе изложено более кратко, хорошо объясняется свт. Григорием Богословом (слово 31):

"Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына. Новый — открыл Сына и дал указание о Божестве Духа. Небезопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывало с людьми, которые обременены пищей, принятой не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный Свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, поступлениями от славы в славу".

Прямое указание на то, что Святой Дух является Богом, в Священном Писании только одно. В Деян. (5, 3-4) апостол Петр обличает Ананию, который утаил часть от цены проданного имения:

"Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому? Ты солгал не человекам, а Богу".

Кроме этого имеются косвенные свидетельства о Божествен-

ном достоинстве Духа. Например, апостол Павел, говоря о человеческом теле как о храме, употребляет в качестве синонимов выражения "храм Божий" и "храм Духа Святого". Например 1 Кор. (3, 16): "Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас".

Косвенным указанием на Божественное достоинство Духа является и заповедь о крещении (Мф. 28, 20), и апостольское приветствие апостола Павла (2 Кор. 13, 13).

В Свщ. Писании Духу Святому усваются, так же, как и Сыну, божественные свойства. В частности, всеведение (1 Кор. 2, 10): "Дух все проникает, и глубины Божий", причем из контекста видно, что слово "проникает" здесь употребляется в смысле "знает, постигает".

Святому Духу усваются способность и власть отпущения грехов, что также может совершать только Бог (Ин. 20, 22-23)

"Примите Духа Святого: кому простите грехи тому простятся; на ком оставите, на том останутся".

Духу Святому приписывается участие в творения мира. В Быт. (1, 2) говорится о Духе Святом, носившемся над водами. Речь идет не просто о механическом перемещении в пространстве, а о Божественном творческом действии.

Об участии Духа Святого в творении говорится в Иов. Здесь речь идет о творении человека: "Дух Божий создал меня и дыхание Вседержителя дало мне жизнь".

Приписывая Святому Духу божественные свойства, Священное Писание нигде не поставляет Святого Духа среди тварей. В 2 Тим. (3, 16) сказано: "Все Писание богодухновенно".

В пятой книге "Против Евномия" (которая традиционно приписывается Василию Великому, но, по единодушному мнению современных патрологов, ему не принадлежит; наиболее распространено мнение, что ее написал современник Василия Великого, александрийский богослов Дидим Слепец) есть такие слова: "Почему же Дух Святой не Бог, когда писание Его богодухновенно".

Апостол Петр (2 Пет. 1, 21), говоря о ветхозаветных пророчествах, замечает, что "их изрекали святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым", т. е. Священное Писание богодухновенно, потому что его писали люди, движимые Духом Святым.

Тогда становится понятен аргумент автора V книги "Против Евномия". Если мы называем богодухновенным Священ-

ное Писание, которое инспирировано Духом Святым, то почему же тогда мы не можем называть Его Самого Богом?

6.3.1. Основные возражения против Божественного достоинства Святого Духа и Его равенства с Отцом и Сыном

Духоборцы ссылались на Пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1,3), потому что там сказано, что через Сына "Все ... начало быть."...

Свт. Григорий Богослов так разъясняет это место (Слово 31):

"У Евангелиста не сказано просто "все", а все, что стало быть, т. е. все, что получило начало бытия, не с Сыном Отец, не с Сыном и все, что не имело начатка бытия". Иными словами. если мысль духоборцев логически продолжать, то можно дойти до абсурда и утверждать, что не только Дух Святой, но и Отец, и Сам Сын получили бытие через Слово.

Иногда ссылаются на то, что Дух Святой в перечислении Божественных Лиц в Свщ. Писании всегда поставляется на последнее, третье место, что якобы является знаком умаления Его достоинства.

Однако есть тексты Священного Писания, где Дух Святой стоит не на третьем, а на втором месте. Например, в 1 Пет. (1, 2) сказано так: "По предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению кровью Иисуса Христа". Здесь Св. Дух поставлен на второе, а не на третье место.

Свт. Григорий Нисский ("Слове о Духе Святом против македониан-духоборов", 6 глава) говорит:

"Порядок по числу почитать знаком некоторого уменьшения и изменения по естеству, было бы подобно тому, как если бы кто, видя пламень, разделенный в трех светильниках (а предположим, что причина третьего пламени есть первый пламень, возжегший последний преемственно через третий), потом стал утверждать, что жар в первом пламени сильнее, а в следующем уступает и изменяется в меньшей, третий же уже не называет и огнем, хотя бы он так же точно жег, и светил, и производил все, что свойственно огню".

Таким образом, поставление Святого Духа на третье место обусловлено не Его достоинством, а характером Божественного домостроительства, в порядке домостроительства Дух преемствует Сыну, завершая Его дело.

7. РАЗЛИЧИЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ ПО ИПОСТАСНЫМ СВОЙСТВАМ

Согласно церковному учению, Ипостаси суть Личности, а не безличные силы. При этом Ипостаси обладают единой природой. Естественно, встает вопрос: каким образом их различать?

Все божественные свойства, и апофатические и Катафатические, относятся к общей природе, они свойственны всем трем Ипостасям и поэтому сами по себе различия Божественных Лиц выразить не могут. Невозможно дать абсолютное определение каждой Ипостаси, воспользовавшись одним из Божественных имен.

Одна из особенностей личностного бытия состоит в том, что личность уникальна и неповторима, а следовательно, она не поддается определению, ее нельзя подвести под некоторое понятие; поскольку понятие всегда обобщает, невозможно привести ее к общему знаменателю. Поэтому личность может быть воспринята только через свое отношение к другим личностям.

Именно это мы видим в Священном Писании, где представление о Божественных Лицах основано на отношениях, которые между Ними существуют.

7.1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц

7.1.1. Отношения между Отцом и Сыном

Ин. (1, 18): "Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил". Ин. (3, 16): "Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного..."

В Кол. (1, 15) сказано, что Сын есть "образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари".

Пролог Евангелия от Иоанна: "Слово было у Бога". В греческом тексте стоит "у Бога" "πρὸς τὸν Θεόν". В.Н.Лосский пишет:

"Это выражение указывает на движение, на динамическую близость, можно было бы перевести скорее "к", чем "у". "Слово было к Богу", т. е. таким образом "прос" содержит в себе идею отношения, и это отношение между Отцом и Сыном есть предвечное рождение, так само Евангелие вводит нас в жизнь Божественных Лиц Пресвятой Троицы".

7.1.2. Тринитарное положение Святого Духа

Ин. (14, 16): "И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек".

Ин. (14, 26): "Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое".

Из этих двух стихов видно, что Святой Дух, Утешитель отличен от Сына, Он есть другой Утешитель, но в то же время между Сыном и Духом нет противопоставления, нет отношения соподчиненности. Эти стихи указывают только на различия между Сыном и Духом и на некоторую соотнесенность между ними, причем эта соотнесенность устанавливается не непосредственно, а через отношение второй и третьей Ипостаси к Отцу.

В Ин. 15, 26 Господь говорит о Духе Святом как о "Духе истины, Который от Отца исходит", "Исхождение" есть ипостасное свойство Святого Духа, которое отличает Его и от Отца, и от Сына.

7.2. Личные (ипостасные) свойства

В соответствии с отношениями предвечного рождения и предвечного исхождения определяются личные свойства Лиц Пресвятой Троицы. Примерно начиная с конца IV века можно говорить об общепринятой терминологии, согласно которой ипостасные свойства выражаются следующими терминами: у Отца — **нерожденность**, по-гречески "ἀγεννησία", по-латыни — *innativitas*, у Сына — **рожденность**, "γεννησία", по-латыни — *generatio*, и **исхождение** у Святого Духа, по-гречески "ἐκπόρευσις", "ἐκπόρευμα", по-латыни — "*processio*".

Личные свойства суть свойства несообщимые, вечно остающиеся неизменными, исключительно принадлежащие тому или другому из Божественных Лиц. Благодаря этим свойствам Лица различаются друг от друга и мы познаем их как особые Ипостаси.

Св. Иоанн Дамаскин пишет:

"Нерождаемость, рождение и исхождение — только этими ипостасными свойствами и различаются между собой три Святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси".

8. ТРОИЧНОСТЬ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ И КАТЕГОРИЯ ЧИСЛА (КОЛИЧЕСТВА)

Говоря, что Бог троичен, что в Боге есть три Лица, необходимо иметь в виду, что три в Боге не есть итог сложения, потому что отношения Божественных Лиц для каждой Ипостаси тройственны. В.Н.Лосский по этому поводу пишет:

"Отношения для каждой ипостаси тройственны, невозможно ввести одну из ипостасей в диаду, невозможно представить себе одну из них без того, чтобы немедленно не возникли две другие. Отец есть Отец только в соотношении с Сыном и Духом. Что же до рождения Сына и исхождения Духа, то они как бы одновременны, ибо одно предполагает другое" (В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 216).

Отказ от противопоставления Божественных Лиц, т. е. отказ от того, чтобы мыслить их изолированно, как монады или как диады, есть по существу отказ от приложения самой категории числа к Пресвятой Троице.

Василий Великий об этом пишет: "Мы не ведем счет переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря : один, два, три, или первый, второй, третий, ибо "Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога" (Ис. 44, 6). Никогда до сего дня не говорили "второй Бог", но поклонялись Богу от Бога. Исповедуя различие ипостасей без разделения природы на множественность, мы остаемся при единоначалии".

Когда мы говорим о троичности в Боге, речь не идет о материальном числе, которое служит для счета и не приложимо к области бытия Божественного, поэтому в троичном богословии число из количественной характеристики преобразуется в качественную. Троичность в Боге не является в общепринятом смысле количеством, оно лишь указывает на неизреченный божественный порядок. По словам прп. Максима Исповедника, "Бог есть равно монада и триада".

8.1. Почему Бог троичен в Лицах?

Почему Бог есть именно троица, а не двоица и не четверица? Очевидно, что исчерпывающего ответа на этот вопрос быть не может. Бог есть Троица потому, что Он желает быть именно таким, а не потому, что кто-то Его к этому принуждает.

Свт. Григорий Богослов пытается следующим образом выразить тайну триединства:

"Единица приходит в движение от своего богатства, двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы. Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первой преодолевает состав двоицы, таким образом, Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным, а второе — противоречащим порядку. Одно было бы совершенно в духе иудейства, а второе — эллинства и многобожия".

Святые отцы не пытались оправдать троичность перед лицом человеческого разума. Конечно, тайна троичной жизни есть тайна, которая бесконечно превосходит наши познавательные способности. Они просто указывали на недостаточность любого числа, кроме числа три.

Согласно отцам, единица есть число скудное, двоица — число разделяющее, а три — число, которое превосходит деление. Таким образом, в Троицу оказываются вписанными одновременно и единство, и множество.

У В.Н.Лосского эта же самая мысль развивается следующим образом (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 216-217):

"Отец есть всецелый дар Своего Божества Сыну и Духу; если бы Он был только монадой, если бы Он отождествлялся со Своей сущностью, а не отдавал ее, Он не был бы вполне личностью. ...

При раскрытии монады личностная полнота Бога не может остановиться на диаде, ибо "два" предполагает взаимное противопоставление и ограничение; "два" разделило бы божественную природу и внесло бы в бесконечность корень неопределенности. Это была бы первая поляризация творения, которая оказалось бы, как в гностических системах, простым проявлением. Таким образом, Божественная реальность в двух Лицах немыслима. Превосхождение "двух", т. е. числа, совершается "в трех"; это не возвращение к первоначальному, но совершенное раскрытие личного бытия".

Таким образом, можно сказать, что "три" является как бы необходимым и достаточным условием для раскрытия личностного бытия, хотя, конечно, слова "необходимый" и "достаточный" в строгом смысле к Божественному бытию неприменимы.

9. КАК ПРАВИЛЬНО МЫСЛИТЬ ОТНОШЕНИЯ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ, ОБРАЗ ПРЕДВЕЧНОГО РОЖДЕНИЯ И ПРЕДВЕЧНОГО ИСХОЖДЕНИЯ

Отношения Божественных Лиц, которые открываются нам в Священном Писании, только обозначают, но ни в коей мере не обосновывают ипостасного различия. Нельзя сказать, что в Боге три Ипостаси по причине того, что первая Ипостась предвечно рождает вторую и предвечно изводит третью.

Троица есть некая первичная данность, которая ниоткуда не выводится, нельзя найти какой-то принцип, которым можно было бы обосновать троичность Божества. Никакой достаточной причиной объяснить ее тоже невозможно, потому что нет никакого начала и нет никакой причины, которая Троице предшествовала бы.

Поскольку отношения Божественных Лиц являются тройственными для каждой Ипостаси, их нельзя мыслить как отношения противопоставленности. Последнее утверждает латинское богословие.

Когда святые отцы Восточной Церкви говорят, что ипостасным свойством Отца является нерожденность, они тем самым хотят сказать лишь то, что Отец не есть Сын и не есть Святой Дух, и не более того. Таким образом, для Восточного богословия характерен апофатизм в подходе к тайне отношения Божественных Лиц.

Если попытаться эти отношения определить каким-то положительным образом, а не апофатическим, то мы тем самым неизбежно подчиним Божественную реальность категориям аристотелевой логики: связи, отношения и т. д.

Совершенно недопустимо мыслить отношения Божественных Лиц по аналогии с причинно-следственными отношениями, которые мы наблюдаем в мире тварном. Если мы и говорим об Отце как об ипостасной причине Сына и Духа, то тем самым мы лишь свидетельствуем о бедности и недостаточности нашего языка.

Ведь в тварном мире причина и следствие всегда противостоят друг другу, они всегда есть нечто внешнее по отношению друг к другу. В Боге этой противопоставленности, этого разделения единой природы нет. Поэтому в Троице противопоставление причины и следствия имеет только логический смысл, оно означает лишь порядок нашего умопредставления.

Что такое предвечное рождение и предвечное исхождение?

Свт. Григорий Богослов (31 Слово) отклоняет всякие попытки определить образ бытия лиц Святой Троицы:

"Ты спрашиваешь: что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца. Тогда, в свою очередь, я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождение Сына и исхождение Святого Духа и мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божий".

"Рождение" и "исхождение" невозможно мыслить ни как однократный акт, ни как некоторый протяженный во времени процесс, поскольку Божество существует вне времени.

Сами термины "рождение", "исхождение", которые открывает нам Священное Писание, являются лишь указанием на таинственное общение Божественных Лиц, это лишь несовершенные образы их неизреченного общения. Как говорит св. Иоанн Дамаскин, "образ рождения и образ исхождения для нас непостижим".

10. УЧЕНИЕ О МОНАРХИИ ОТЦА

Этот вопрос как бы подразделяется на два подвопроса: 1) не унижаем ли мы вторую и третью Ипостаси, утверждая монархию Отца? и 2) почему учение о монархии Отца имеет такое принципиальное значение, почему святые отцы Православной Церкви всегда настаивали на таком понимании троичных отношений?

Единоначалие Отца ни в коей степени не умаляет Божественного достоинства Сына и Духа.

Сын и Святой Дух по природе обладают всем, что присуще Отцу, за исключением свойства нерожденности. Но свойство нерожденности является свойством не природным, а личным, ипостасным, оно характеризует не природу, а способ ее существования.

Св. Иоанн Дамаскин об этом говорит: "Все, что имеет Отец, имеет и Сын, и Дух, кроме нерожденности, которая означает не различие по сущности, или в достоинстве, а образ бытия".

В.Н.Лосский пытается объяснить это несколько иначе (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991):

"Начало тогда только совершенно, когда оно начало реальности равносовершенной. В Боге же причина, как совершенство личной любви, не может производить следствие менее совершенное, оно хочет их равночестными, и поэтому является также причиной их равенства".

Свт. Григорий Богослов (Слово 40 на Крещение) говорит: "Нет славы началу (т. е. Отцу. -- О.Д.) в уничижении тех, которые от Него".

Почему отцы Восточной Церкви настаивали на учении о монархии Отца? Для этого нужно вспомнить, в чем состоит суть тринитарной проблемы: каким образом одновременно мыслить в Боге и троичность и единство, причем так, чтобы одно не утверждалось в ущерб другому, чтобы утверждая единство, не сливать Лица и утверждая различия Лиц, не разделить единую сущность.

Святые отцы называли Бога Отца Божеством Источником. Например, свт. Григорий Палама в своем исповедании говорит: "Отец — единственная причина и корень и источник, в Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества".

По выражению Восточных отцов, "один Бог потому, что один Отец". Именно Отец сообщает свою единую природу в равной степени, хотя и различным образом Сыну и Духу Святому, в Которых она и пребывает единой и нераздельной.

При этом отсутствие отношения между Духом Святым и Сыном никогда не смущало восточное богословие, поскольку между Сыном и Святым Духом также устанавливается некоторая соотнесенность, причем не непосредственно, а через Ипостась Отца; именно Отец поставляет Ипостаси в их абсолютном различии. При этом между Сыном и Духом непосредственно никакого отношения нет. Они отличаются только модусом Своего происхождения.

По выражению В.Н.Лосского (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 47):

"Отец тем самым является пределом соотношений, от которых Ипостаси получают свое различие: давая Лицам их происхождение, Отец устанавливает их соотношение с единым началом Божества как рождение и исхождение".

Поскольку Отец и Святой Дух одновременно восходят к Отцу как к одной причине, то уже в силу этого их можно мыслить как различные Ипостаси. При этом утверждая, что рождение и исхождение как два различных способа происхождения Божественных Лиц не тождественны друг другу, православные богословы в соответствии с традицией апофатического богословия отвергают всякие попытки установить, в чем же конкретно это отличие заключается.

Св. Иоанн Дамаскин пишет, что "конечно, различие между рождением и исхождением есть — это мы узнали, но какой образ различия — этого никак не постигаем".

Любая попытка каким-то образом отменить или ослабить принцип единоначалия неизбежно приводит к нарушению равновесия в Троице, равновесия между троичностью и единичностью. Наиболее яркий пример тому — латинское учение о филиокве, т. е. о двойном исхождении Духа Святаго от Отца и Сына как единой причины.

11. РИМО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ФИЛИОКВЕ

Логика этого учения, основы которого были заложены блж. Августином, состоит в утверждении: то, что в Боге не противопоставлено, то не может быть и различимо. Здесь видна тенденция мыслить отношения Божественных Лиц натуралистически, по аналогии с отношениями, которые наблюдаются в тварном мире, по аналогии с причинно-следственными отношениями.

Вследствие этого между Сыном и Святым Духом вводится дополнительное отношение, которое также определяется как исхождение. В результате точка равновесия сразу же резко смещается в сторону единства. Единство начинает превалировать над троичностью.

Таким образом, бытие Божие отождествляется с Божественной сущностью, а Божественные Лица, или Ипостаси, превращаются в некую систему внутрисущностных отношений, которые мыслятся внутри самой божественной сущности. Таким образом, согласно латинскому богословию, сущность логически предшествует Лицам.

Все это имеет непосредственное отношение к духовной жизни. Так, в католичестве существует мистика безличной Божественной сущности, мистика "пучины божества", что для православного подвижничества в принципе невозможно. В сущности, это означает возвращение от христианства к мистике неоплатонизма.

Именно поэтому отцы Православной Церкви всегда настаивали на единоначалии. В.Н.Лосский следующим образом определяет, что такое единоначалие (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 218): "Понятие "единоначалие"... обозначает в Боге единство и различие, исходящее от Единого Личного Начала".

Сам принцип единства Божества совершенно различным образом понимается в восточном, православном и латинском богословии. Если, согласно православному учению, принципом единства является Личность, Ипостась Отца, то у латинян принципом единства является безличная сущность. Таким образом, латиняне принижают значение личности. Даже сама вечная жизнь и вечное блаженство понимаются у латинян и у православных различным образом.

Если по православному учению вечное блаженство есть соучастие в жизни Пресвятой Троицы, что предполагает личное отношение к Лицам Божества, то у католиков о вечном блаженстве говорится как о созерцании Божественной сущности; таким образом, вечное блаженство приобретает у католиков некоторый оттенок интеллектуализма.

Учение о монархии не только позволяет нам сохранить в троичном богословии совершенное равновесие между троичностью и единичностью, но и утвердить представление о Боге как об абсолютной Личности.

12. ЕДИНОСУЩИЕ ЛИЦ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ

Пресвятую Троицу мы исповедуем Единосушной и Нераздельной, что нашло закрепление и в литургической практике Церкви (начальный возглас утрени).

Единосущие означает, что Отец, Сын и Святой Дух суть три самостоятельных Божественных Лица, обладающих всеми божественными совершенствами, но это не три особые отдельные существа, не три Бога, а Единый Бог. Они имеют единое и нераздельное Божеское естество. Они нераздельно обладают всеми божескими совершенствами, имеют единую волю, силу, власть и славу. Каждое из Лиц Троицы обладает божественным естеством в совершенстве и всецело.

В Священном Писании слово "единосушный" не встречается, хотя сама мысль о единосушности Божественных Лиц выражена там достаточно ясно - - прежде всего в Евангелии от Иоанна, где говорится об отношениях Отца и Сына (10, 30): "Я и Отец — одно", Ин. (14, 10): "Я в Отце и Отец во Мне", Ин. 14, 9: "Видевший Меня видел Отца".

Апостол Павел (I Кор. 2, 11) представляет Духа Святого в том же положении к Богу, в каком дух человеческий находится по отношению к человеку.

Сам термин "единосушный" впервые встречается у Дионисия Александрийского в середине III века. Затем этот термин

был скомпрометирован еретиками-модалистами, прежде всего Павлом Самосатским, а позднее был введен в христианский лексикон на Первом Вселенском Соборе.

Следует отметить, что встречается этот термин и у не христианских авторов, прежде всего у Плотина. У Плотина тоже имеется учение о троице. Согласно его учению, троица состоит из трех единосущных ипостасей, которые называются у него "единое", "ум" и "душа мира". Троица Плотина представляет собой нисходящую иерархию и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые переходят одна в другую и друг в друге отражаются.

Таким образом, есть существенное различие в учении о троице на вершинах античной философии и в христианстве. У Плотина ипостаси, во-первых, не мыслятся как самостоятельные лица, а во-вторых, между ипостасями имеет место отношенносоподчиненности.

Учение о единосущии Божественных Лиц было раскрыто в IV столетии благодаря деятельности великих Каппадокийцев — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Идею единосущия они обосновали путем упорядочения троичной терминологии.

Прежде всего их заслуга состоит в том, что они сумели точно определить смысл троичных терминов: "сущность", "ипостась", "лицо". Долгое время не было различия между понятиями "сущность" и "ипостась". По существу эти два понятия обозначали одно и то же.

Можно привести массу свидетельств отцов Церкви, например Афанасия Александрийского (IV в.); в самом конце IV века блж. Иероним Стридонский писал, что школа светских наук не знает иного значения ипостаси, как только сущность.

У неоплатоников, Плотина и Порфирия, уже появилась тенденция к некоторому разграничению этих понятий. Под сущностью поздние неоплатоники понимали бытие вообще, а под ипостасью понимали нечто конкретное и определенное. Именно эта идея была заимствована Каппадокийцами, прежде всего Василием Великим, которые, разграничив понятие сущности и ипостаси, установили соотношение между ними как между общим и частным (38 письмо Василия Великого).

Именно с этого времени за ипостасью утвердилось в христианском богословии значение конкретного, отдельного, самостоятельного бытия. Кроме того, Каппадокийцы отождествили тер-

мин "ипостась" с термином "лицо". Слово "лицо" не было термином философским. Это был термин скорее описательный, он мог означать форму, физиономию, маску актера, юридическую роль и т. д. В троичном богословии этот термин был скомпрометирован Савеллием, для которого лица — это не самостоятельные ипостаси, а не более чем некие личины, которые Божество последовательно на Себя примеряет.

Отождествив понятие лица и ипостаси, Каппадокийцы не только упорядочили терминологию, но и ввели совершенно новое понятие, которого не знала история предшествующей богословской и философской мысли, — понятие, которое мы обозначаем словом "личность". В результате слово "лицо" получило онтологическую нагруженность, которой ему раньше не хватало, и из плана описательного переместилось в план онтологический, а термин "ипостась" наполнился персоналистическим содержанием.

Таким образом, понятия "сущность" - "природа" (этими терминами Каппадокийцы пользовались как равнозаменимыми) и "ипостась" "лицо" соотносятся следующим образом. Ипостась по отношению к природе есть образ, способ, форма бытия природы, то, что заключает в себе природу, то, в чем природа существует и в чем она созерцается, а природа по отношению к ипостаси есть ее внутреннее содержание.

Конечно, нужно иметь в виду, что такое различие между природой и ипостасью носит методологический характер, поскольку как природа без ипостаси есть отвлеченное понятие, так и ипостась без природы — не более чем абстрактный принцип. Прот. Георгий Флоровский говорит, что ипостаси, по учению Каппадокийцев, — это "непреложные и вечные образы бытия Единого Бога".

При этом следует иметь в виду, что личность, ипостась, лицо нельзя мыслить в категориях природы, т. е. это не часть природы, а принцип ее существования, источник динамизма природных энергий, первоначало, из которого природа живет и действует. Личность всецело объемлет природу, заключает ее в себе, будучи сама способной свободно самоопределяться по отношению к ней.

Слово "единосущный" может употребляться в двух смыслах. Например, мы говорим, что Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен всем нам по человечеству. При этом одно и то же слово употребляется в различных смыслах. Все

люди тоже между собой единосущны, но каждый человеческий индивидуум является частью вида, т. е. индивидуум как бы делит природу, к которой он принадлежит, индивидуум есть результат атомизации природы.

В Троице ничего подобного нет, потому что там каждое Лицо содержит единую природу во всей полноте. Каждая из человеческих ипостасей заключает в себе человеческую природу. Мы говорим, что все люди единосущны между собой, что каждая человеческая ипостась содержит одну и ту же, тождественную природу, но понимаем тождество природы как тождество качественных характеристик природы. В то же время каждое человеческое лицо есть индивидуум, который отделен от других индивидуумов, имеет свое собственное действие, отличное от действия другого, имеет свои желания, которые не совпадают с желаниями других.

В Боге все совсем по-другому. Там единая Божественная природа неделимо пребывает в каждой из Ипостасей. Каждое Лицо заключает в себе единую природу без всякого ее разделения. Таким образом, единосущие по отношению к Богу обозначает тождество бытия.

Единосущие Лиц Пресв. Троицы св. Иоанн Дамаскин определяет как "тождество воли, действий, силы и движения". Очевидно, что у людей этого тождества действий и силы мы не наблюдаем.

Таким образом, Божественная Троица представляет собой в то же время и единицу, ибо триипостасная жизнь осуществляется как нерасторжимое единство любви. Каждое из Лиц Троицы живет не для Себя Самого, но без остатка отдает Себя другим Ипостасям, оставаясь при этом полностью открытым для их ответного действия, так что все три сопребывают в любви друг с другом. Жизнь Божественных Лиц есть взаимопроникновение, так что жизнь одного становится жизнью другого. Таким образом, бытие Бога Троицы осуществляется как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей.

Прот. Георгий Флоровский так говорит о понимании термина "единосущие" великими Каппадокийцами:

"Единосущие — не совершенное совпадение, не только тождество свойств и определений, но неизреченное единство троичной жизни".

13. ОБРАЗ ОТКРОВЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ В МИРЕ

Из учения о единосущии Лиц Пресвятой Троицы следует, что Божество обладает единым действием, но в то же время каждое из Лиц Пресвятой Троицы относится к этому действию особым образом, т. е. каждое из Лиц действует совместно с двумя другими, но особым образом.

Святитель Григорий Нисский объясняет, каким образом Лица Пресвятой Троицы относятся к Божественным действиям:

"Всякое действование, от Бога простирающееся на тварь, от Отца исходит, через Сына простирается и совершается Духом Святым".

Подобного рода высказываний можно найти у многих отцов Церкви. Обычно для пояснения этой мысли они обращаются к Рим. (11, 36): "Яко из Того и Тем и в Нем всяческая". Исходя из этого высказывания апостола Павла и получилось святоотеческое выражение "из Отца, через Сына, в Духе Святом". В божественных дейстованиях, таким образом, отображается троичность ипостасей и их неизреченный порядок.

Следует иметь в виду, что образ жизни внутрибожественный отличен от образа откровения Святой Троицы в мире. Если в предвечном бытии Троицы, безотносительно отношения Бога к миру, рождение и исхождение совершаются "независимо", то в божественном домостроительстве имеет место своя вневременная последовательность. Отец выступает как источник действия, Сын — как явление или как совершитель, который действует посредством Духа Святого, а Святой Дух предстает как сила, являющая, усваивающая и завершающая.

Можно пояснить это на конкретных примерах. По отношению к премудрости Отец есть источник премудрости, Сын есть сама ипостасная премудрость, явление премудрости, а Дух Святой есть та сила, которая усваивает премудрость человеку. Можно сказать, Отец благоволит, Сын действует, а Дух Святой усовершенствует тварь в добре и красоте.

Отец есть источник любви (Ин. 3, 16): "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного". Сын есть явление Любви, ее откровение (I Ин. 4, 9): "Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Сына Своего"; Рим. (5, 5): "Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым".

Такой порядок не умаляет Сына и Духа Святого. Св. Иоанн

Дамаскин замечает, что "Отец действует через Сына и Духа не как через служебное орудие, но как через естественную ипостасную силу".

Можно пояснить это таким примером: огонь и свет — их невозможно разделить; с одной стороны, мы говорим, что свет последует огню, но с другой, и огонь освещает, и свет от огня освещает, и огонь греет, и исходящий от огня свет также греет.

Таким образом, Сын и Дух творят то же, что и Отец. Кроме того, нужно еще заметить, что в таком порядке Откровения Божества в мире тоже нет никакой необходимости. Мы не знаем, почему Бог благоволил открывать Себя миру именно таким образом. Естественно, не потому, что к этому понуждает Его какая-то внешняя или внутренняя необходимость. Он открывается так потому, что так хочет.