Иерей Олег Давыденков

Догматическое богословие

МОСКВА
ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
2005

УДК 271.22-284 (075.8)
ББК 86.372.24-4я73
Д 13

Учебное пособие одобрено кафедрой догматического богословия
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Иерей О. Давыденков

Д 13 Догматическое богословие: учеб. пособ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — Изд. 2-е, испр. и доп. — 415 с.
ISBN 5-7429-0202-6

ISBN 5-7429-0202-6

© Иерей О.Давыденков, 2006
© ПСТГУ, 2006

Введение

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

Слова «богослов», «богословие», «богословствовать» не встречаются в тексте Священного Писания. Замечательный факт: с одной стороны, мы говорим о том, что источником нашего богословия является Священное Писание, а с другой — 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 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 Божественного Откровения каким-либо автором.

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. деятельность Бога в творении, Промысле и спасении мира.

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

Несколько слов о самом термине «богослов». Насколько было почетно наименование «богослов» в древности, говорит тот факт, что среди сонма святых Православной Церкви только три угодника Божиих удостоены 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 Триединым 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].

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]. Святой Диадох Фотикийский (V век) говорил, что богословие «сообщает душе величайший из даров, соединяя ее с Богом неразрушимым союзом»[3].

У некоторых Святых Отцов можно найти настоящие гимны богословию, например Петр Дамаскин называет богословие наивысшей из восьми степеней духовного созерцания, эсхатологической реальностью будущего века, которая позволяет нам выйти из самих себя в экстатическом восхищении [4].

Таким образом, для Отцов Церкви богословие значит нечто большее, чем оно означает для нас. Хотя Святые Отцы и не были чуж-

ды современному пониманию этого слова, то есть понимания под богословием систематического изложения христианского 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 (καρδία), 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 преображения твари нетварной благодатью. Богословие не есть теория мира, метафизическая система, но выражение и формулирование опыта Церкви, не интеллектуальная дисциплина, а опытное общение, причастие»[5].

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. «*Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил*» (Ин 1, 18).

2. «*Ныне же, познавши Бога, или лучше, получив познание от Бога...*» (Гал 4, 9).

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

4. «*Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*» (Мф 5, 8).

5. «*Остановитесь и познайте, что Я — Бог...*» (Пс 45, 11).

В этих пяти библейских текстах можно выделить четыре ключевых слова, которые необходимо будет последовательно рассмотреть. Эти слова следующие: charisma (χάρισμα) — дар, дарование от Бога; mysterion (μυστήριον) — тайна или таинство (возможен двоякий 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»[6], т. е. о том, что богословие не есть некое человеческое исследование Божественной жизни, но прежде всего наш ответ на Божественное Откровение. Об этом повествует 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[7].

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 святитель Григорий Палама говорил, что Бог не только нас ради воплотился, но и стал богословом[8]. И мы можем быть богословами только в силу полученной от Него харизмы. Подлинный богослов всегда есть, по слову отцов, «θεοδιδάκτος», то есть обученный Богом, а не только наученный от людей или хотя бы даже и от Писаний.

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»[9].

Поскольку богословие есть дар Божий, оно требует от человека прежде всего доверия Богу и веры в Него. Хотя разум в деле бого-

познания и имеет существенное значение, правильно развиваться 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»[10], 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»[11].

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»[12].

Если мы забываем об этой ограниченности нашего понимания и пытаемся подменить неизреченное Божественное Слово человеческой логикой, то 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 апостола Павла, 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 соприкоснуться с божественной тайной.

Вот несколько примеров подобного рода выражений.

Corpus Areopagiticum, 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)[13].

Ambiqua, преподобный Максим Исповедник: «Бесконечность — это, несомненно, нечто, имеющее отношение к Богу, но не Сам Бог, Который бесконечно выше самой бесконечности»[14].

Таких примеров в святоотеческих текстах можно привести великое множество, и для человека, чуждого патристической традиции, эти высказывания представляются не более чем игрой слов, особенно если упустить 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 воли с волей божественной. «*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, подлинные 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 с бесстрастной 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 преподобный 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»[15].

В отличие от других наук богословие всегда требует личностного 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, что́ есть подлинное богословие. Евагрий уподобляет богослова возлюбленному ученику Спасителя, который на Тайной Вечери возлежал на Его груди. Он говорит: «Грудь Господня есть ведение Бога, и припадающий к ней станет богословом»[16].

Без такого теснейшего личного общения с Богом богословие неизбежно вырождается в псевдобогословие (ψευδοθεολογία). Святой Диадох сказал, что «нет ничего более скудного и бедного, чем философствующий о Боге ум, сам находящийся вне Бога»[17].

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 «μετάνοια» (покаяние)), но и кризис, суд человека над собой, приводящий к полной переориентации личности, ее радикальному обновлению.

Преподобный Иоанн Лествичник учит, что «покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни»[18].

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»[19].

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»[20].

А его современник, святитель Григорий Нисский, говорит, что если хотим заниматься богословием, наша жизнь должна соответствовать нашей вере; ибо не может быть «православия» без «праводелания»[21].

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. Преподобный Максим Исповедник говорит: «Переходящий от аскезы к внутренней свободе стяжает созерцание в Духе Святом истины существ и вещей»[22].

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, которые он произнес на кресте: «*Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое*» (Лк 23, 42).

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 святитель Григорий Нисский считает, что богословие соединяет нас с ангелами, назначение которых есть по преимуществу славословие, а святой Диадох говорит, что богословие делает душу соучастницей ангельской Литургии[23].

Еще две цитаты по этой же теме. Преподобный 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»[24]. 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»[25].

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 слову «остановитесь» в греческом тексте соответствует глагол «σχολάσατε». 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[26].

Действительно, подлинное богословие — это не только разговор 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 упразднiться, чтобы разуметь Бога» (Пс 45, 11) [27].

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 противополагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: 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»[28].

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 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»[29].

Есть и другая схема, представленная святителем Григорием Паламой: 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 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 университете.

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 во-

ле, 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» (святой Диадох) [30].

Иеромонах, впоследствии архимандрит, Софроний (Сахаров) так передает нам слова преподобного 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 порождала надежды, что хоть кто-нибудь, хотя бы одна душа услышит слово и, восприняв покаяние, спасется»[31].

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“»[32].

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 снимать, 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 вспомнить слова 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).

Часть I

ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Раздел I. **Догматическое богословие как наука**

Глава 1. Понятие о догматическом богословии

§ 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 понятия догмата. Само слово «догмат» происходит от греческого глагола δοκεῖν, который в инфинитиве звучит как «докейн» или «докин», в зависимости от произношения 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 «δεδόγμη» («дедогми»), что можно перевести на русский язык как «определено», «решено», «положено», «установлено».

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 постанов-

ление; в частности, в Евангелии от Луки словом «догма» назван указ кесаря Августа Октавиана о проведении переписи в восточных провинциях Римской империи (Лк 2, 1), а в книге Деяний — Постановления первого Иерусалимского Апостольского Собора названы τὰ δόγματα, т. е. множественное число от τὸ δόγμα (Деян 16, 4).

У апостола Павла в посланиях к Колоссянам (Кол 2, 14) и Ефесянам (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 священномучениками Игнатием Антиохийским и 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 святителей Кирилла Иерусалимского и Григория Нисского, а на рубеже IV–V вв. — у святителя 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.

§ 2. Свойства догматов

1. Теологичность (вероучительность)

Первое свойство догматов — это **теологичность** («вероучительность»). Это свойство 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 также здесь присутствуют, т. е. человек или мир, находят себе место лишь постольку, поскольку 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.

2. Богооткровенность

Следующее свойство догматов — это **богооткровенность**, которая является свойством по способу получения, т. е. догмат есть не плод деятельности естественного человеческого разума, а результат Божественного Откровения.

Именно этим догматы в принципе отличаются от любых научных или философских истин, которые 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 так и говорит: «*Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа*» (Гал 1, 11–12).

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, 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.

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 — с их **церковностью**. Можно 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 отдель-

ности, а всей Церкви. Именно Церковь посредством Предания как способа сохранения и распространения Откровения содержит богооткровенную истину.

Апостол Павел называет Церковь «столпом и утверждением истины». И лишь 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 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.

4. Законообязательность (общеобязательность)

Четвертое свойство — **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 проявляется 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 говорит: «*Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден*» (Тит 3, 10–11).

Особое внимание следует обратить на слово «самоосужден», которое будет рассмотрено ниже.

В действительности, Церковь всегда снисходительно относится к человеческой немощи, долго терпит грехи человеческие, нисходит к слабостям человеческого естества, но, тем не менее, Церковь всегда предельно жестко относится 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 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 заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты... соединения с Богом»[33].

Преподобный 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»[34].

После того как мы рассмотрели все четыре свойства догматов, дадим определение самому слову «догмат». **Догмат** — это теологическая, богооткровенная истина, определяемая и преподаваемая Церковью как непререкаемое и обязательное для всех верующих правило веры.

§ 3. Догматы и богословские мнения

Церковь никогда не догматизировала только ради того, чтобы нечто догматизировать. 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**.

Богословские мнения — 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 это не следует 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 человеческая природа слагается из двух составляющих — души и тела, и трихотомисты, которые считают дух самостоятельной субстанцией в человеке, отличной от души не менее радикально, чем душа отлична от тела).

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

Также и вопрос о происхождении человеческой души: с одной стороны, креационистский подход, согласно которому каждая душа в определенный момент творится Богом из ничего, а 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 которые 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 догматов. В богословской литературе можно 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? Вот, например, преподобный Варсонофий Великий следующим образом пытается объяснить факт наличия даже у святых мужей ошибочных мнений. «Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии, 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...»[35].

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 основные понятия, которые будут необходимы для изучения курса догматического богословия.

§ 4. Догматы, догматические формулы и богословские термины

Говоря о догматах, нужно 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, так сказать языковая плоть, в которую облекается истина. Хотя сам догмат по своему содержанию никакому изменению не подлежит, догматические формулы, в принципе, 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 говорится о том, что догматы неизменны, нужно понимать, что сами догматические формулы в зависимости от условий и обстоятельств могут так или иначе изменяться.

Кроме того, следует иметь в виду, что, изучая 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 катехизиса митрополита Филарета Московского, отсюда вовсе не следует, что он познал, что́ есть Пресвятая Троица.

Богословские термины (или 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. Самые распространенные — это термин «Троица» (Τριάς), введенный святителем Феофилом Антиохийским во второй половине II века; «единосущие» (ὁμοούσιος), введенный I Вселенским Собором; «Богороди-

ца» (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 четко выразить богооткровенную истину средствами человеческого языка. Интересно об этом пишет греческий современный автор Христос Яннарас. Он проводит такую аналогию между подвигом Пресвятой Богородицы, которая предоставила для Богочеловека 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»[36].

§ 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, в ней 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 дидаскала 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.

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 она 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. Даже каппадокийцы учились на системе Оригена, хотя они избежали тех крайностей, которые содержались в оригеновых текстах.

Кроме того, из древних отцов, богословов, что называется, «большого стиля», которые пытались построить системы догматического богословия, следует отметить святителя 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.

Можно указать на «Большое огласительное слово» святителя Григория Нисского, солидная и достаточно хорошо обоснованная догматическая система, и на «Сокращение Божественных догматов» блаженного Феодорита Киррского, появившееся в первой половине V века.

Наиболее совершенным трудом, представляющим собой вершину систематизации святоотеческой богословской мысли, следует признать труд святого Иоанна Дамаскина «Источник знания» в трех частях. С точки зрения догматического богословия особое значение имеет третья часть этого труда, которая известна под названием «Точное изложение православной веры». Это книга, не утратившая своей актуальности до сего дня; на христианском Востоке она являлась учебником богословия в течение многих веков, вплоть уже до нового времени, до тех пор пока западная схоластика не 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). Будучи архиепископом Харьковским, он написал обстоятельнейший двух-

томный 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 чисто логическим, рациональным путем обосновать, и даже не только обосновать, но и доказать. Это чисто западный подход к вероучению, во многом его разделял митрополит Макарий. Этим обусловлено несколько сухое, иногда 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 очень многим догматическим вопросам хорошую подборку библейских и святоотеческих цитат.

Следующий труд — «Догматическое богословие» архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского). Он представляет собой попытку преодолеть схоластическое наследие, которое мы встречаем у митрополита Макария, но этот труд, хотя он и лучше, чем книга митрополита Макария, не получил широкого распространения.

Затем — это «Опыт догматического богословия» епископа Каневского Сильвестра (Малеванского). Этот объемнейший труд в пяти томах был 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 Малиновского — труд тоже довольно большой по объему и интересно написанный, но несколько неровный. Там имеются и сильные и слабые места, 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 лекций по догматическому богословию. Однако назвать это догматической системой в полном смысле слова нельзя.

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. Это довольно обстоятельные труды на греческом языке.

Существует попытка построения догматической системы и в Сербской Церкви. Это трехтомный труд архимандрита Иустина (Поповича) «Догматика». Этот труд интересен скорее личностью самого автора. Конечно, архимандрит Иустин — один из величайших подвижников нашего времени, но его труд, при всех его достоинствах, не вполне самостоятелен и обнаруживает явную зависимость от русских догматистов дореволюционного времени.

Какие принципы лежат в основе построения догматических систем? Большинство догматистов придерживаются следующего принципа изложения и построения систем: о Боге в Самом Себе (Deus in intra) и о Боге как бы вне Себя, 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. Поскольку эти опыты были не очень удачными, мы в своем изложении будем придерживаться традиционного метода изложения, 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.

§ 6. Причины появления догматов

Когда и по какой причине появляются догматы? Они появляются по причине возникновения ересей с целью защиты церковного опыта от еретических искажений. Слова, которыми в эпоху Вселенских Соборов обозначали соборные вероопределения, — греческое слово «Орос» (ὅρος) 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 богопочитания; пределы, которые отделяют истину от еретических искажений и показывают человеческому уму, как он должен право мыслить о Боге.

§ 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 до-

биться каких-то плодов в духовной жизни. Суть этого истолкования состоит в том, чтобы раскрыть содержание догмата, не изменив и не исказив самой вероучительной истины.

Блаженный Августин видел задачу истолкования догматов в том, чтобы «познать в свете разума то, что уже прежде принято верой»[37].

Понятно, что изъяснение догматов предполагает некоторую внутреннюю работу человека, и на этом пути необходимы определенные правила, которыми человек должен руководствоваться, чтобы 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, который начинается словами: «Последующе Божественным отцам». Именно так, следуя Божественным отцам, и нужно стремиться к раскрытию содержания догматических истин.

Преподобный 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»[38].

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.

§ 8. Назначение догматов

Еще несколько слов о **назначении догматов**. Приведем две цитаты на эту тему.

Первая — из А. Карташева: «„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»[39].

Вторая — из книги В.Н. Лосского: «Богословские системы... можно рассматривать в их самом непосредственном отношении с жиз-

ненной целью, достижению которой они должны... способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом»[40].

§ 9. Усвоение догматических истин человеческим сознанием

Мы знаем, что рационального постижения человеческим умом догмата быть не может, по этому поводу хорошо высказался митрополит, впоследствии Патриарх, Сергий (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»[41].

Неслучайно отец Павел Флоренский называл христианские догматы «крестом для разума», потому что наш 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 от своего разума, т. е. отказаться от претензии на всезнание, на постижение всего и вся в этом 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 устрояли ум к Божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям»[42]. Иначе говоря, нужно не приспосабливать догмат к своему образу восприятия, а, наоборот, пытаться привести свои способности, ум и сердце в такое состояние, которое позволяет нам открывать смысл догматов.

В. Н. Лосский говорит об этом следующим образом: «Догмат должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспосабливать 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»[43].

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 от-

ношения к содержанию догмата нет, т. е. содержание вероучительной истины человеком не ощущается и не переживается. Догмат остается для человека именно некой 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 этого является греховность человеческая, состояние, которое на традиционном аскетическом языке называется окаменненным нечувствием. При этом сердце человека остается без всякого сочувствия к содержанию догматов.

Второй этап — это такое отношение к вероучительной истине, когда оно наполняется жизнью и из области ума переходит в область чувства, т. е. вероучительная истина начинает ощущаться, переживаться человеком как не просто некое 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 Бог являет в Себе три Лица в единстве природы, так и люди должны стремиться к осуществлению этого идеала, множества лиц в единстве природы. В то же время 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 просто 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. Если говорить очень об-

ще, то 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 возводит 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 никакого расстояния, т. е. догмат непосредственно возводит, возносит их душу, их ум к высшему, являясь своего рода словесной иконой, от которой как от образа можно восходить к первообразу.

Так, святитель Филарет 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 Христово видевше, 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»[44].

Глава 2. Развитие догматической науки

§ 1. Полнота новозаветного Откровения и развитие догматической науки

Божественное Откровение есть «то, что Сам Бог открыл человекам, чтобы они могли право и спасительно веровать в Него и достойно чтить Его», — пишет митрополит Филарет в Пространном Катихизисе[45]. Именно из Божественного Откровения почерпается все учение Православной Церкви. И Откровение Божественное — это не 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: *«Бог, многократно и много-*

образно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни говорил нам в Сыне...» (Евр 1, 1–2), т. е. Христос открыл нам все необходимое для спасения. В Ветхом Завете Откровение носило фрагментарный характер, поскольку каждый автор Священных Книг, каждый из пророков открывал 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, поскольку во Христе Откровение уже 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 нам о том, что Господь Иисус Христос открыл Церкви всю полноту истины, по крайней мере, ту полноту, которую человек способен вместить. В Евангелии от Иоанна говорится, что Господь возвестил ученикам «*...все, что слышал от Отца...»* (Ин 15, 15) .

Из этого же Евангелия мы знаем, что Святой Дух, сошедший на учеников в День Пятидесятницы, никакого нового откровения 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 толкованию подавляющего большинства эгзегетов, «от Моего возьмет» — означает: «возьмет от Моего учения».

Вся эта полнота истины сохраняется в Христовой Церкви. Священномученик Ириней Лионский говорит: «Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам»[46].

В Священном Писании также говорится о том, что апостолы всю полноту истины, полученную от Христа, возвестили Церкви. В Деян иях апостолов сказано, что апостолы возвещали Церкви «*всю волю Божию*» (Деян. 20, 27), а не только некую часть ее.

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

§ 2. Теория «догматического развития»

Как в таком случае относиться к появлению догматов? Сам факт того, что в Церкви появляются догматы, является ли свидетельством появления в Церкви новых вероучительных истин? Естественно, нет. 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»[47].

Церковь лишь формулирует догматы, придает им словесную форму, облекая мысль Откровения в точные формулировки, которые не допускают произвольных интерпретаций.

Как это все совмещается с развитием догматической науки?

Этот вопрос достаточно важный и емкий, он связан с тем, что в западном богословии, в католицизме и, в особенности, в протестантизме, 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 таком случае нам приходится признать, что Церковь времен апостолов, даже сами святые апостолы знали о Боге несравненно меньше, чем любой современный христианин, прослушавший курс догматики.

§ 3. Православный взгляд на развитие догматической науки

Естественно, что с такой постановкой вопроса согласиться нельзя.Понятно, что догматическая наука действительно развивается. Но в каком смысле она развивается? Развитие догматической науки есть все более точное выражение в слове познанной Истины. Истина уже раз и навсегда открыта нам Иисусом Христом, она да-

на в Откровении, и ее все более и более точное выражение в слове и есть собственно работа богослова.

Церковь с самого начала своего существования не сомневалась, что Бог — Един по существу и Троичен в лицах. В Священном Писании совершенно явно эта вера выражена. Однако ключевой термин, который позволил словесно выразить эту веру, 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 в то же время — единая Личность. 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.

По этому поводу необходимо привести пространную цитату из Викентия Лиринского:

«Предание, говорит Апостол, сохрани, т. е. талант веры вселенской сбереги в целости 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 подкидывал 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 чтила 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 усовершается 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 присвояет, но со всею рачительностью старается единственно о том, чтобы рассуждая о древнем верно и мудро, если что в древности предначертано, основано, то довершать и обделывать, 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 принятое ею прежде от предков по одному Преданию подтверждала потом для потомков»[48].

Здесь содержится мысль о том, в чем, собственно, должна состоять работа богослова и в чем заключается развитие богословской науки в православном понимании.

§ 4. Задачи и метод богословской догматической науки

Основополагающая задача догматической науки — служить единению человека с Богом, приобщать человека к вечности.

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

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

Раздел II. **Священное Предание**

Глава 1. Священное Писание о Священном Предании

Священное Предание — это общая форма сохранения и распространения Церковью своего учения. Или другая формулировка — сохранения и распространения Божественного Откровения. Сама эта форма сохранения и распространения, так же как 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.

«*...стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим*» (2 Фес 2, 15).

«*Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предание так, как я передал вам*» (1 Кор 11, 2).

«*О, Тимофей! храни преданное тебе...*» (1 Тим 6, 20). Или славянский текст, более соответствующий тексту греческого оригинала: «*О, Тимофее! Предание сохрани*».

Глава 2. Понятие о Священном Предании

Главные вопросы, которые будут рассмотрены в этой главе:
1) что есть Священное Предание по своему существу;
2) как соотносятся между собой Священное Предание и Священное Писание, место Священного Писания в структуре Предания;
3) различные формы священного Предания.

Буквально, на греческом языке это слово «Предание» означает преемственную передачу, например передачу по наследству, а также сам механизм передачи от одного человека к другому, от одного поколения людей к другому.

Святой Викентий Лиринский 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...»[49].

Такой механизм преемственного распространения Божественного Откровения также имеет свое основание в Священном Писании: «*Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал...*» (1 Кор 11, 23). Сам Господь говорит об этой форме сохранения истины: «*...ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели...*» (Ин 17, 8).

Мы видим некую цепочку: дал, передал, приняли.

Тертуллиан, апологет конца II — начала III века говорит следующее: «Мы храним то правило веры, которое Церковь получила от апостолов, апостолы от Христа, Христос от Бога»[50], т. е. в Новом Завете и в понимании ранних отцов Церкви Священное Предание — это прежде всего непрерывная цепь передач богооткровенной истины от одного человека к 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. Дело в том, что 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 могут заявлять, что в общем это все-таки от людей, а потому, хотя и полезно, но не является необходимым.

На это мы можем возразить, что 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 в Предании находится именно 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? Наверно, однозначно исчерпывающего ответа на этот вопрос дать невозможно, но некоторые соображения на этот счет можно привести.

Во-первых, 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? Очевидно, что передается некоторое знание, некоторые памятники, в которых это знание зафиксировано: книги, иконы, чинопоследования, канонические правила, различного рода предписания и т. д.

Однако Предание есть нечто большее, чем просто передача информации. Поскольку Предание говорит нам именно о Боге и о Бо-

гопознании, 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 мыслей.

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»[51]. По существу, ту же самую мысль двумя тысячами лет ранее высказал апостол Павел: *«...подражайте мне, как я Христу»* (1 Кор 4, 16).

Однако Предание не ограничивается и этим, потому что Христос не только преподал Своим ученикам учение явил им пример Своей жизни и 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 утверждает, что: *«...никто не может назвать Иисуса Христа Господом, как только Духом Святым»* (1 Кор 12, 3), 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 действенное сообщение благодати и освящения»[52].

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.

§ 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» святителя Филарета называет Священное Писание и Священное Предание двумя различными способами распространения и сохранения Божественного Откровения.

Архиепископ 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»[53].

Примерно то же самое мы видим в учебнике догматического богословия протоиерея Михаила Помазанского, хотя этот учебник написан уже в эмиграции, но по духу своему, конечно, он мало чем отличается от дореволюционных пособий. Здесь прямо говорится, что Предание и Писание — это два источника вероучения, 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 любые памятники, любая информация, любое знание по существу оказываются невозможными. 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 Священным Писанием 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 либо как равные по достоинству, либо как неравны: 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.

Конечно, такое понимание соотношения Предания и Писания не согласуется со святоотеческим пониманием. Скажем, для священномученика 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. заключает 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»: «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.» [54].

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 части, так сказать, Священного Предания мыслятся именно как части, которые заключают в себе именно часть Откровения и поэтому являются взаимодополняющими.

Некий переворот во взглядах на соотношение Писания и Предания начинается с середины двадцатого 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 преподобного Силуана.

Архимандрит Софроний пишет, что «...Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его»[55].

Это очень важно, что Писание рассматривается не как часть, 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, 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»[56].

Еще в XIX столетии святитель Филарет Московский называл Писание «упроченным видом Предания» и по этому поводу говорил следующее: «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»[57].

Итак, когда мы говорим о соотношении Священного Писания и Священного Предания, мы должны избегать двух соблазнов: во-первых, опасности противопоставления Священного Писания и Священного Предания и, во-вторых, опасности свести Священное Предание к сумме некоторых знаний, к набору определенных памятников, которые несут нам это знание.

§ 2. Понимание Священного Предания в современном православном богословии

Опасно это прежде всего потому, что если мы будем рассматривать Священное Писание как нечто внешнее по отношению к Преданию, а при этом еще и само Предание будем рассматривать безжизненно,

просто как некий набор знаний, то мы окажемся в достаточно беспомощном положении перед лицом протестантской агрессии, поскольку вести полемику с протестантами на страницах собственно Священного Писания вещь довольно бесполезная. В таком случае все споры превращаются в бесполезный и непродуктивный обмен библейскими цитатами, в котором не может быть победителя и не может быть установлена истина.

Если мы хотим должным образом отстаивать свою позицию, то мы всегда должны понимать, что наша аргументация строится не только на цитатах Священного Писания, но и на Священном Предании, и что само Священное Писание должно пониматься именно в контексте Предания.

В каком смысле понимается понятие Священного Предания в современном православном богословии?

Первое — в смысле самого механизма передачи богооткровенной истины.

Второе — Священное Предание как источник вероучения. Такой взгляд на Священное Предание, в общем-то, 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, 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. Надо отметить, что этот документ прошлого века сам во многих местах является сомнительным, авторы его сами находились в достаточной степени под латинским влиянием, но тем более приятно обнаружить в этом памятнике православной бо-

гословской мысли свидетельство здравого понимания рассматриваемой нами проблемы.

Вот что пишут Восточные Патриархи: «Мы веруем, что свидетельство кафолической 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-нибудь 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»[58].

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»[59].

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

В том же Послании Восточных Патриархов о Православной Вере, в 12 члене 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 различаться — 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 самотождественность устанавливается именно благодаря непрерывности Церковного Предания, непрерывности ее памяти.

Владимир Лосский так говорит о Священном Предании: «Это единственный способ воспринимать Истину... мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать истину в присущем ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума»[60].

Подведем некоторый итог. Понятие Священного Предания в современном богословии употребляется в следующих смыслах:

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 с самого дня исторического бытия Церкви, то есть со дня Пятидесятницы.

Еще два вопроса, касающихся Предания. Кто в Церкви является носителем Предания, и каково должно быть отношение к Преданию каждого сознательного православного верующего?

Протоиерей Георгий Флоровский говорит: «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»[61].

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, 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.

§ 3. Формальное предание

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

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

Мы можем выделить следующие формы:

1) древние символы и исповедания веры;

2) древние правила (например, Апостольские Правила) 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, «Истории» 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 т.д.

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

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 Священному Преданию.

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

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. Во-первых, уже приведенная выше цитата из Тертуллиана. У Тертуллиана говорится, что Церковь хранит правило веры, которое получено непосредственно от Христа.

В Новом Завете, в частности у апостола Павла, мы тоже можем найти указание на то, что такое исповедание существовало. Апостол Павел призывает: «*будем твердо держаться исповедания нашего*» (Евр 4, 14). А в 1 Тим 6, 12 говорится так: «*...держись 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 посвящением в иерархическую степень.

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 сейчас шла речь, 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, как бы вся поместная Церковь может рассматриваться как автор этого Символа, то исповедание всегда имеет конкретного автора или авторов.

Отличие от Символов можно указать следующее:

1) Исповедание веры обычно более пространно, чем Символ;

2) очень часто носит полемическую направленность;

3) никогда не употреблялись в литургической жизни Церкви.

Самое древнее из исповеданий, известных нам, — 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. Святитель Григорий говорит о божественном достоинстве Лиц Троицы (одобрено VI Вселенским Собором).

Следующие исповедания: святителя Василия Великого (IV в.) «Против ариан»;

Преподобного Анастасия Синаита (VI в.) «Краткий катихизис»;

Святителя Софрония, патриарха Иерусалимского (VII в.) «О Святой Троице, двух волях Христа» (одобрено VI Вселенским Собором).

Исповедание святителя 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 вопроса 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 падения Византии, когда Константинополь был завоеван турками, было представлено турецкому султану Мухамеду II.

Исповедание веры, которое известно под наименованием исповедания святителя Афанасия Александрийского (можно часто встретить это исповедание или цитаты из него в дореволюционных пособиях), в действительности, как доказывает 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, что в России оно было без filioque.

2. Соборные вероопределения

Существует четыре вероопределения, которые были приняты на Вселенских Соборах.

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

IV Вселенский Собор — знаменитый 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 Пято-шестого, так называемого Трулльского, Собора 691–692 гг., утвердило догматические тексты и постановления целого ряда поместных Соборов, т. е. все догматические тексты, которые содержатся в правилах святых апостолов, в правилах святых Отцов и в правилах 9-ти Поместных Соборов.

Особое значение для догматического богословия 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 также **Константинопольские Соборы**. Конечно, нельзя сказать, что они исторически заменили Вселенские Соборы после VII Вселенского Собора, но в общем-то для православного мира, для восточного христианства значение постановлений этих Соборов было очень велико.

Прежде всего Константинопольский Собор 879–880 гг. при святом Патриархе Фотии Константинопольском. Собор был по сути вселенский 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 об этом, но из контекста совершенно ясно видно, что здесь подразумевается.

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 и, так сказать, гуманистов этот интерес становится не вполне критическим. На этом Соборе, где был осужден

Иоанн Итал, были осуждены некоторые положения платоновской философии. Сам Итал был осужден за попытку построения системы христианской метафизики, независимой от Божественного Откровения.

Следующий Собор Константинопольский — это Собор 1117 г. На нем рассматривали заблуждения двух богословов, 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 и обожение по природе.

Армяне настаивали на обожении по природе, как монофизиты, а Нил и Евстафий — по усыновлению. Таким образом, они впадали, по существу, в несторианскую ересь, т. е. логическим выводом из их позиции было то, 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, о том, как истолковать слова литургической молитвы «Ты бо еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый...».

Очевидно, что Сотерих Пантевген пришел к смешению ипостасных и природных свойств во Христе. В частности, «принесение» жертвы и «принятие» жертвы он был склонен рассматривать как некие ипостасные свойства Отца и Сына, т. е. наряду с нерожденностью, рождением и исхождением вводились некоторые еще 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 гг. (он проходил как бы в два этапа: в 1166 и 1170 годах рассматривался один и тот же вопрос). Спор касался истолкования стиха из Евангелия от Иоанна «*...Отец Мой больше Меня*» (Ин 14, 28). Вопрос был такой: имеет ли этот стих отношение к христологии? То, что эти слова можно понимать в тринитарном смысле и то, что Христос называет Своего Отца большим Се-

бя, поскольку Отец является ипостасным источником бытия Сына, было давно известно в восточной святоотеческой традиции. А вот можно ли эти слова применить собственно к христологии? Обвиняемой стороной на Соборе были архимандрит Иоанн Ириник 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 неотличимо и что говорить о различении человечества и Божества во Христе после Вознесения можно только «по примышлению». 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, что даже на вершинах обожения существует совершенное качественное отличие Божества и Человечества. К тому же было указано, что вопрос был некорректно поставлен этими двумя авторами, поскольку Православие никогда не рассматривало божественную природу как предмет религиозного поклонения, что предметом поклонения всегда является Лицо, Личность, т. е. лица Пресвятой Троицы, а не безличное божественное естество.

Константинопольские Соборы XIV в. (1341, 1347, 1351 гг.) посвящены спорам святителя Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским о природе фаворского света. Решения этих Соборов известны: 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 что, соответственно, 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 очень сильное влияние кальвинизма. В одной из своих работ он изложил христианское учение в реформатском духе. Учение Кирилла Лукариса было осуждено, Собор принял, так называемое исповедание Досифея, Патриарха Иерусалимского. Исповедание Досифея легло в основу Послания Восточных Патриархов 1672 года.

Можно еще 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.

3. Творения святых Отцов и учителей Церкви

Пято-шестой Собор своим 19 правилом устанавливает следующий подход к толкованию Священных книг: «...аще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учители Церкви в своих писаниях».

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

Итак, кого же мы называем 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: «*...духовный судит о всем...*» (1 Кор 2, 15).

Святой отец III века, святитель Мефодий Патарский следующим образом развивает ту же мысль апостола Павла:

«Совершеннейшие по степени преуспеяния 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»[62].

Связь между чистотой учения того или иного Отца и церковным Преданием устанавливается через свидетельство Церкви, так называемое ecclesial declaratio. Именно свидетельство Церкви подтверждает достоинство богословской мысли того или иного Отца.

Естественно, тут могут законно возникнуть следующие 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. То есть в святоотеческом учении принимается та его часть, по которой имеется единодушное мнение всех или значи-

тельного большинства святых Отцов. Как правило, по важнейшим вопросам догматического характера разночтений у Отцов нет. Эти разночтения имеют место в основном по второстепенным вопросам.

Преподобный Иоанн Дамаскин следующим образом поясняет наличие такого согласия: «Отец не противоборствует отцам, ибо все они были общниками Единого Духа Святого»[63]. Поэтому для каждого человека, который занимается богословием, пытается утверждать истинность той или иной вероучительной истины, 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 по этому поводу говорит: «Кто отступает от единодушного согласия отцов, тот отступает от всей Церкви»[64].

Конечно, хотя по основным догматическим вопросам мы можем декларировать наличие согласия Отцов, то по второстепенным вопросам такого согласия нет, и не надо считать, что у святых Отцов можно найти однозначные ответы по любому вопросу догматического характера.

Существуют различные вопросы, по которым такого согласия мы, очевидно, не находим. По вопросу, скажем, об образе и подобии Божием в человеке, по вопросу о безгрешности или греховности брака. В то же время, по другим вопросам такое согласие есть. Скажем, в качестве примера можно привести отношение древних Отцов к догмату о папском примате, принятом в римо-католичестве. 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»*.

Так вот, по исследованиям этого 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 существует вполне определенное мнение, а мнение тех Отцов, кото-

рые давали толкование, не соответствующее Преданию, мы вправе рассматривать как их частное, ошибочное мнение по данному вопросу.

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 излияние чувств»[65].

Действительно, христианское богослужение изначально было наполнено догматическим содержанием. Не случайно уже в конце II века, 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, который по латыни звучит так: 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 наоборот, что именно истинное догматическое учение обуславливает и правильность духовной жизни, а здесь все наоборот, правильно организованная духовная жизнь является залогом чистоты догматического учения.

Нужно сказать, что эти 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 догматически последствия.

Здесь можно вспомнить, как вообще понималось богословие в первые века христианства, и слова Евагрия Понтийского о том, что «истинный богослов есть тот, кто правильно молится»[66], правильная духовная жизнь как бы гарантирует и чистоту вероучения. Действительно, практика показывает, что различного рода ошибки в духовной жизни, впадения в прелестное состояние влекут за собой искажение учения.

Это, кстати, одна из причин, почему, например, Православная Церковь так активно противится различного рода модернистским тенденциям в богослужении. Любые попытки бездумного изменения богослужебно-литургической практики, введение туда неправославных и сомнительных с духовной точки зрения элементов, это, в общем-то, вопрос не только богослужебный, за этим неизбежно последует искажение вероучения.

В свое время протоиерей Сергий Булгаков сделал весьма тонкое замечание. Он сказал, что в религии только то является по-настоящему серьезным, что вошло в культ. В самом деле, легкие и сердце церковной жизни — это именно богослужение и таинства, именно в богослужении, в таинствах Церковь является тем, чем она, в общем-то, и является.

Каждому человеку, понимающему, что есть Церковь по существу своему, очевидно, что Церковь нужно искать не в академиях, не в богословских институтах и не в духовных консисториях, не на каких-то конференциях и съездах, а в храме, в богослужении и в таинствах. И то, чему Церковь допустила войти в богослужение вошло как бы в саму сердцевину церковной жизни и является действительно серьезным, неотъемлемым элементом духовной жизни.

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

Некоторые из них продолжались по нескольку 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 перерыв общения. Но, тем не менее, все эти разделения между Востоком и Западом без особого труда удавалось уврачевать. А вот разделение 1054 года, которое было вызвано достаточно пустяковыми причинами и не имело никакого догматического характера, 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 Римской Церкви 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 Керуларий. Все это вполне понятно.

Но возникает вопрос: почему даже более серьезные расколы удавалось уврачевать, а вот разделение 1054 года длится до сих пор. Ответ на этот вопрос надо видеть именно в том, что в начале XI ве-

ка 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 вполне здорового римского консерватизма, они 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 приобретают, помимо всего прочего, догматический аспект.

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

О том, что именно литургическая жизнь является ядром церковного Предания, мы видим из посланий святого апостола Павла. Если мы посмотрим 1 Кор 11, 23–25, то сможем в этом убедиться. Для апостола литургия, Евхаристия — это, по существу, главное содержание Предания. В Предании нечто передается. В Предании Господь Сам Себя предает верным. И это предание Христом Себя Своим ученикам осуществляется именно в литургии и в Евхаристии.

Особое значение богослужения для Церкви именно с точки зрения сохранения Предания мы видим у святителя Василия Великого из его знаменитого 28 послания к Амфилохию Ипонийскому о Духе Святом: «Из соблюденных в Церкви догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые приняли от апостольского предания, по преемству в тайне»[67].

Обычно эти слова толкуются в смысле противопоставления Пре-

дания и Писания, т. е. в том смысле, что было изначально некое записанное Писание, а помимо Писания были некие второстепенные истины, которые передавались изустно.

Протоиерей Георгий Флоровский, применивший к этому посланию святителя Василия методы литургического богословия, разработанные отцом Александром Шмеманом, пришел к выводу, что перевод этого отрывка из святителя Василия не вполне точный и что правильно его было бы перевести 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.

Конечно, исключительную роль в богослужебной жизни имеют не только таинства, но и молитвы, и службы суточного круга, различные молитвословия и песнопения. Об их значимости Послание Восточных Патриархов говорит следующим образом (речь идет о богослужебных книгах православной Церкви вообще): «Все сии книги содержат здравое 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»[68].

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

5. «Символические книги» Православия

«Символические книги» — это пространные изложения веры, 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 услов-

но, 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 Могилой. Это 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 этих Соборов оно казалось очень уж 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 своих знаменитых «Путях русского богословия» отзывается следующим образом: «...„Исповедание“ составлено по латинским книгам и схемам... (Оно) есть только как бы „приспособление“ или „адаптация“ латинского материала и изложения»[69].

Следующей так называемой символической книгой является «Послание Патриархов Православной кафолической 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 много латинских мнений по ряду частных вопросов. Чего стоит утверждение того, что мирянам недопустимо самостоятельно читать Священное Писание. Есть там и другие следы латинского влияния.

Об этих книгах, как об исповедании Петра Могилы, так и о Послании Восточных Патриархов, архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин), один из видных богословов Русской Церкви XX века, писал следующее: «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»[70].

Этим двум произведениям — «Православному исповеданию Соборной Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» и «Посланию Восточных Патриархов» — иногда придается излишне большое значение. Однако на них не стоит смотреть как на некие «символические книги» Православия, аналогично тому, как к своим символическим книгам относятся протестанты. Конечно, эти книги, хотя 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 «Догматическом богословии» к числу символических книг Православия относит также и «Катихизис Православной Восточной Кафолической 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 1827–28 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 прокурора Святейшего Синода графа Протасова, который сам был выучеником иезуитской коллегии.

Особенно это коснулось учения об Искуплении, о котором говорится в юридических терминах. Искупление определяется как «удовлетворение Божия правосудия». Но все же, в отличие от двух первых книг, о которых мы говорили, «Катихизис» святителя Филарета отличается в лучшую сторону.

Раздел III. **Понятие о богопознании и его границы**

Глава 1. Богопознание в жизни христианина. Естественный и сверхъестественный путь 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.

С богословием же дело обстоит несколько иначе. Согласно Священному Писанию, знать — это всегда 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).

По Священному Писанию, цель жизни человека и есть богопознание, которое достигается через богообщение. Скажем, апостол Павел говорит о Боге, что Он: «*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...*» (Деян 17, 26–28).

Богопознание не есть однократный акт, это есть некий процесс, причем процесс, который предполагает не только движение мысли, а прежде всего образ жизни. Согласно учению Православной Церкви, богопознание невозможно без Божественного Откровения.

Человек знает Бога настолько, насколько Сам Бог ему это открывает, но человек каким-то образом должен быть подготовлен к восприятию Божественного Откровения. Вот таким пособием к познанию Бога из Откровения является естественное богопознание.

О том, как соотносятся между собой естественное богопознание и богопознание откровенное, сверхъестественное, хорошо говорит

преподобный Феодор Студит: «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»[71].

§ 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, и о делах рук Его вещает твердь»*. В Ветхом Завете в 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»*. Наконец, знаменитые слова апостола Павла: *«вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы»* (Рим 1, 20).

Преподобный Иоанн Дамаскин в первой книге «Точного изложения православной веры» по этому же поводу 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»[72].

Святитель Василий Великий в первой беседе на Шестоднев утверждает, что «не познать Творца из созерцания мира — ничего не видеть в ясный полдень»[73].

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 придти к выводу о существовании Бога не только через изучение природы. Это можно сделать также и через **познание самого себя**. Например, преподобный Иоанн Дамаскин в той же первой книге «Точного изложения православной веры» утверждает, что «познание в том, что Бог есть, Он Сам насадил в природе каждого...»[74].

И все три основные силы человеческой души свидетельствуют нам о существовании Бога. Как они об этом свидетельствуют?

Во-первых — *ум*. Уму человеческому является прирожденной мысль о Существе совершеннейшем и бесконечном. Что касается *воли* — то это голос совести в человеке и нравственный закон, который ощущает в себе человек. И, наконец, 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 толковании на слова книги Второзакония (Втор 15, 9) «Внемли себе...» говорит следующее: «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»[75]. То есть человек — малый мир, микрокосм, в котором при желании можно найти все, что находится во вселенной и даже более того.

Кроме этих двух путей естественного богопознания, 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 Творце и Промыслителе вселенной.

Кроме того, после грехопадения естественное богопознание отягощено тем, что отношения между человеком и окружающим его миром исказились, и человек далеко не всегда созерцает в мире красоту и гармонию, потому и сами познавательные способности человека после грехопадения ослабели и помрачились.

Поэтому следующей как бы ступенью богопознания, после естественного откровения, является познание и Священного Писания и

творений святых Отцов. Этот вид богопознания занимает некое 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, которые истолковывают нам это Писание, остается естественным и ограниченным, то есть из Священного Писания мы приобретаем знания о Боге. Конечно же, не стоит забывать о том, что знание о Боге и знание Бога есть вещи далеко не однозначные.

Преподобный Симеон Новый Богослов следующим образом поясняет эту мысль. Он обличает тех, которые говорят и думают, что знают Истину, Самого Бога, из внешней мудрости и из изучаемых писаний, и что через это они приобретают познание сокровенных тайн Божиих, которые открываются только Духом.

§ 2. Сверхъестественное богопознание

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

Святые Отцы усматривают в сверхъестественном богопознании две последовательных ступени. Первая ступень характерна, прежде всего, для Ветхого Завета, «дохристианского» человечества. Это Откровение в некоторых внешних образах. В Священном Писании Ветхого Завета, например, можно вспомнить такие образы, как «Неопалимая Купина», лестница, которую видел в видении патриарх Иаков, прозрения ветхозаветных пророков. Сюда же можно отнести вещие сны и т. д. Все эти образы имеют педагогический смысл и воспитательное значение для человека.

А вот 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, которое неизмеримо с человеческим разумением. Это есть молитвенные созерцания, откровение, которое совершается 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 (т. е. в Боге) и Божия сила в нем действует. Наиболее ярким примером такого богопознания является практика исихастов.

Глава 2. Характер и границы богопознания

§ 1. Споры о характере и границах богопознания в IV веке

Впервые в христианском богословии вопрос 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, они отрицали не только православное учение о единосущии Отца и Сына, но даже умеренное, компромиссное между православием и арианством омиусианство, то есть учение о подобии Отца и Сына. Они считали, что Сын не только неединосущен Отцу, но даже и неподобен Ему.

Затем Аэций переселился в Антиохию, где и развернул свою проповедь. Церковный историк Созомен сообщает нам, что Аэций был силен в искусстве умозаключений и опытен в словопрении. Святитель Епифаний Кипрский пишет, что Аэций с утра до вечера 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.

1. Евномианская доктрина

У Аэция появились ученики, среди которых был некий Евномий, родом каппадокиец, занимавший епископскую кафедру в Кизике. Именно Евномий придал диалектике Аэция логическую стройность и законченность.

Евномий 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 вопрос: как вообще возможно богопознание?

Для православных ответить на этот вопрос не составляло боль-

шой трудности, так как православная теория знания обоснована идей 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 открывается во Христе в силу единосущия Отца и Сына. Естественно, что аномеи, 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.

Вот как излагает теорию Евномия известный русский богослов и философ XX века Лев Платонович Карсавин. Теория Евномия получила наименование «теории имен». Евномий утверждал, что все понятия, которыми пользуются люди, можно разделить на два класса. Первые — это так называемые понятия, именованные людьми, или понятия «по примышлению». С точки зрения Евномия, эти понятия есть 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 и, будучи неразрывно связанными с вещами, 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. Именно такие предметные имена и дают нам объективное знание о мире.

Вот учение Евномия в изложении 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, аристотелевские 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 по-

нятий, можно построить логически выражаемую систему и добиться полной ясности»[76].

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

Естественно, что Евномий на этом не останавливается, поскольку мы должны понимать, что споры о способностях и границах познания в условиях IV века, конечно, были прежде всего связаны с вопросом о богопознании.

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

Необходимо иметь в виду, что в некоторых книгах и учебниках, излагающих данный предмет, говорится, будто Евномий утверждал, что Божественная сущность познаваема, но это, в общем-то, не совсем так. В действительности, Евномий этого не утверждал, может быть кто-то из последователей Аэция и Евномия это и говорил, но у Евномия мы не находим мнения о том, что Божественная сущность познаваема. Он говорит об именах, которые наиболее полно и адекватно выражают сущность, но не говорит о познании сущности как таковой, то есть до такой крайности Евномий не доходил.

Так вот, цель познающего человека, 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. Учение о богопознании великих Каппадокийцев и святого Иоанна Златоуста

Критика евномианской теории имен и положительное раскрытие православного учения о познании были осуществлены великими Каппадокийцами Василием Великим, Григорием Богословом, Гри-

горием Нисским, а также святителем Иоанном Златоустом. Прежде всего, отцы Каппадокийцы отвергли представление Евномия о том, что Бог в каких-либо произносимых именах нарекал сущность предметов, как недопустимый антропоморфизм.

В противовес Евномию, они утверждали, что Бог творит Своей всемогущей волей и, конечно же, не нуждается, подобно человеку, в каких-то слышимых словах. В этом смысле именование вещей, т. е. сочетание звуков, посредством которых означается та или иная вещь, тот или иной предмет, есть продукт рассудка и имеет случайный характер. При этом святые Отцы утверждали, что не существует такого понятия, которое могло бы наиболее точно выражать божественную сущность. Нельзя редуцировать наше знание о Боге к какому-либо одному понятию. Святитель Григорий Богослов писал: «Божественная природа есть как бы море Сущности, неопределенное и бесконечное простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе»[77].

Наиболее глубокую критику евномианства дал святитель Василий Великий. Во-первых, 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. Все понятия создаются людьми с определенной целью. Если эти понятия позволяют человеку так или иначе познавать окружающий мир, ориентироваться в нем, если они позволяют человеку анализировать окружающую действительность (а это действительно так — без понятий мы не можем логически рационально выразить свой опыт), то, естественно, 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 выражали бы, заключали 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 как бы насаждены изначально в человеческой душе, и вещами, человека окружающими. Более того, 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 о некоторой вещи человеку, который не имеет никакого опытного знания о ней, если он никогда ее не видел, никогда ничего о ней не слышал, то само название вещи останется для человека пустым звуком, никакого знания оно ему не сообщит. Поэтому все понятия человеческие возникают из опыта и опыт предполагают. Однако опыт ни в коей мере не может быть сведен к понятиям. Анализ действительности предполагает созерцание, но никогда созерцанием не исчерпывается. В нашем опыте всегда 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»[78].

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. Эти имена как бы устанавливают мерило наших суждений о предметах, и в этом смысле имена всегда являются именами «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...»[79].

В 28-ом «Слове о богословии» святитель Григорий объясняет, почему невозможно знать, что́ есть Бог. Конечно, это явная полемика с евномианством. «Божество, — говорит святитель Григорий, — необходимо будет ограничено, если Оно постигается мыслью. Ибо и понятие сие есть вид ограничений»[80]. В самом деле, понятийное познание всегда связано с определенным ограничением, т. е. дать определение чему-либо — это всегда означает подвести нечто конкретное к общему знаменателю, унифицировать, отбросить индивидуальные качества и свойства предметов.

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. Григорий Нисский верно отмечает, что для Евномия познание есть «искусство слова», что 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. Вот как он поясняет свою мысль: «Всякое понятие, составляемое по естественному уразумению и предположению, согласно с каким-нибудь удобопостигаемым представлением, созидает Божий кумир, и не возвещает о самом Боге, так как естество неопределимое не может быть объято никаким именем»[81].

Бог настолько превосходит всякое понятие, все сотворенное, что познание его недоступно не только для человека, но и для умных сил, т. е. для мира ангельского. «Бог не может быть охвачен ни именем, ни понятием, не иной какой постигающей силою ума... Он пребывает выше всякого не только человеческого, но даже ангельского и премирного постижения»[82].

Однако для святителя Григория Нисского, как и для всех Каппадокийцев, непостижимость Божественной сущности вовсе не означает невозможность или недоступность Богопознания. Святитель Григорий Нисский говорит по этому поводу: «Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемых в чем-нибудь из того, что окрест Его»[83].

Это учение о богопознании получило такое название: учение о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в Его действиях или энергиях. Сущность этого учения наиболее точно передают следующие слова 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»[84].

Это учения о непознаваемости, которое основывается на предпосылке о непознаваемости Божественной сущности, с точки зрения Каппадокийцев вовсе не свидетельствует о том, что человеческое богопознание является ущербным. Конечно, знать Бога во всей полноте кроме Бога никто не может, но, тем не менее, даже и при познании Бога в его действованиях или энергиях мы вполне можем

получить знание о Боге, достаточное для спасения, для правильной организации духовной жизни.

Вот слова святителя Григория: «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»[85].

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 постигнет деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил»[86], то есть для сил человеческих.

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

Последнюю точку в полемике с евномианством поставил святитель Иоанн Златоуст. Он полемизировал уже не столько с самим Евномием (т. к. 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 неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может*». Эти слова относятся апостолом Павлом к Богу. Вот что пишет на это Иоанн Златоуст: «Обрати внимание на точность выражения Павла. Не сказал он „сущий светом неприступным“, но: „во свете живый неприступнем“, дабы ты знал, что если жилище неприступно, то гораздо более живущий в нем Бог... Притом не сказал: „в свете живый непостижимом“, но „неприступнем“, что гораздо более непостижимости. Непостижимым называется то, что хотя бы исследовано и найдено, но остается непонятным для ищущих его, а неприступное — то, что не допускает и начала исследования, к чему никто не может приблизиться»[87].

§ 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 се-

рьезно не поднимались практически 1000 лет. В XIV столетии вновь возникает спор о границах и характере нашего познания о Боге. Этот спор связан прежде всего с именами святителя Григория Паламы и его главного оппонента — калабрийского монаха Варлаама.

1. Доктрина Варлаама Калабрийского

Варлаам, грек по национальности, ученейший человек, происходил из Калабрии. Калабрия — это историческая область Италии. Он был православного исповедания, при этом был националистически настроен и, ревнуя о Православии, переселился из Италии на территорию тогдашней Византии, в Константинополь, интеллектуальный центр христианского Востока, но образование, которое получил Варлаам на Западе, ориентировалось не столько на книги святых Отцов, сколько на схоластические методы обучения.

Как большинство западных богословов того времени, Варлаам находился под сильным влиянием блаженного Августина, первого богослова, 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, у которых он учился философии, таких, как, скажем, Плотин — любимый его языческий автор. Плотин такое разделение в Божестве между сущностью и энергиями проводил. Отсюда Варлаам сделал вывод, что Божественная сущность несообщима, совершенно непознаваема, в этом он был согласен с Восточными отцами, но при этом, поскольку он отрицал в Боге различение между сущностью и энергией, он утверждал, что энергии Божества, то, что мы называем Божественными энергиями, есть некие сотворенные божественные силы.

Поводом для этого спора явился исихастский спор. Варлаам побывал на Афоне и столкнулся 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 встал святитель Григорий Палама.

Таким образом, этот спор, который возникает в середине XIV столетия, является как бы логическим продолжением спора тысячелетней давности, потому что в евномианском споре святые отцы прекрасно разработали учение о непознаваемости Бога по сущности и о познаваемости Его в энергиях, но, тем не менее, в этом уче-

нии отсутствовал один очень важный аспект, а именно: не было определенно сказано: какова природа этих самых энергий, в которых познается Бог. Именно этот вопрос о характере божественных энергий 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, 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 следовали такие выводы: подлинное (реальное) богообщение для человека невозможно. Обожение как цель человеческой жизни тоже нереально, познавать Бога можно только посредством тварного.

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

По своей сути заблуждение Варлаама является прямо противоположным 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 — 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. Учение святителя Григория Паламы о различии в Боге сущности и энергии

Святитель Григорий Палама подверг учение Варлаама основательной критике. Он исходит из того, что Бога нельзя отождествлять с философским понятием «сущности». При этом святитель Григорий ссылается на Книгу Исход (Исх 3, 14). Бог открывает себя Моисею и 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 по следующей схеме: 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 Бог приобрел энергии лишь со временем, например после сотворения мира, то тогда нам следовало бы заключить, что до этого момента Бог был несовершенен, что также противоречит основным предпосылкам христианского богословия и учению о Боге как абсолютном существе.

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

Ссылается, естественно, святитель Григорий и на тексты Священного Писания. Во-первых, это Первосвященническая молитва Господа Иисуса Христа (Ин 17, 5). В ней говорится о славе, которую Сын Божий имел у Отца прежде бытия мира, следовательно, слава как одна из Божественных энергий существовала вечно.

Ссылается он также и на второе соборное послание апостола Петра, где апостол Петр говорит о том, что нам надлежит *«стать причастниками Божеского естества»* (2 Пет 1, 4). Эти слова на Востоке всегда использовались как библейское обоснование возможности подлинного обожения, т. е. реального соединения человека с Богом.

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

Учение святителя Григория Паламы, которое он положительно раскрыл в своих спорах с Варлаамом, 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 (т. е. несотворенная) Божественная благодать. 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. Таким примером может служить, по мысли святителя Григория, человеческий ум, потому что, с одной стороны, в человеческом уме мы можем различать 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.

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

Если мы обратимся к текстам Священного Писания, то увидим, что учение святителя Григория, которое разделяли и последующие отцы (Николай Кавасила, святитель Марк Эфесский и др.), имеет основание в Священном Писании, потому что в нем мы можем найти два вида высказываний о возможности человека познать Бога. Одни говорят о недоступности Бога для познания, скажем, это те же самые, уже цитированные слова из 1 Тим 6, 16 о том, что Бог «*обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может*». Или, например, из Иов 36, 26, где один из друзей Иова, Елиуй, говорит: «*Бог велик, и мы не можем познать Его*».

Также можно найти, по крайней мере, не меньше высказываний в книгах Священного Писания, где говорится о возможности познания Бога, о возможности непосредственного видения, созерцания Божества. Например, у пророка Исаии, его знаменитое видение в храме: «*глаза мои видели Царя, Господа Саваофа*» (Ис 6, 5). Господь Иисус Христос в Нагорной проповеди, говорит, что «*блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*» (Мф 5, 8).

Таким образом, есть две группы противоречащих на первый взгляд друг другу высказываний. Согласно учению святителя Гри-

гория все тексты Священного Писания, которые говорят о непознаваемости Божества, нужно относить к непознаваемой божественной сущности, а те, которые, напротив, говорят о познании Бога, о возможности непосредственного видения, следует относить к божественным энергиям.

Еще один из стихов, который относится к непознавемости божественной сущности — это слова апостола Павла «*Божьего никто не знает, кроме Духа Божия*» (1 Кор 2, 11). Здесь, конечно, имеется в виду божественная сущность.

Глава 3. Понятие об апофатическом и катафатическом богословии

Согласно православному богословию, в соответствии с учением святителя Григория, Бог является одновременно и трансцендентным и имманентным. У В. Н. Лосского есть такие яркие слова, что в имманентности Откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению, то есть, открывая Себя в энергиях в этом мире, Бог тем самым утверждает, что по существу Он является неприступным.

Исходя из этой истины, мы можем утверждать, что 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. Следовательно, законным является путь отрицания, путь апофатический, то есть стремление познать Бога не в том, что́ Он есть, то есть не в соответствии с нашим тварным опытом, — а в том, что́ 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. То есть для своего восхождения человек должен сначала устранить из своего ума представление обо всем тварном, причем не только о тварном космосе, но даже и о мирах ангельских, а затем, на втором этапе отречься и самых возвышенных атрибутов, таких как любовь, мудрость и даже самое *бытие*!

Этот путь апофатического восхождения к Богу — путь аскетический, который предполагает очищение и позволяет достичь таинственного соединения с Личным Богом в состоянии экстасиса. Экстасис — это состояние выхода из самого себя.

То знание, которое сообщает экстасис, является в полном смысле апофатическим. Человек, достигая этого неизреченного состояния единства с Богом, действительно получает некоторое знание о Боге, как бы непосредственно зрит Его, но когда он выходит из этого состояния, обнаруживается, что нет в человеческом языке таких средств, которые позволили бы передать этот опыт на человеческом языке. И говорить об этом опыте можно только чисто отрицательно, как это 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, чего не слышало ухо и что не приходило на сердце человеку.

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

Священное Писание, в соответствии с этими энергиями Божества, образует имена, которыми мы и пользуемся, когда рассуждаем о Боге: благость, любовь, мудрость, жизнь, правда и т. д. Эти имена, ни каждое в отдельности, ни все вместе, не открывают нам Божественную сущность и не в коем случае ее не исчерпывают, они говорят лишь о том, что относится к сущности. Если бы мы предположили обратное, что Бог определяется своими атрибутами, своими свойствами и качествами, то тем самым мы должны были бы признать, что Бог не является абсолютной Личностью, а определяется посредством характеристик собственной природы.

Между этими двумя путями богопознания, апофатическим и катафатическим, практическим и теоретическим, 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, за ней открываются новые возможности для дальнейшего восхождения.

Таким образом, катафатическое богословие имеет практическое значение для апофатического восхождения, оно является как бы некой лестницей, по ступеням которой человек это восхождение совершает. Но и апофатическое богословие имеет определенное значение для богословия катафатического. Поясняя эту мысль, Владимир Лосский говорит, что постоянное памятование о пути апофати-

ческом должно очищать наши понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях.

Примечания

[1] *Каллист, епископ Диоклейский.* Священное Писание и святые отцы о богословском образовании. Пер. с англ. Б. г. Машинопись, ПСТБИ. С. 1.

[2] *Евагрий, авва.* Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 83.

[3] *Каллист, епископ Диоклейский.* Цит. соч. С. 1-2.

[4] Там же. С. 2.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 3.

[7] Там же. С. 4.

[8] *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 7.

[9] *Каллист, еп. Диоклейский.* Цит. соч. С. 4.

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 4-5.

[13] *Клеман О.* Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. Пер. с франц. М., 1994. С. 31.

[14] Там же. С. 32.

[15] Там же. С. 98.

[16] *Евагрий, авва.* Аскетические и богословские трактаты. С. 136.

[17] *Каллист, еп. Диоклейский.* Цит. соч. С. 6.

[18] Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы Лествица. СПб., 1995. С. 70.

[19] *Каллист, еп. Диоклейский.* Цит. соч. С. 7.

[20] *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV века. М., 1992. С. 103.

[21] *Каллист, еп. Диоклейский.* Цит. соч. С. 8.

[22] *Клеман О.* Цит. соч. С. 131.

[23] *Каллист, еп. Диоклейский.* Цит. соч. С. 9.

[24] *Клеман О.* Цит. соч. С. 99.

[25] Там же. С.98.

[26] *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1882. С. 3, col. 1210-1211.

[27] *Григорий Богослов, свят.* Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 386.

[28] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 9-10.

[29] *Григорий Богослов, свят.* Творения. Т. 1. С. 386.

[30] *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие. С. 12.

[31] *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Париж, 1952. С. 82.

[32] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 10.

[33] Там же.

[34] *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. С. 60.

[35] *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие. С. 23.

[36] *Яннарас Х.* Вера Церкви. (Пер. с новогреческого). М., 1992. С. 60.

[37] *Левшенко Б., иер.* Догматическое богословие. Курс лекций. ПСТБИ, 1996. С. 3.

[38] Там же.

[39] *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 7.

[40] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 11.

[41] *Левшенко Б., иер.* Догматическое богословие. С. 5.

[42] *Филарет, митр. Московский.* Слова и речи. М., 1882. Т. 4. С. 148.

[43] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 5.

[44] *Филарет, митр. Московский.* Слова и речи. Т. 4. С. 299-300.

[45] *Филарет, митр.* Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Белосток, 1990. С. 5.

[46] *Ириней Лионский, св.* Против ересей. Кн. 5, гл. 20, §1. Сочинения. СПб., 1990. С. 331.

[47] *Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки // Вестник РСХД. Париж, 1981, № 105–108. С. 185.

[48] *Левшенко Б., иер.* Догматическое богословие. С. 4.

[49] *Викентий Лиринский, преп.* О священном предании Церкви. СПб., 2000. С. 9.

[50] Вера и жизнь христианская. Сост. пр. Н. Сагарда. Вып. 2. О священном Предании. СПб., 1915. С. 127.

[51] *Meyendorff J.* Christ in Eastern Thought. Crestwood, NY, 1987. P. 20.

[52] *Лосский В. Н.* Предание и предания // ЖМП, 1970, №4. С. 72.

[53] *Филарет, митр.* Пространный христианский катихизис... С. 7.

[54] *Поснов М.* Христианское чтение, 1906, Т. 2. С. 773.

[55] *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. С. 85.

[56] Там же.

[57] *Филарет, митр. Московский.* Слова и речи, М.,1882, Т.4. С. 96.

[58] Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной Вере, 1848 // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 147.

[59] Там же.

[60] *Лосский В. Н.* Предание и предания // ЖМП, 1970. №4. С. 68.

[61] *Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки // Вестник РСХД. Париж, 1981–1982, № 105–108. С. 193–194.

[62] *Мефодий Патарский.* Творения, 1905. С. 52.

[63] *Левшенко Б., иер.* Конспект лекций по курсу «Догматическое богословие». ПСТБИ, М., б/г. С. 18.

[64] Там же.

[65] *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы Церкви V-VIII веков (репринт). М., 1992. С. 135.

[66] *Евагрий, авва.* Творения. Слово о молитве, 61. М., 1994. С. 83.

[67] *Василий Великий, свят.* Слово о Духе Святом. Гл. 27.

[68] Догматическое Послание православных иерархов о Православной Вере XVII-XIX Восточно-Кафолической Церкви (1723). Вып. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 193.

[69] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 50.

[70] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. 5 т., М., 1968. Сб. 4, С. 18.

[71] *Феодор Студит, преп.* Слово умозрительное. Гл. 9–10 // Добротолюбие, т. 3, 1992. С. 349.

[72] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 5.

[73] *Василий Великий, свят.* Шестоднев. Бес. 1.

[74] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. С. 3.

[75] *Василий Великий, свят.* Творения, ч. 4. Сергиев Посад, 1892. С. 43.

[76] *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. М., 1994. С. 98-99.

[77] *Святитель Григорий Богослов.* Слово 38 // Творения. Ч. 3. С. 196.

[78] *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. С. 104.

[79] *Григорий Богослов, свят.* Слово 28, О богословии. Ч. III. 1846. С. 27.

[80] Там же.

[81] *Флоровский Г.* Восточные отцы IV в. С. 104.

[82] Там же.

[83] Там же.

[84] *Василий Великий, свят.* 9 Письмо, 234. PG 32, col. 869 ab.

[85] *Григорий Нисский, свят.* Против Евномия. Кн. XII, гл. 2, ч. VI. С. 304-305.

[86] Там же.

[87] *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие. С. 68.

Часть II

О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ

Раздел I. **О Боге, едином в существе**

Глава 1. Истина бытия Божия

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

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, представлений.

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, конечно, касается свидетельства христианской души, очищенной от греха и приблизившейся таким образом к Богу.

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

Священное Писание прямо называет неверие в Бога, отрицание Божественного бытия безумием. Это известный стих, первый стих 13 псалма.

Известен такой забавный исторический случай, когда в царствование Императрицы Екатерины II знаменитый французский философ-просветитель Дени Дидро (или Дидерот, как его называли в России) прибыл в Москву, он имел встречу с известным своей ученостью и красноречием Московским митрополитом Платоном (Левшиным). При встрече Дидро (он был атеист) начал провоцировать митрополита и говорит: «Знаете ли, Владыко, а вот философ Дидро утверждает, что Бога нет». На это ему 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 ему ответил: «Еще Давид сказал: „ре-

че безумен в сердце своем: несть Бог“, а Вы то же самое повторяете, только языком». К чести этого философа нужно сказать, что он по достоинству оценил находчивость и остроумие русского митрополита.

Надо сказать, что эта фраза имеет в себе более глубокое значение, чем кажется на первый взгляд. Дело в том, что в Септуагинте, в греческом тексте Ветхого Завета, слову «безумный» соответствует греческое слово «морос». Это слово с довольно интересной историей. Первоначально у греков оно обозначало человека, так сказать, «валяющего дурака», придуривающегося и таким образом шокирующего и эпатирующего своим поведением окружающих. Со временем значение этого слова несколько изменилось. Им стали обозначать человека, который удивляет окружающих, шокирует их не столько необычностью своего поведения, сколько своей 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 различных степенях наказания, которому подлежат различные грехи. И вот самая большая степень наказания, «геенна огненная», уготована тому, кто скажет брату своему «безумный». В тексте Евангелия от Матфея употребляется это слово «морос». И понятно почему за это прегрешение следует тогда такая большая мера наказания, потому что назвать человека этим словом — это не просто поставить под сомнение его умственные способности, а прежде всего клеветать на его нравственное достоинство.

Очевидно, что отрицание бытия Божия очень резко обусловлено чисто теоретическими причинами, т. е. 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.

Глава 2. Учение о существе Божием

§ 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 Божии, а существенные свойства Божии.

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

Из Книги Исход (Исх 3, 14) мы знаем, что Господь открыл Свое имя Моисею на горе Синай как «Сущий», по-славянски «Сый». Святитель Григорий Богослов толкует это имя следующим образом. Он пишет, что этим именем Бог, беседуя на горе с Моисеем, именует Самого Себя, потому что Он сосредотачивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не имеет ни начала, ни конца.

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

— первая группа свойств обусловлена тем, что Бог обладает полнотой бытия и абсолютной сущностью. Свойства, которые относятся к совершенствам Его бытия, в современном православном богословии называются апофатическими. В дореволюционных 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. Понятие об апофатических (онтологических) свойствах Божиих

Эти свойства характеризуют совершенство божественной природы, совершенство божественного бытия. Но божественная природа, божественная сущность абсолютна, и человеческий язык, понятийный аппарат, которым мы пользуемся, не способен своими средствами выразить эту полноту Божественного совершенства.

Действительно, наш язык, 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 и категориях.

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

1. Самобытность

Этим свойством за Богом отрицаются ограниченность по началу и причине своего бытия. Что означает это свойство? Оно 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:

«*прежде Меня не было Бога и после Меня не будет*» (Ис 43, 10).

«*как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе*» (Ин 5, 26).

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

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 никакого 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:

«*Бог не человек, чтобы Ему лгать, и не сын человеческий, чтобы Ему изменяться*» (Числ 23, 19).

«*Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь*» (Мал 3, 6).

У «*Отца светов... нет изменения и ни тени перемены*» (Иак 1, 17).

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

Когда идет речь о неизменяемости Божества, обычно возникает некоторая психологическая трудность, т. е. возникает искушение мыслить Бога как некий статичный, застывший абсолют, некий неподвижный кристалл. В действительности такое представление о Боге было бы крайне несовершенным и несоответствующим духу Священного Писания.

Дело в том, что Священное Писание говорит нам о том, что Бог есть жизнь. Жизнь — это 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» (VI век), говорится о неизменяемости Божества: «Он неизменен и неподвижен в движении, и, вечно двигаясь, Он остается в Самом Себе»[1].

Преподобный Максим Исповедник говорил о жизни Триединого Божества как о вечном движении любви. Поэтому, когда мы говорим о неизменяемости Божией, мы, конечно, не можем наглядно представить себе, что это такое. Через этот термин мы хотим выразить ту мысль, что Бог через проявление Себя в жизни ничего не утрачивает из того, что имеет, и ничего не приобретает 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*, которая присуща Богу. Эта внешняя изменяемость касается не самого существа Божия, а отношений между Богом и миром, Богом и человеком. Эти отношения действительно изменяются.

Какие вопросы могут возникнуть относительно этого свойства существа Божия? Как совместить учение о неизменяемости Божественного существа со следующими фактами.

1) Не противоречит ли учению о неизменяемости существа Божия рождение Сына и исхождение Духа Святого от Бога Отца? Очевидно, что не противоречит, во-первых, потому что и рождение и исхождение являются предвечными, т. е. совершается в вечности, во-вторых, потому что ни рождение, ни исхождение не являются ни единократным актом, ни неким протяженным во времени процессом, в-третьих, сами по себе рождение и исхождение характеризуют не саму природу Божества, а отношения Божественных лиц, т. е. не природу, а способ ее существования.

2) Воплощение Слова Божия не противоречит ли Божественной неизменяемости? Никак не противоречит, потому что субъектом восприятия человеческой природы является не божественная при-

рода, не божественное естество, а Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сын Божий. При этом, согласно Оросу IV Вселенского Собора, соединение природ во Христе является неслиянным и неизменным, то есть в этом воплощении божественная природа ни в коей мере не изменяется, ничего нового не приобретает и ничего не теряет, но остается равной себе.

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

«*Ведомы Богу от вечности все дела Его*» (Деян 15, 18).

Бог есть «*...знающий все прежде бытия его!*» (Дан 13, 42).

«*Ему известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении*» (Сир 23, 29).

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, т. е. такие места нужно толковать и понимать иносказательно.

3. Вечность

Этим свойством отрицается зависимость Бога от условий времени, т. е. это свойство означает, что Бог не зависит от условий времени как формы изменчивого бытия. Такие понятия, как «прежде», «после», «теперь» и тому подобные к Богу неприложимы, поскольку все связанные с этими понятиями временные изменения для Бога не существуют.

В Священном Писании можно найти достаточно много свидетельств о вечности Божества и его независимости от условий времени:

Бог называется «*от века Живущий*» (Пс 54, 20).

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

«*Ты, Господи, пребываешь во веки*» (Плач 5, 19).

4. Неизмеримость и вездеприсутствие

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

Священное Писание также довольно много говорит о вездеприсутствии, вездесущии Бога:

«*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*» (Пс 138, 7–10).

В Иер 23, 24 Бог устами пророка спрашивает: «*Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь. — Небо — Престол Мой, а земля — подножие ног Моих*».

В силу того что Бог не зависит от пространства, Он 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 Божием, то тем самым хотим сказать, что Бог проникает все существующее, ни с чем не смешиваясь, а Его не проникает ничто.

Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Все отстоит от Бога, но не местом, а природой»[2]. Бог сам не нуждается в месте и нельзя назвать такое конкретное место, в котором Бог пребывал бы.

«Ибо велико и непроходимо расстояние, — говорит святитель Григорий, — отделяющее Несозданное естество от всякой созданной сущности»[3].

В тропаре Святому Духу «Царю небесный» также говорится, что Бог «везде сый и вся исполняяй». Бог запределен миру по сущности, но во всем присутствует в Своих энергиях.

Святитель Афанасий Александрийский эту истину так излагает: «Бог во всем пребывает по Своей благости и силе, вне же всего по Своему собственному естеству»[4].

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

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

Святитель Иоанн Златоуст в своей второй беседа на послание к Евреям пишет следующее: «Что Бог везде присутствует, мы знаем, но как, не постигаем, потому что нам доступно только присутствие чувственное и не дано вполне разуметь естество Божие»[5].

Священное Писание и Предание Церкви говорит 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 (что такое небеса — это отдельный вопрос),

— храм, III Цар 9, 3. Книга Царств имеет в виду храм ветхозаветный, храм Соломона, но это в полной мере может быть отнесено и к христианским храмам, в которых совершаются таинства и, прежде всего, таинство Евхаристии,

— а также человек (апостол Павел, 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».

§ 3. Понятие о катафатических (духовных) свойствах Божиих

Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Что говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству»[6], т. е. Бог познается по своим действованиям (или энергиям). В соответствии со свойствами Божиими Священное Писание образует имена, с помощью этих имен Церковь и выражает свой опыт богопознания.

Сами имена Божии (или катафатические имена) можно разделить на две группы:

— первая группа имен означает вечные силы и действия Бога, например такие имена, как любовь, свет, слава, благость 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 Божии, необходимо рассмотреть два весьма важных вопроса.

1. Отношение приписываемых существу Божию свойств к Самому Его существу

Святитель Григорий Богослов писал: «Божественная природа по своей сущности единопроста, единовидна и несложна»[7].

Эти же мысли развивает и святой Иоанн Дамаскин. «Божество, — говорит он, — просто и имеет одно простое и благое действие... Божеское просияние и действие, будучи едино, просто и нераздельно, пребывает простым и тогда, когда разнообразится по видам благ, сообщаемых отдельным существам»[8].

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

Вот как эту мысль высказывает блаженный Августин: «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»[9].

Когда мы говорим, например, о человеке, то мы различаем саму природу, или сущность человеческую, и свойства, которыми она обладает. Например, когда мы говорим о человеке и разуме человеческом, мы понимаем, что это вещи разные: есть человек, а есть разум, который является неким атрибутом человеческой природы. Человек складывается из определенных свойств и качеств: разум, совесть, тело его и т. д., человек слагается из совокупности свойств и качеств. Когда же мы говорим о свойствах Божиих, то должны иметь в виду, что в Боге нет этого 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 все знание о Боге, обусловлено исключительно ограниченностью наших познавательных способностей. Конечно, абстрактно это трудно представить, но это совершенно очевидно проистекает из учения об абсолютном совершенстве Божества. Таким образом, в

Боге нет разницы между свойством и субстанцией. То, что мы говорим о свойствах Божиих, то, по мысли блаженного Августина, в равной степени нужно относить и к субстанциям, т. е. свойства, различаемые нашим разумом, в Самом Боге сливаются в совершенное единство и тождество.

2. Истинность наших представлений о Боге

В этом вопросе существуют два различных подхода. Западное богословие, схоластика исходят 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 так называемые свойства, имена Божии, которыми мы оперируем, это есть просто некие наши эмоции и обусловленные этими эмоциями рациональные представления, которые возникают 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 Существе, и они не заключают в себе ничего соответствующего самому Его существу. Близкие к этому взгляды высказывали аномеи, затем Абеляр, Фома Аквинский, Дунс Скотт, а в Византии Варлаам Калабрийский и его последователь Акиндин.

Вопрос о достоверности или недостоверности 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, а с другой — доверия духовному опыту Церкви, прежде всего опыту святых. Например, Священное Писание говорит о том, что свойства и имена Божии — это не просто некие фикции, которые возникают в нашем уме, но что за ними стоит некоторое объективное знание. Так, апостол Павел говорит, что «*присносущная сила Его и Божество от сотворения мира через рассмотрение творений видимы*» (Рим 1, 20). Уже это должно как бы убедить нас в том, что через рассмотрение творений можно составить некое объективное знание о божественном естестве.

В Священном Писании многие имена и свойства Божии мы узнаем из уст Самого Бога, и странно было бы предположить, что Божество зачем-то вводит нас в заблуждение. Например, в: «*Аз есмь свет*» (Лев 19, 2). Бог приписывает Себе имя «Свет». Господь Иисус Христос говорит, о том, что Бог возлюбил мир (Ин 3, 16), что Богу присуща любовь.

Поэтому православное богословие в соответствии с духовным опытом подвижников Православной Церкви исходит из того, что свойства Божии или имена Божии суть действительные свойства, существующие в Самом Боге, независимо ни от какой мысли, ни от Его откровения в мире. Конечно, наши представления очень несовершенны, как апостол Павел говорит, что мы видим гадательно, как бы сквозь тусклое стекло. То есть 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 достижения спасения.

Василий Великий в I книге «Против Евномия» говорит: «Имена (имеются в виду имена Божии), взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное»[10].

Теперь несколько слов о методике изложения учения о самих свойствах. В большинстве дореволюционных пособий можно видеть следующую схему изложения: сначала говорится о существе Божием, потом говорится о силах существа Божия, т. е. разуме, воле и чувствах. И уже соответственно разуму, воле и чувству 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 усложняет изучение божественных свойств. Поэтому лучше просто убрать 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. Понятно, что без каких-то явных натяжек вписать их в вышеуказанную схему представляется весьма затруднительным.

3. Катафатические свойства Божии

Разум, Премудрость и Всеведение

Рассматривать свойства Божии лучше группами, поскольку границы 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.

Если мы обратимся к Священному Писанию, то увидим, что часто в Священном Писании эти два свойства, два имени Божия, являются взаимозаменяемыми или употребляются как тождественные. Например: «*Не премудрость ли взывает? И не разум ли возвышает голос свой?*» (Притч 8, 1).

Апостол Павел говорит, что «*Богу присуща глубина премудрости и разума*» (Рим 11, 33). Опять же в Притч 8, 12 говорится от лица премудрости: «*Я, премудрость, обитаю с разумом*», т. е. премудрость и разум есть теснейшим образом связанные свойства, разграничить которые не всегда оказывается возможным.

О Божественном разуме в силу несовершенства нашего познания мы можем мыслить только по аналогии с разумом человеческим, и естественно, что такие аналогии несовершенны.

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

Чем собственно Божественный разум отличается от человеческого и в чем это превосходство божественных мыслей над нашими заключено, во всей полноте сказать невозможно, но одно существеннейшее отличие между человеческим разумом и разумом Божественным нужно назвать.

Дело в том, что в человеке существует определенное различие, дистанция между собственно разумом, способностью познания и разумения, и самим разумением или ведением, т. е. понятно, что иметь способность познавать и иметь знание — это 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 самой этимологии слова: Бог знает все. Что же конкретно? Во-первых, Бог обладает совершенным самосознанием, Он совершенно знает Свою триединую природу.

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

«*...Дух все проницает* (имеется в виду Дух Святой), *и глубины Бо-*

жии... и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор 2, 10–11).

Кроме того, Бог имеет совершенное ведение о Своих делах:

«*Ведомы Богу от вечности все дела Его*» (Деян 15, 18). Богу ведомо все существующее.

«*Бог больше сердца нашего и знает все*» (1 Ин 3, 20). (О ведении будущего см.: Дан 13, 42 и Сир 23, 29).

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

При этом нужно иметь в виду, что Бог знает или познает мир не так, как человек. Для человека познание мира есть внешний процесс, в то время как Бог в таком внешнем изучении мира не нуждается, Бог не нуждается в изучении существующих вещей, но знает мир по Своим предопределениям 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. «*Все соделал Ты премудро*» (Пс 103, 24), — говорит Псалмопевец.

В отличие от разума и всеведения премудрость имеет более энергийный характер. Этот энергийный 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 излияние славы Вседержителя*».

В этой же книге 7, 14; 9, 17 о премудрости говорится как одном из высших даров Святого 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 или даже 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 (Прем 8, 27–31). В той же книге и в той же главе, в стихе 35, о премудрости говорится как об источнике жизни: «*кто нашел меня, тот нашел жизнь*», — говорит премудрость. В Притч 9, 4–5 премудрость приглашает всех благоразумных «*вкусить от трапезы*», которую она уготовила.

В Новом Завете имя «Премудрость» обычно прилагается Господу Иисусу Христу. Например, в 1 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.

В заключение, об этих свойствах необходимо сказать, что *разум* и *мудрость* в Священном Писании рассматриваются как дар Божий (разум и мудрость человеческие). И всякая мудрость, всякое знание, точнее сказать претензии на обладание мудростью, которые не имеют своим источником Бога, называются в Священном Писании мудростью земной, душевной и бесовской. Не может быть подлинного разума и подлинной мудрости у человека, которые не были бы укоренены в премудрости и разуме Божием, как говорится в Притч 21, 30: *«Нет мудрости, и нет разума... вопреки Господу»*.

Святость и Свет

Святость и Свет — это два имени Божиих, которые мы встречаем в Священном Писании. Что означает святость как свойство Божие? Святость означает, что Бог в Своих стремлениях определяется и руководствуется только представлениями о высочайшем добре. Так как Бог чист от греха и не может согрешить, то Он любит и в тварях добро и ненавидит зло.

Слово «Святый», как наименование Бога, встречается неоднократно и в Ветхом Завете, например, в книге Исход (Исх 31, 13) и в Новом Завете, например, в Евр 2, 11. Сюда же можно отнести шестую главу книги пророка Исаии, который в Иерусалимском храме в видении созерцал серафимов, непрестанно славословящих Бога: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф».

Что касается требования святости твари: «*...будьте святы, потому что Я свят*» (1 Пет 1, 16). О том, что Бог нетерпим к проявлениям различного рода зла, говорит книга Притчей: «*Мерзость пред Господом — коварные сердцем; но благоугодны Ему непорочные в пути*» (Притч 11, 20).

Само слово «святый» — по-еврейски «кадеш» или «кадош» — буквально означает отделенный, несоизмеримый, т. е. несоизмеримый ни с чем тварным. Поскольку Бог свят, несоизмерим с тварью, то 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 Богословговорит, что «*Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы*» (1 Ин 1, 5).

Именно потому, что Бог есть Свет и не причастен тьме, Он требует святости от тех, кто желает общения с ним: «*...святы 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 говорит, что 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 видел, 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 говорит о том, что Бог свят, мы имеем в виду, что Он не желает зла. Как в таком случае понимать некоторые высказывания Священного Писания, когда говорится, например, о том, что Бог гневается на кого-то или что Бог ожесточил сердце фараона и т. д.

Православная христианская экзегеза объясняет такие места, где говорится об искушении человека во зле, следствием богооставленности, т. е. оставления человека Богом. 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, это вторая книга Паралипоменон. Речь идет об иудейском царе Езекии: «*оставил его Бог, чтоб испытать его и открыть все, что у него на сердце*» (2 Пар 32, 31). Таким образом, то состояние искушения, в которое был поставлен Езекия, являлось следствием оставления Богом.

Всемогущество

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

Свидетельства Священного Писания о всемогуществе Божества можно привести следующие. Бог говорит Аврааму: «*Я Бог Всемогу-*

щий; ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт 17, 1). Псалмопевец свидетельствует: *«Бог творит все, что хочет...»* (Пс 134, 6) В Иов 23, 13 о Боге сказано, что *«Он делает, чего хочет душа Его»*. В Лк 1, 37 говорится о том, что у Бога не останется бессильным никакой глагол, то есть никакое слово, никакое желание Божие не останется неисполненным. Всемогущество Божие проявляется, в частности, в творении мира и в промышлении о нем.

Когда идет речь о всемогуществе Божием, то есть о способности Бога приводить в исполнение Свои желания, нужно иметь в виду один важный момент, который отличает в данном аспекте Божество от человека. Дело в том, что в Боге, в отличие от человека, нет дистанции между желанием и его осуществлением. У человека сначала возникает некое желание, потом он прикладывает некоторый труд для того, чтобы это желание осуществилось. В Боге этого расстояния между желанием и его осуществлением нет.

Как говорит преподобный Иоанн Дамаскин, «Бог творит мыслью»[11], т. е. в Боге разум и воля — одно. 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. В Пс 32, 9 об этом сказано так: *«Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось»*.

Свойство всемогущества Божия с давних времен неоднократно высмеивалось различного рода софистами, было изобретено немало всевозможных софизмов на предмет того, чтобы доказать, что христианское учение в данном вопросе является несостоятельным. Самые распространенные из них: если Бог всемогущ — может ли Он, например, согрешить? Очевидно, что ответом будет: «Не может». Или, если Бог всемогущ, то может ли Он создать нечто такое большое, что Он Сам не сможет поднять и т. д.

Как отвечать на подобного рода вопросы? Прежде всего нужно 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 вздумается, а в том, чтобы приводить в исполнение то, что Ему угодно. Поэтому Бог не может совершить некое греховное деяние.

Всеблаженство

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

Что ж такое блаженство или всеблаженство, если мы говорим относительно Бога? Жизнь Бога есть гармоничное единство, деятель-

ность 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.

Благость, 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. Благость побудила Бога создать мир, и все промыслительные действия Бога суть проявления Его благости.

О том, что тварь может стать причастницей божественного блаженства, нам говорит пятая глава Евангелия от Матфея (заповеди блаженства). Благость Божия распространяется на все существующее без изъятия. «*Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его*» (Пс 144, 9).

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

Когда мы говорит об отношении Бога к миру вообще и к миру безличному, мы говорим о благости, когда же говорим об отношении к личностным существам — обычно мы говорим не о благости, а о любви. Какие это личностные существа?

Это, безусловно, Лица Пресвятой Троицы, а также люди и ангелы. Любовь — это одно из самых сокровенных имен Божиих, которое, может быть, для людей является одним из наиболее важных, одним из наиболее существенных. Не случайно евангелист Иоанн Богослов в своем первом соборном послании дважды говорит, что Бог есть любовь. Святитель Григорий Богослов говорит: «Если бы у нас кто спросил, что мы чествует и чему поклоняемся, ответ готов: мы чтим любовь»[12].

То огромное значение, которое имеет для христианской жизни любовь как свойство Божие, иногда порождает заблуждение, иногда говорят, что любовь — это и есть самая сущность Божия. Это не так, потому что любовь не есть сущность Божия, 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, конечно, уразуметь человек не может. Святитель 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 Божием. Апостол Павел говорит, что «*любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым*» (Рим 5, 5), он называет любовь высшим из духовных дарований, «*совокупностью совершенства*» (Кол 3, 14). Наиболее полно изречение апостола Павла о любви выражено в 1 Кор 13, которое так и называется гимном христианской любви.

Следующий аспект всеблаженства и благости Божией — это *милость*. Господь в Нагорной проповеди говорит, что Его Отец «*повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных*» (Мф 5, 45). 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, мы можем сказать, что милость есть проявление благости 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.

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 как бы два действия — правду законодательную и правду мздовоздаятельную. Об этих двух действиях говорит святой апостол Иаков: «*Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить*» (Иак 4, 12), то есть Бог одновременно является и Законодателем и Судией.

Законодательное действие правды Божией выражается в том, что Бог даровал человеку естественный закон: «*...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*» (Рим 2, 14–15).

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, которое преподано в Завете Новом.

Но Бог не только дает нравственный закон человеку, 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*», известный стих, который Лев Толстой взял эпиграфом к своему роману «Анна Каренина». В Рим 2, 5–8 говорится о Боге как о Мздовоздаятеле, Который «*воздаст каждому по делам его*».

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

Псалмопевец просит Бога: «*животвори меня правдою Твоею*» (Пс 118, 40). 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, конечно, у апостола Павла) понимается божественная милость, благодать, спасение, подаваемые всем уверовавшим во Христа. Епископ Кассиан (Безобразов) по этому поводу говорит, что объективно правда Божия есть та полнота нравственного добра, которая присуща Богу. Бог есть носитель правды как внешнего идеала добра. Но к правде Божией дано приобщиться и человеку.

Эта правда, к которой человеку возможно приобщиться, во всей полноте открылась в Иисусе Христе, через веру в Него человек приобщается правде Божией. «*Явилась правда Божия... через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих*» (Рим 3, 21–22).

Основные *возражения* против правды как свойства Божия сводятся к тому, что окружающая нас действительность порой заставляет нас усомниться в том, что Бог есть существо, Которому присущи абсолютная правда и справедливость. В частности, это выражается в том, что грешники часто благоденствуют, в то время как люди праведные терпят различного рода искушения.

Что можно по этому 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 все-

гда являются абсолютным злом, то есть, будучи злом по своему существу, они могут приводить к благим последствиям.

С точки зрения христианской аскезы страдания в жизни человеческой имеют очистительное значение. Кроме того, когда речь идет о противопоставлении наслаждающихся жизнью грешников и страдающих праведников, оценка обычно идет 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: «*Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе*» (Рим 14, 17), 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. «*Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое*» (Рим 2, 9). «*...чем кто согрешает, тем и наказывается*» (Прем 11, 17), т. е. сам грех уже заключает в себе наказание.

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

Любовь и Правда Божии в их соотношении

В истории Церкви возникало немало различных течений, для которых было характерно противопоставление этих свойств Божественной природы — любви и правды. Например: гностики, а в более позднее время богомилы и т. д.

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

Мы уже говорили, что 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 писал, что правда Божия является некоторым родом благости, служит оградою и светильником для благости. Благость перестает быть благостью, когда правда перестает ее сопровождать. Благой Бог неизбежно есть такой Бог, Который требует добра и его узаконяет. Бог есть враг беззакония; Он его преследует и наказывает. Во всем этом нет ничего противного благости Бога, потому что Он должен быть таковым единственно для нашего блага.

4. Антропоморфизмы Священного Писания

Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Что Бог по природе бестелесен, это ясно. Ибо как может быть телом то, что бесконечно и беспредельно, не имеет образа, не подлежит осязанию, невидимо, просто и несложно»[13].

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. Иначе говоря, антропоморфизмы — это усвоение Богу телесных органов, чувств, сил и способностей.

Как нужно относиться ко всем этим местам Священного Писания? Их нужно понимать как указания на духовные свойства и действия Божии, о которых можно говорить только, по слову святого Иоанна Дамаскина, «с помощью символов, соответствующих нашей природе»[14].

В IV веке среди скитских монахов-антиоригенистов в Египте и отчасти в Сирии, где лидером их был монах Авдий, 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». Впоследствии ересь антропоморфи-

тов возобновлялась в более поздние времена, например в средние века — среди альбигойцев, и у нас на Руси среди раскольников.

Когда святитель Дмитрий Ростовский получил назначение в Великую Россию, на Ростовскую кафедру, то он встретился среди старообрядческого населения данных мест с самым грубым невежеством в представлениях о Боге. Он писал, что встречал старообрядцев, которые говорили: «яко бы Бог человекообразен, имый главу, и очи, и устне»[15].

Раздел II. **О Боге, троичном в лицах**

Глава 1. Догмат о Пресвятой Троице – основание христианской религии

Формулировка: Бог есть един по существу, но троичен в лицах: Отец, Сын и Святых Дух, Троица единосущная и нераздельная.

Само слово «Троица» — не библейского происхождения. В христианский лексикон оно было введено во второй половине II века святителем 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. Действительно, для человеческого рассудка учение о Пресвятой Троице противоречиво, потому что это тайна, которая не может быть выражена понятийно.

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

Тайна Пресвятой Троицы постигается, причем только отчасти, в опыте духовной жизни. Это постижение всегда сопряжено с аскетическим подвигом. Владимир Лосский говорит, что 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 и ислама. Афанасий Александрийский 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 — Освяти-

теле и т. д. Лосский говорил, что Учение о Троице не только основа, но и высшая цель богословия, поскольку познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — значит войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы.

Учение о Триедином 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.

Глава 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 устроении человеческого ума, скажем, святитель Игнатий Брянчанинов: «Наш ум, слово и дух, по единовременности своего начала и по своим взаимным отношениям, служат образом Отца, Сына и Святого Духа»[16].

Однако все эти аналогии являются весьма несовершенными. В чем их несовершенство? Если возьмем первую аналогию — солнце, исходящие лучи и тепло, то эта аналогия предполагает некоторый временно́й процесс. Если 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 со способностями человеческого ума, то она может быть аналогией лишь образа Откровения Пресвятой Троицы в мире, но никак не внутритроичного бытия. К тому же эти аналогии ставят единство выше троичности.

Святитель Василий Великий самой совершенной из аналогий, заимствованных из тварного мира, считал радугу, 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 можно видеть различие, но невозможно измерить расстояний. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый. Единая сущность открывается во многоцветном сиянии.

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 святителя Григория Богослова, в котором он пишет, что лучше всего отступиться от всех образов и теней, как обманчивых и не достигающих до истины, и держаться более благочестивого образа мыслей, остановившись на немногих речениях (то есть Священном Писании).

Иначе говоря, основной вывод из учения святых Отцов состоит в том, что нет образов для представления в нашем уме этого догмата, все образы, заимствованные из тварного мира, являются весьма несовершенными.

Глава 3. Краткая история догмата о Пресвятой Троице

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

Учение о Троице в христианстве всегда было связано с учением о Христе, 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, именно 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 «строгого» иудейского монотеизма, и для эллинского политеизма. И поэтому все попытки рассудочно осмыслить тайну Пресвятой Троицы приводили к заблуждениям либо иудейского, либо эллинского характера. Первые растворяли Лица Троицы в единой природе, например иудео-христиане или некоторые гностики, а другие сводили Троицу к трем неравным существам.

§ 1. Доникейский период в истории троичного богословия

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 христианизируется, осмысляется в соответствии с христианским вероучением.

Согласно этому учению, Логос — это 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 Божием как о Логосе не заключает 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»[17].

Когда идет речь об обстоятельствах тринитарных споров II и III веков, необходимо 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 этого, ситуация усугублялась отсутствием единой богословской терминологии.

1. Монархианство

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

Динамизм или адопцианство[18]

Динамистов-адопциан еще называли «феодотиане». Дело в том, что среди идеологов этого направления было два человека по имени Феодот это 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, что это были люди ученые, которые прилежно занимались геометрией Евклида и дивились философии Аристотеля. Наиболее видным представителем 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 его рождение от Девы, но не считали Его Богочеловеком. Учили, что после благочестивой жизни Он получил не-

которую 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 поэтому родила простого человека, равного нам, который свободными усилиями сделался свят и праведен, и в нем сверху воодухотворился 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 Божием.

Интересно, что 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.

Понятно, что в рамках этого учения 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 модализм от латинского «modus», что значит «образ» или «способ».

Модализм

Модалисты 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 Смирна, где с проповедью этого учения выступил Ноэт. Затем центр его перемещается в Рим, где проповедниками его стали Праксей и особенно пресвитер римский Савеллий, по имени которого эта ересь иногда еще называется савеллианством. Римские папы Виктор I и Каллист некоторое время оказывали модалистам поддержку.

Ноэт учил, что Христос есть Сам Отец. Отсюда 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 модалистов говорил, что Бог Ноэта — это единый, меняющий шкуру Бог[19].

«Свое и полнейшее выражение и завершение», по словам В. В. Болотова[20], модализм получил у римского пресвитера Савеллия.

Савеллий был родом из Ливии, в Риме он появился около 200 г. по Р. Х. 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 Богу изначальная 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 изменяется, то есть это изменение только в отношении к сотворенному миру.

Логос, в свою очередь, 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 — также не вечен и будет иметь свой конец. Святой Дух возвратится в Логос, Логос опять сожмется в монаду, говорящий Бог опять станет Богом молчащим, и все погрузится в молчание.

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

2. Учение Оригена о Троице

Чтобы понять дальнейшую историю развития троического богословия, необходимо иметь общее представление об учении о Трои-

це Оригена, поскольку подавляющее большинство доникейских отцов, в частности тех, которые боролись с ересью Савеллия, 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 богословия. В своем учении о Троице Ориген прежде всего говорит о Логосе. 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 жесткое различие терминов в троичном богословии, поскольку еще со времен Аристотеля никакой существенной разницы между терминами «сущность» и «ипостась» не существовало, и эти термины еще в V веке по Р. Х. некоторыми авторами употреблялись в качестве синонимов.

Ориген первым провел четкую границу: термин «сущность» стал употреблять 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, заимствованного 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», т. к. Ориген 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 исходил из ложных предпосылок в своем учении о Боге Творце. Он считал, что Бог есть Творец по природе, и творение является актом божественной природы, а не актом божественной воли. Это различие между тем, что по природе, и тем, что по воле, было установлено значительно позже святителем 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, что как по разрушении этого мира будет иной мир, также существовали иные миры до того, как появился 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 его как рассечение Божественной сущности, такой уклон встречается в западном 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 иногда некой средней природой, по сравнению с Богом Отцом и творением, иногда прямо называет Его созданием («κτίσμα» или «ποίημα»), но с другой — отрицает создание Сына из ничего (ex ouk onton или ex nihilo).

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

Итак, положительная сторона в учении Оригена о Пресвятой Троице. Во-первых, самая существенная, самая важная интуиция Оригена — это учение о предвечном рождении Сына, что рождение является рождением в вечности, что Отец никогда не был без Сына.

Второе — это то, что Ориген правильно указал на неправильное направление мысли в данном вопросе и отверг учение о предвечном рождении как эманацию или как разделение божественной сущности.

Также принципиально отметить, что Ориген безусловно признает личностность и ипостасность Сына. Сын у него — это не безличная сила, как было у монархиан-динамистов, и не модус Отца или некой единой божественной сущности, как у модалистов, а Личность, отличная от Личности Отца.

Теперь отрицательные стороны учения Оригена о Троице. О Логосе, о Сыне Божием, Ориген рассуждает только икономически. Сами отношения Божественных Лиц интересуют Оригена лишь по-

стольку, поскольку наряду с Богом существует тварный мир, т. е. бытие Сына-посредника обусловлено бытием тварного мира.

И сами отношения между Отцом и Сыном тоже интересуют Оригена только с точки зрения отношения Божества с миром. Ориген не может абстрагироваться от бытия мира, чтобы мыслить отношения между Отцом и Сыном сами по себе.

Следствием этого является унижение Сына по достоинству по сравнению с Отцом. Сын, по Оригену, не является полноправным обладателем божественной сущности подобно Отцу, Он лишь причастен этой сущности.

У Оригена нет сколько-нибудь серьезно разработанного учения о Святом Духе, в целом его учение о Троице выливается в субординатизм, т. е. 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, последнее, что нужно отметить, — это отсутствие у Оригена и его последователей четкой троичной терминологии. Прежде всего это выражалось в отсутствии различия между понятиями «сущность» и «ипостась».

§ 2. Тринитарные споры IV столетия

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, протоиерей Георгий Флоровский прямо пишет в своей книге «Восточные отцы IV века», что арианство есть порождение оригенизма[21].

Однако профессор В. Болотов в «Лекциях по истории Древней Церкви» и в работе «Учение Оригена о Троице» прямо говорит, что Арий и Ориген исходили из совершенно разных предпосылок и что основные интуиции их троичного богословия различны, что обвинять Оригена в арианстве, называть его предтечей арианства невозможно.

Пожалуй, точка зрения В. Болотова в данном вопросе более обоснованна. Действительно, Арий не был оригенистом, по своему богословскому образованию он был антиохиец, антиохийская богословская школа, в отличие от александрийцев, к которым принадлежал и Ориген. В вопросах философии ориентировалась на Аристотеля, а не на неоплатоников.

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. Он был очень образованный человек, среди его учеников были не только Арий, но и другие видные вожди арианства, например Евсевий Никомидийский. Кстати, Аэций и Евномий тоже считали Лукиана одним из своих учителей.

Лукиан исходил из идеи радикального отличия Божества от всего тварного. Хотя он признавал личное бытие Сына, Логоса, в отличие от динамистов и модалистов, тем не менее он проводил очень резкую грань между собственно Богом и Логосом, также называл Логос терминами «κτίσμα», «ποίημα», т. е. творение.

Поскольку труды Лукиана Самосатского не все до нас дошли, вполне возможно, что у него уже было учение о том, что Сын сотворен Отцом из ничего.

2. Доктрина Ария

Учеником Лукиана был Арий. Арий не был удовлетворен современным ему состоянием троичного богословия, которое было оригенистским. Его рассуждения были следующие: 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 («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 разница существенная в том, что Арий отделяет Сына и Духа от Отца, признавая их тварями, чего Ориген, несмотря на свой субординатизм,

не делал. Святитель Афанасий Александрийский называл ариеву Троицу «обществом трех неподобных существ».

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.

Святитель 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.

Святитель Афанасий указывал на глупость подобного рода рассуждений, поскольку, если тварь не может принять зиждительной силы, то почему же в таком случае Логос, который сам тварен, может эту силу на себя принять. Если рассуждать логично, 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 необосновано, т. е. Арий отводит ему место в своей системе исключительно в силу традиции, и сам Божественный Логос в его системе можно уподобить некоторому атланту у фасада дома, который с большим напряжением поддерживает своды космического здания, которые прекрасно стоят 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 чистых ариан было немного. Просто многие не вполне правильно понимали никейскую веру, неправильно понимали термин «единосущный», многих он просто смущал, поскольку на Востоке он 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 очень хорошо передается в дошедших до нас произведениях Афанасия Александрийского и Каппадокийцев. Нам сейчас трудно представить, но в то время споры о Троице не были занятием узкого круга богословов, в них вовлекались широкие народные массы. Даже торговки на базаре вели разговоры не о ценах и урожае, а ожесточенно спорили о единосущии Отца и Сына и прочих богословских проблемах.

Афанасий Александрийский пишет о тех временах, что ариане часто ловили на торжищах юношей и задавали им вопросы не из Божественных Писаний, но как бы из сердца своего: не сущего или сущего сотворил сущий из сущего? сущим или не сущим сотворил его? 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 делала христианство понятным для людей с недостаточно высоким образовательным уровнем.

Григорий Нисский, например, пишет, что множество людей рассуждают о непостижимом. Спросишь, сколько оболов (монет) нужно заплатить, — философствуют 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 понимать различие этих терминов. В написании они различаются всего одной буквой: ὁμοούσιος — единосущный, ὁμοιούσιος («омиусиос») – «подобносущный». Омиусианское учение было выражено на Анкирском Соборе 358 года. Выдающуюся роль среди омиусиан сыграл 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 «подобносущие». Цель этого — подчеркнуть отличие Отца и Сына.

Об отличии этих двух терминов хорошо говорит отец Павел Флоренский. Он пишет, что «омиусиос» или «ὁμοιούσιος» — «подобный

по сущности, значит — такой же сущности, с такой же сущностью, и хотя бы даже ему было придано значение «ὁμοιούσιος 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», полновластно выговоренным на Первом Вселенском Соборе, потому что в нем, в этом слове, указание и на реальное единство, и на реальное различие.

4. Учение о пресвятой Троице великих Каппадокийцев. Троичная терминология[22]

Чтобы раскрыть подлинный смысл термина «омоусиос», понадобились огромные усилия великих Каппадокийцев: Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

Святитель Афанасий Александрийский в своей полемике с арианами исходил из чисто сотериологических предпосылок, а положительным раскрытием учения о Троице, в частности, выработкой точной троичной терминологии не занимался. Это сделали великие Каппадокийцы: созданная ими троичная терминология позволила найти выход из того лабиринта вероопределений, в которых запутались богословы IV века.

Прежде всего, великие Каппадокийцы, и в первую очередь Василий Великий, строго разграничили понятия «сущности» и «ипостаси». Василий Великий определил различие между «сущностью» и «ипостасью» как между общим и частным, иначе говоря, 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 проявление божественной сущности в Лицах, из которых каждое обладает всей полнотой сущности и находится в неразрывном единстве с ней. Отличаются же ипостаси между собой только личными (или ипостасными) свойствами.

Кроме того, Каппадокийцы фактически отождествили (прежде всего два Григория: Назианзин и Нисский) понятия «ипостась» и «лицо». Лицом в богословии и философии того времени называлось проявление разумной природы вовне, конкретная реализация разумной природы в ее обращенность вовне. Но «лицо» было термином, который принадлежал не к онтологическому, а к описатель-

ному плану, т. е. лицом могли называть маску актера, юридическую роль, которую выполнял человек.

Отождествив «лицо» и «ипостась» в троичном богословии, Каппадокийцы тем самым перенесли этот термин из плана описательного в план онтологический. Таким образом, следствием этого отождествления явилось, по существу, возникновение нового понятия, которое не знал античный мир,понятия есть «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. Об этом говорится уже у непосредственного ученика Каппадокийцев святителя Амфилохия Ипонийского, который называет Божественные ипостаси «τρόποι ὑπάρξεως», т. е. «способы бытия» Божественной природы.

Отождествив лицо и ипостась, Каппадокийцы создали новое понятие — понятие личности. Согласно их учению, личность есть ипостась бытия, которая свободно ипостазирует свою природу. Таким образом, личностное существо, сущее в своих конкретных проявлениях не предопределено сущностью, которая была бы 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 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.

5. Духоборчество

Следующей ересью, с которой пришлось иметь дело Церкви, было духоборчество, которое, по всей вероятности, родилось из арианского источника. Суть этого заблуждения в том, что его приверженцы отрицали единосущие Святого Духа Отцу и Сыну, умаляя тем самым достоинство Святого Духа.

Другое название духоборчества — македонианство, по имени архиепископа Константинопольского Македония, умершего в 360 году. Насколько сам Македоний 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 святитель Афанасий Александрийский и великие Каппадокийцы применяли ту же самую методику, что и в споре с арианами. По святителю Афанасию и 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 Каппадокийцы.

§ 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 возникали ереси тритеистов и тетратеистов.

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, тетратеисты признавали помимо бытия лиц в Боге еще и отдельную 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, в частности Михаил Сервет в XVI веке возродил модализм, Социн, примерно в то же время, динамизм, Яков Арминий — субординатизм, согласно которому 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.

Глава 4. Свидетельства откровения о троичности Лиц в Боге

§ 1. Свидетельства Ветхого Завета

1. Указания на троичность (множественность) Лиц в Боге в Ветхом Завете

В Ветхом Завете имеется достаточное количество указаний на троичность Лиц, но следует начать не с тех мест, которые говорят о троичности, а с тех, которые прикровенно свидетельствуют о множественности лиц в Боге, не указывая при этом конкретное число.

Об этой множественности говорится уже в первом стихе Библии: «*В начале сотворил Бог небо и землю*» (Быт 1, 1). Глагол «бара» (сотворил) стоит в единственном числе, а «элогим» — во множественном, что буквально означает «боги». В своих заметках на книгу Бытия святитель 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»[23].

«*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему*» (Быт 1, 26). Слово «сотворим» стоит во множественном числе.

«*И сказал Бог: вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло*» (Быт 3, 22), «из Нас» — тоже множественное число.

О Вавилонском столпотворении: «*И сказал Господь: ...сойдем же и смешаем там язык их*» (Быт 11, 6–7), слово «сойдем» — во множественном числе.

Святитель 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»[24].

Быт 18, явление трех Ангелов Аврааму. В начале книги Бытия мы читаем, что Аврааму явился Бог, в еврейском тексте стоит «Иегова». Авраам, вышедши навстречу трем странникам, кланяется им и обращается к ним со словом «Адонаи», буквально «Господь» (в единственном числе).

В святоотеческой эгзегезе встречается два толкования этого места. Первое: явился Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, в сопровождении двух ангелов. Такое толкование мы встречаем у му-

ченика Иустина Философа, у святителя Илария Пиктавийского, у святителя Иоанна Златоуста, у блаженного Феодорита Киррского.

Однако большинство Отцов — святители Афанасий Александрийский, Василий Великий, Амвросий Медиоланский, блаженный Августин, — считают, что это именно явление Пресвятой Троицы, первое откровение человеку о Триединстве Божества.

Именно второе мнение было принято православным Преданием и нашло свое воплощение как в гимнографии (см., например, канон Троичный воскресной полунощницы 1, 3 и 4 гласа, где говорится об этом событии именно как о явлении Триединого Бога), так и в иконографии (яркий пример — известная икона «Троица ветхозаветная»).

Блаженный Августин пишет: «Авраам встречает трех, поклоняется единому. Узрев трех он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы единому — исповедал Единого Бога в Трех лицах»[25].

Косвенным указанием на троичность лиц в Боге является священническое благословение, существовавшее в Ветхом Завете. Звучит оно следующим образом: «*Да благословит тебя Господь и сохранит тебя! да призрит на тебя Господь светлым лицем Своим и помилует тебя! да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!*» (Чис 6, 24–25). Трехкратное обращение к Господу может служить также прикровенным указанием на троичность лиц.

Пророк Исаия в шестой главе своей книги описывает свое видение в Иерусалимском храме. Он видел, как серафимы, окружая Престол Бога, взывали: «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф». При этом сам Исаия услышал глас Божиий: 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.

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: «*Исаия видел славу Божию и говорил о Нем*». Таким образом, это откровение Исаии было Откровением и Сына Божия. В Деян 28, 25–26 сказано, что Исаия слышал глас Святого Духа, который посылал его к израильтянам, таким образом, это было также и явление Духа Святого. Значит видение Исаии было откровением Троицы.

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 речь об Ангеле Иеговы имеет место при некоторых теофаниях, во-первых, это явления Агари на пути к Суру (Быт 16, 7–14), во-вторых, — Аврааму (Быт 22, 10–18), это принесение в жертву Исаака. Наконец, — явление Бога в огненной купине (Исх 3, 2–15), где тоже говорится об Ангеле Иеговы.

Пророк Исаия говорит: «*Он* (т. е. Господь) *был для них Спасителем, во всякой скорби их Он не оставлял их* (имеется в виду израильтян) *и Ангел лица Его спасал их*» (Ис 63, 8–10).

Другим указанием на Сына Божия в Ветхом Завете является Божественная премудрость. В книге Премудростей Соломона о премудрости 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 излияние славы Вседержителя... Она есть ... образ благости Его*». В Прем 8, 3 говорится, что она «*...имеет сожитие с Богом*», в следующем стихе (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.

Далее — об отношении премудрости к творению мира, или соучастии премудрости 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 «*художницею всего*».

«*С Тобою премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими*» (Прем 9, 9), здесь говорится о соучастии премудрости в творении.

Теперь — о соучастии премудрости в деле Промысла. «*Она... чистое зеркало действия Божия... Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет*» (Прем 7, 26–27). Здесь премудрости усваивается свойство всемогущества — «*может все*». В десятой главе книги Премудрости говорится о том, что премудрость вывела народ из Египта.

Совершенно очевидно, что свойство премудрости в Ветхом Завете идентично с теми свойствами, которые в Новом Завете усвояются Сыну Божию. Первое — это личностность бытия, второе — единство с Богом, третье — происхождение от Бога посредством рождения, четвертое — предвечность бытия, пятое — соучастие в творении, шестое — соучастие в Божественном промысле, наконец, Божественные свойства, в частности, всемогущество.

Интересно, что Сам Господь Иисус Христос в Новом Завете некоторые Свои высказывания строит по образу ветхозаветной премудрости. Например, обратимся к Сир 24, в которой премудрость о себе говорит: «*Я как виноградная лоза, произращающая благодать*». Господь в Новом Завете также говорит: «*Аз есмь виноградная лоза, а вы ветви*». Затем в той же главе книги Иисуса, сына Сирахова есть такие слова: «Приступите ко мне», которые также произносит Господь — «*Приидите ко мне все труждающиеся и обремененные...*» и т. д.

Некоторым противоречием в учении о премудрости может быть следующий стих в славянском переводе Ветхого Завета. «*Господь создал мя в начала путей Своих в дела Своя*» (Притч 8, 22). Слово «создал» как бы указывает на тварность премудрости. Но слово «создал» стоит в греческом тексте, в Септуагинте. В еврейском же, масоретском тексте стоит глагол, который правильно переводится на русский язык как «уготовал» или «имел», который не содержит в себе значения творения из ничего. Поэтому в синодальном переводе славянское слово «создал» заменено русским «имел», что, конечно, больше соответствует смыслу Писания.

Следующее наименование Сына Божия в Ветхом Завете — это Слово. Оно встречается в Псалмах.

«*Словом Господа сотворены небеса и духом уст Его все воинство их*» (Пс 32, 6).

«*Послал Слово Свое и исцелил их, и избавил их от могил их*» (Пс 106, 20).

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.

«*Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя*» (Пс 2, 7).

«*Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня ... из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое*» (Пс 109, 1, 3). В этих стихах указывается, с одной стороны, на личностное отличие Отца и Сына, а с другой — и на образ происхождения Сына от Отца — через рождение.

3. Указания на Лицо Святого Духа с различением Его от Отца и Сына

«*Дух Божий носился над водою*» (Быт 1, 2). Необходимо сказать, что слово «носился» в переводе на русский язык не соответствует смыслу еврейского текста, поскольку еврейское слово, которое там употреблено, является более глубоким и не означает просто пере-

мещение в пространстве. Буквально оно означает «согревать», «оживотворять».

Святитель Василий Великий говорит, что Дух Святый 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.

«*Они возмутились и огорчили Святого Духа Его*» (Ис 63, 10); «*Послал меня Господь Бог и Дух Его*» (Ис 48, 16). В этих немногочисленных высказываниях Ветхого Завета о Духе Божием совершенно явно следует указание, во-первых, на личностность Святого Духа, поскольку понятно, что огорчить безличную силу невозможно, к тому же безличная сила не может никого никуда послать, и, во-вторых, Святому Духу усваивается соучастие в деле творения.

§ 2. Свидетельства Нового Завета

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: «*Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа*» (Мф 28, 19).

Мы видим, что слово «имя» стоит в единственном числе, хотя относится оно не только к Отцу, но и к Отцу, и Сыну, и Святому Духу вместе.

Святитель 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»[26].

«*Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами*» (2 Кор 13, 13). Слова, которые вошли в текст литургии. Этим выражением апостол Павел подчеркивает личностность Сына и Духа, которые подают дарования наравне с Отцом.

«*Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино*» (1 Ин 5, 7). Это место из послания апостола и евангелиста Иоанна является спорным, поскольку в древнегреческих рукописях этот стих отсутствует. То, что этот стих оказался в совре-

менном 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 сложный и до конца не решенный, хотя на Западе уже сейчас многие издания Нового Завета выходят без этого стиха, в то же время в латинских рукописях IV–V столетия эти стихи есть. Каким образом они там оказались — это тоже вопрос. Предполагают, что, возможно, это были маргиналии, т. е. просто заметки на полях, которые были сделаны неким вдумчивым читателем, а затем переписчики эти заметки внесли непосредственно в сам текст.

Но очевидно, что древние латинские переводы делали с греческих текстов, вполне может быть так, что поскольку в IV столетии практически весь православный 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 никакой силы и власти не имели. Если Рим в определенные моменты и принимал какие-то компромиссные с арианами формулы, то это оставалось формальным деянием, поскольку арианства как такового на Западе не было. Поэтому вполне могло оказаться так, что эти стихи сохранились в латинских западных рукописях, в то время как в греческих они исчезли. Тем не менее, имеются серьезные основания считать, что первоначально в тексте послания от Иоанна этих слов не было.

Пролог Евангелия от Иоанна: «*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*» (Ин 1, 1). Под Богом здесь, конечно, разумеется Отец, а Словом именуется Сын, т. е. речь идет о том, что Сын был вечно с Отцом и вечно был Богом.

Преображение Господне. Почему-то обычно ускользает от внимания читающих Евангелие, что Преображение есть также Откровение о Пресвятой Троице. Вот как комментирует это событие евангельской истории Владимир Лосский: «Поэтому и празднуется так торжественно Богоявление и Преображение. Мы празднуем Откровение Пресвятой Троицы, ибо слышен был голос Отца, и присутствовал Святый Дух. В первом случае под видом голубя, во втором — как сияющее облако, осенившее апостолов»[27].

2. Указания на различие Божественных Лиц и на Божественные Лица в отдельности

Прежде всего, 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»[28].

Еще цитаты, указывающие на различие Божественных лиц.

«*Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть*» (Мф 11, 27).

«*Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца, и как заповедал Мне Отец, так и творю*» (Ин 14, 31).

«*Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает и Я делаю*» (Ин 5, 17).

В этих стихах указывается на различие Ипостаси Отца и Сына. В Евангелии от Иоанна, в главах 14-16 Господь говорит о Святом Духе как об ином Утешителе. Может возникнуть вопрос: почему именно «иной» Утешитель, какой еще есть Утешитель?

Это связано с особенностями синодального перевода. Если посмотреть первое соборное послание Иоанна (1 Ин 2:1), то можно увидеть, что там Господь Иисус Христос назван словом «Ходатай» (это в русском переводе). В греческом тексте там стоит «параклитос», т. е. то же самое слово, каким в Евангелии от Иоанна обозначается Святой Дух.

Дело в том, что слово «паракалео» может иметь два значения: с одной стороны, «утешать», а с другой — «призывать», причем не просто призывать, а призывать для оказания помощи. Например, этим словом могло обозначаться призвание свидетеля в суд, который свидетельствовал бы в пользу обвиняемого или призывать адвоката для защиты своих интересов в суде. В латинском тексте, кстати, в обоих случаях стоит слово «адвокатус».

В русском переводе передано различно, для Духа — как «Утешитель», а для Сына — как «Хотадай». В принципе, и тот и другой перевод возможен и оправдан, но в таком случае слова «другой Утешитель» Евангелия от Иоанна становятся не совсем понятными. Сын тоже является, согласно Евангелию от Иоанна, Утешителем и, называя Духа другим Утешителем, — «ἄλλον Παράκλητος», он тем самым указывает на личностное различие Сына и Духа.

«*Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*» (1 Кор 12, 3), также указывается на различие между Сы-

ном и Духом. В той же главе говорится: «*все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно*» (1 Кор 12, 11). Это, пожалуй, самый яркий стих во всем Новом Завете, который указывает на личностное бытие Святого Духа, поскольку понятно, что сила безличная не может разделять так, как ей угодно.

Глава 5. Верование Древней Церкви в троичность Божества

Иногда (правда, сейчас — достаточно редко) можно было встретить утверждение, что древняя Церковь в первые века своего существования не знала учения о Троице, что учение о Троице есть продукт развития богословской мысли и появляется не сразу. По крайней мере, древнейшие святоотеческие тексты и другие памятники церковной письменности, дошедшие до нас, не дают ни малейших оснований для подобного рода выводов.

Скажем, святой Иустин Философ (середина II века), в первой апологии, 13 глава: «Отца и Того, Кто пришел от Него, — Сына и Духа пророческого чтим и обожаем». Все древнейшие доникейские символы веры, дошедшие до нас, содержат исповедания веры в Троицу.

Литургическая практика также об этом свидетельствует. Например, малое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» (и другие формы, в древности существовало много различных 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 по Р. Х.

В пользу этого говорит и практика совершения крещения во имя Пресвятой Троицы, во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Древнейший памятник христианской письменности из числа не входящих в Новый Завет — это Дидахи, «Учение двенадцати апостолов», который, по мнению современных исследователей, датируется 60-80 гг. I столетия. В нем уже содержится крещальная форма, которой мы сегодня пользуемся: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа».

Учение о Троице совершенно явно выражено в творениях святителя Иринея Лионского, Тертуллиана и других авторов II века.

Глава 6. Свидетельства откровения о Божественном достоинстве и равенстве Божественных лиц

Когда идет речь о трех Божественных Лицах, может возникнуть такой вопрос: все ли они суть Боги в подлинном смысле слова?

Дело в том, что слово Бог может употребляться в смысле и переносном. В Ветхом Завете, например, богами называются судьи Израилевы. Апостол Павел (2 Кор 4, 4) самого сатану называет «богом века сего».

§ 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, которые только Богу присущи.

Ограничимся двумя ссылками на Писание. Господь Иисус Христос называет Своего Отца «*единым истинным Богом*» (Ин 17, 3), а апостол Павел пишет: «*У нас один Бог Отец из Которого все*» (1 Кор 8, 6). Поскольку Божественное достоинство Отца сомнений не вызывает, наша цель состоит в том, чтобы доказать ссылками на 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 каких-то степеней и градаций.

§ 2. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом

Когда мы называем Сына Божия Богом, то имеем в виду, что Он есть Бог в собственном (метафизическом) смысле слова, что Он есть Бог по естеству, а не в смысле переносном (по усыновлению).

1. Свидетельства Самого Господа Иисуса Христа

Свидетельство Самого Иисуса Христа: после того, как Господь исцеляет 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, усвояет Себе власть, равную с властью Отчей, и, в третьих, указывает на Свое соучастие в промыслительном действии Отца после прекращения творения. 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 Отцом 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, Господь говорит: «*...Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также*» (Ин 5, 19–20). Это указание на единство воли и действия у Отца и Сына.

Исцеление расслабленного в Капернауме, когда расслабленного принесли на одре и спустили к ногам Иисуса через разобранную крышу. Господь исцелил больного, обратившись к нему со словами: «*Прощаются тебе грехи твои*» (Лк 5, 20–21). По иудейским представлениям, так же, как и по христианским, прощать грехи может только Бог. Таким образом, Христос этими словами восхищал 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. «*Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца*» (Ин 10, 15), указывает также на единство жизни Сына с Отцом. «*Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе*» (Ин 5, 26).

Об этом же говорит евангелист Иоанн: «*...возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам*» (1 Ин 1, 2). При этом Сын, так же, как и Отец, является источником жизни для мира и человека.

«*Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет*» (Ин 5, 21). Господь неоднократно прямо указывает на свое единство с Отцом. «*Я и Отец — одно*» (Ин 10, 30); «*...Отец во Мне и Я в Нем*» (Ин 10, 38); «*И все Мое Твое, и Твое Мое*» (Ин 17, 10) — это слова Первосвященнической молитвы.

Сам Господь указывает на вечность Своего бытия: «*...истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь*» (Ин 8, 58). В Первосвященнической молитве Господь говорит: «*И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира*» (Ин 17, 5).

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). Гос-

подь указывает, что Сына, т. е. Его Самого, должны чтить так же, как Отца: «*...Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его*» (Ин 5, 23). И не только чтить как Отца, но и веровать в Него как в Бога: «*...веруйте в Бога, и в Меня веруйте*» (Ин 14, 1).

2. Свидетельства апостолов о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом

Апостол Петр в своем исповедании называет Иисуса Христа «*Сыном Бога Живого*» (Мф 16, 15–16), при этом слово «Сын» в Евангелии употребляется с артиклем. ὁ Ὑιός — означает «подлинный» сын, «настоящий» сын, не в том смысле, в каком может быть назван «сыном» всякий человек, верующий в единого Бога, а в подлинном смысле слова.

Апостол Фома в ответ на предложение Спасителя вложить персты в гвоздиные язвы восклицает «*Господь мой и Бог мой*» (Ин 20, 28). «*...отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа*» (Иуд 4): Господь прямо называется здесь Богом.

Свидетельства апостола Иоанна

Апостол Иоанн в своих творениях заложил основания церковного учения о Сыне Божием как о Логосе, т. е. Божественном Слове. В первых стихах своего Евангелия (Ин 1, 1–5) Иоанн показывает Божество Слова, или Сына, как в состоянии Воплощения, так и независимо от Его явления миру. Он говорит: «*Слово стало плотию*», указывая на Воплощение. Тем самым утверждается тождество Лица Сына Божия до и после воплощения, т. е. воплотившееся Слово, Господь Иисус Христос, как Лицо, как Личность тождественен предвечному Сыну Божию.

В Откр 19, 13 тоже говорится о Слове Божием, когда апостол Иоанн описывает видение Верного и Истинного, который праведно судит и воинствует. Этот Верный и Истинный называется у Иоанна Словом Божиим. Мы можем однозначно 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 апостол 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.

Апостол Иоанн также указывает на единство жизни Отца и Сына: «*Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий*

Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин 5, 11–12).

Наконец, апостол Иоанн приписывает Сыну Божию Божественные свойства, в частности, свойство всемогущества: «*Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель»* (Откр 1, 8). Слово «Вседержитель» указывает на всемогущество.

Свидетельства апостола Павла

«*Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти»* (1 Тим 3, 16). Сын Божий прямо называется Богом. То же самое в Рим 8, 5. Здесь сказано, что Христос есть «*сущий над всем Бог, благословенный вовеки»*.

Когда апостол Павел на пути в Иерусалим прощается в Милите с эфесскими пресвитерами, он говорит о «*Церкви Господа и Бога, которую Он приобрел себе кровию Своею» (*Деян 20, 28), т. е. указывает на Божественное достоинство, называет 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, Сын назван «*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.

В 2 Кор 4, 4 и Кол 1, 15 о Сыне говорится как об «*образе Бога невидимого»*. То же самое в Флп 2, 6: «*Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу»*. Апостол Павел также 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 должно убедить в том, что Сын Божий в равной степени с Отцом обладает Божественным достоинством, что Он есть Бог в подлинном, а не в переносном смысле.

3. Толкование так называемых «уничижительных мест» Евангелия

Именно на эти уничижительные места ссылались ариане, которые отрицали 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 годов. 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 различать от Божества, т. е. его можно различать только мысленно, в одном только воображении. А поскольку оно обожено, то оно и почитаться должно наравне с Божеством.

Участники Константинопольских соборов отвергли это учение как однозначно монофизитское, которое фактически проповедует слияние Божественной и человеческой природы. Они указали, что обожение человеческой природы во Христе ни в коей мере не предполагает слияние природ или растворение 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 ссылались на Ин 20, 17, 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 и Отцом и Богом указывает на то, что различие естеств и после Воскресения не упразднилось.

Еще задолго до этих Соборов, в VIII веке, святой Иоанн Дамаскин следующим образом толковал этот стих: после воплощения ипостась Слова является двойной (или сложной), поскольку заключает в Себе две природы: Божественную и человеческую. Святой Иоанн говорит, что Отцом Христос называет Бога потому, что Бог есть Отец по естеству, а наш — по благодати, нам Бог — по естеству, а Ему соделался по благодати, поскольку Он 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. 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*» (Мф 20, 23). «*Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви*» (Ин 15, 10). 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 апостола Луки здесь стоит греческий глагол ἐποίησε, что действительно можно понимать как «сотворил» (в смысле «сотворил из ничего»). Однако по контексту очевидно, что здесь имеется в виду творение не по естеству, а по домостроительству, в смысле «уготовал».

4. Верование древней Церкви в Божественное достоинство Сына Божия и Его равенство с Отцом

Один из древнейших памятников святоотеческой литературы — послание священномученика Игнатия Богоносца, датируется примерно 107 годом по Р. Х. В послании к Римлянам, в 6 главе он пишет дать ему быть подражателем страданий Господа и Бога, то есть прямо называет Иисуса Христа Богом.

Интересно, что не только у древних христианских авторов 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 (это письмо написано не позже 117 года) ставится вопрос о том, как проконсулу вести себя по отношению к местным христианам, поскольку при Траяне были гонения на христиан.

В частности, описывая жизнь христиан, Плиний говорит, что они имеют обычай собираться на рассвете вместе и поют гимны Христу как Богу; т. е. 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 Кельс, Порфирий и др.

§ 3. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Святого Духа и Его равенстве с Отцом и Сыном

Во-первых, нужно отметить, что Откровенное учение 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 святителем Григорием Богословом в его 31-м слове, где он говорит, что Ветхий Завет ясно проповедовал Отца и менее ясно Сына. Новый Завет открыл Сына и дал указание о Божестве Духа. Прежде чем было исповедано Божество Отца, было небезопасно проповедовать Сына, и прежде, нежели был признан Сын, — обременять 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. Это 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 Божественном достоинстве Духа. Апостол Павел, говоря о человеческом теле как храме, употребляет в качестве синонимов выражения «храм Божий» и «храм Духа Святого». Например: *«Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас»* (1 Кор 3, 16).

Конечно, косвенным указанием на Божественное достоинство Духа является заповедь о крещении (Мф 28, 20) и апостольское приветствие у апостола Павла в 2 Кор 13, 13. На 1 Ин 5, 7 можно тоже указать, хотя это место и спорно.

В Новом Завете Духу Святому усвояются, так же, как и Сыну, божественные свойства (не только в Новом Завете, но в Ветхом тоже). В частности, всеведение: *«Дух все проницает, и глубины Божии»* (1 Кор 2, 10), причем из контекста очевидно, что слово «проницает» здесь употребляется в смысле «знает, постигает».

Святому Духу усвояется способность и власть отпущения грехов, что опять-таки может совершать только Бог: *«Примите Духа Святаго: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»* (Ин 20, 22–23).

Духу Святому приписывается участие в творении 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 уже 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 предположительным мнением о ее авторстве считается, что ее написал современник Василия Великого, александрийский богослов Дидим Слепец) есть такие слова: Почему же Дух Святый не Бог, когда писание Его богодухновенно?

Апостол Петр, говоря о ветхозаветных пророчествах, замечает, что «*их изрекали святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым*» (2 Пет 1, 21), т. е. Священное Писание богодухновенно, потому что его писали люди, движимые Духом Святым.

Тогда и понятен аргумент неизвестного автора пятой книги «Против Евномия», если мы называем богодухновенным Священное Писание, которое инспирировано, вдохновлено Духом Святым, то почему же тогда мы не можем называть Его Богом?

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, через Слово «*Все ... начало быть*», все, что стало быть, начало быть.

В 31-м Слове святитель Григорий Богослов пишет, что 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 эту мысль логически продолжить, то можно дойти до абсурда и утверждать, что не только Дух Святой, но и Отец, и Сам Сын получил бытие через Себя Самого.

Иногда ссылаются на то, что Дух Святый в перечислении Божественных Лиц в Писании всегда поставляется на последнее, третье место, что якобы это является знаком умаления Его достоинства.

Во-первых, есть тексты в Священном Писании, где Дух Святый стоит не на третьем месте, а на втором. Например, 1 Пет 1, 2, буквально там сказано так: «*По предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению кровью Иисуса Христа*», здесь

перечисляются все три Божественных Лица, и при этом Дух поставлен на второе, а не на третье место.

Святитель Григорий Нисский говорит, что 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 второй), 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, что, в общем-то, обычно при перечислении Божественных Лиц, обусловлено не Его достоинством, а характером Божественного домостроительства, в порядке домостроительства Дух преемствует Сыну, завершая Его дело.

Глава 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 — разум, любовь, правда и т. д., то есть они свойственны всем трем Ипостасям и поэтому сами по себе они различия Божественных Лиц выразить не могут, т. е. невозможно дать абсолютное определение каждой Ипостаси, воспользовавшись одним из Божественных имен.

Одна из характеристик, 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, а то, что уникально, — невозможно привести 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.

§ 1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц

1. Отношения между Отцом и Сыном

«*Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил*» (Ин 1, 18).

«*Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного...*» (Ин 3, 16)

Сын — это «*образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари*» (Кол 1, 15).

Пролог Евангелия от Иоанна: «Слово было у Бога». В греческом тексте стоит «к Богу» — «πρὸς τὸν Θεόν» — предлог πρὸς — «прос». По этому поводу В. Н. Лосский пишет: «Это выражение указывает на движение, на динамическую близость, можно было бы перевести скорее „к“, чем „у“ (действительно, в греческом языке предлог „прос“ правильнее было бы, конечно, перевести как „к“, а не „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»[29].

2. Тринитарное положение Святого Духа

«*И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек*» (Ин 14, 16).

«*Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое*» (Ин 14, 26).

Из этих двух стихов мы видим, что Святой Дух, т. е. 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.

Господь говорит о Духе Святом как о «*Духе истины, Который от Отца исходит*» (Ин 15, 26). «Исхождение» есть ипостасное свойство Святого Духа, которое отличает Его от Отца, но также отличает Его и от Сына.

В соответствии с этими отношениями предвечного рождения и предвечного исхождения и определяются личные свойства Лиц Пресвятой Троицы. Примерно начиная с конца IV века можно говорить о некой устоявшейся общепринятой троичной терминологии, согласно которой ипостасные свойства выражаются следующи-

ми 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».

§ 2. Личные (ипостасные) свойства

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.

Святой 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»[30].

В другом месте своей книги этот же автор говорит: «Ибо Отец и Сын, и Святый Дух во всем едины, кроме нерожденности, рождения и исхождения»[31].

Глава 8. Троичность Божественных лиц и категория числа (количества)

Говоря, что Бог Троичен, или утверждая, что в Боге есть три Лица, нужно иметь в виду, что три в Боге не есть итог сложения, потому что отношения Божественных Лиц для каждой Ипостаси тройственны.

Владимир 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»[32].

Этот отказ от противопоставления Божественных Лиц, т. е. отказ от того, чтобы мыслить их изолированно как монады, или рассматривать их как раздельные диады есть, по существу, отказ от приложения самой категории числа к Пресвятой Троице.

Василий Великий об этом пишет так: «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 покланялись Богу от Бога, исповедуя различие

ипостасей без разделения природы на множественность, мы остаемся при единоначалии».

В таком случае, когда мы говорим о троичности в Боге, речь не идет о материальном числе, которое служит для счета и неприложимо к области бытия божественного, поэтому в троичном богословии число из количественной характеристики преображается в качественную. Троичность в Боге не является в общепринятом смысле количеством, оно лишь указывает на неизреченный божественный порядок. По словам преподобного Максима Исповедника, Бог есть равно монада и триада.

§ 1. Почему Бог троичен в Лицах?

Почему же Троица все-таки есть именно троица, а не двоица и не четверица? Очевидно, что исчерпывающего ответа на этот вопрос быть не может. Бог — Троица прежде всего именно потому, что Он желает быть именно таким, а не потому что кто-то Его к этому принуждает.

Святитель Григорий Богослов пытается следующим образом выразить это таинство Троичности: «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»[33].

Святые Отцы не пытались оправдать Троичность перед лицом человеческого разума. Конечно, тайна троичной жизни есть тайна, которая бесконечно превосходит человеческий разум и его познавательные способности. Они просто указывали на недостаточность любого числа, кроме числа три.

Согласно рассуждениям Отцов, единица есть число скудное, двоица — число разделяющее, а три — число, которое превосходит разделение. Таким образом, в Троицу оказываются вписаны одновременно и единство и множество.

У В. Н. Лосского эта же самая мысль развивается следующим образом: «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 противопос-

тавление и ограничение; „два“ разделило бы божественную природу и внесло бы в бесконечность корень неопределенности. Это была бы первая поляризация творения, которая оказалась 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»[34].

Таким образом, можно сказать, что «три» является как бы необходимым и достаточным условием для раскрытия этого личностного бытия, хотя, конечно, слова «необходимый» и «достаточный» к божественному бытию неприложимы.

Глава 9. Как правильно мыслить отношения Божественных лиц, образ предвечного рождения и предвечного исхождения

Отношения Божественных Лиц, которые раскрываются нам в Священном Писании, только обозначают, но ни в коей мере не обосновывают ипостасного различия. Нельзя сказать, что Бог есть Отец, Сын и Святый Дух, т. е. три самостоятельных 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 его тоже невозможно, потому что нет никакого начала и никакой причины, которая Троице предшествовала бы.

Поскольку, как уже было сказано, отношения божественных Лиц являются тройственными для каждой Ипостаси, их нельзя мыслить как отношения противопоставленности. Последнее утверждает западное 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 Святый Дух, и не более того. Таким образом, для Восточного богословия характерен апофатизм в подходе к тайне отношения Божественных Лиц.

Если мы попытаемся эти отношения определить каким-то положительным образом, а не апофатическим, то мы тем самым неизбежно подчиним Божественную реальность каким-то категориям аристотелевой логики: связи, отношения и т. д.

Совершенно недопустимо мыслить отношения Божественных Лиц по аналогии с причинно-следственными отношениями, кото-

рые можно наблюдать в мире тварном. Если мы и говорим об Отце как об ипостасной причине Отца, Сына и Духа, то тем самым мы лишь свидетельствуем о бедности и недостаточности нашего языка.

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.

Теперь непосредственно о **рождении** и **исхождении**. Святитель Григорий Богослов отклоняет всякие попытки определить образ бытия лиц Святой Троицы.

Ты спрашиваешь, — пишет он, — что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца. Тогда, в свою очередь, я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождение Сына и исхождение Святого Духа, и мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии.

Сами по себе эти слова: «рождение» и «исхождение» невозможно мыслить ни как однократный акт, ни как некоторый протяженный во времени процесс, поскольку Божество существует вне времени.

Сами термины «рождение» и «исхождение», которые открывает нам Священное Писание, являются лишь указанием на таинственное общение Божественных Лиц, есть лишь несовершенные образы этого неизреченного общения. Как говорит святой Иоанн Дамаскин: «...образ рождения и образ исхождения для нас непостижим»[35].

Глава 10. Учение о монархии Отца

Этот вопрос как бы подразделяется на два подвопроса: 1) не уничижаем ли мы вторую и третью Ипостась, 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.

Прежде всего, нужно сказать, что единоначалие Отца ни в коей степени не умаляет Божественного достоинства Сына и Духа.

Понятно, что и 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.

Святой Иоанн Дамаскин об этом говорит так: «Все, что имеет Отец, имеет и Сын, и Дух, кроме нерожденности, которая означает не различие по сущности или в достоинстве, а образ бытия»[36].

Владимир Лосский пытается объяснить эту же истину несколько иначе. Он пишет, что 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 равночестности, и поэтому является также причиной их равенства.

Святитель Григорий Богослов, в 40-ом Слове на Крещение так и говорит, что нет славы началу (т. е. Отцу) 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. Суть ее состоит в том, каким образом одновременно мыслить в Боге и троичность и единство, причем таким образом, 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, святитель Григорий Палама в своем исповедании говорит: «Отец — единственная причина и корень, и источник, в Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества»[37].

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, т. е. Бог 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 Владимира Лосского: «Отец тем самым является пределом соотношений, от которых Ипостаси получают свое различение: давая Лицам их происхождение, Отец устанавливает их соотношение с единым началом Божества как рождение и исхождение»[38].

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 нужно иметь в виду, что, 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.

Святой 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, т. е. равновесия между троичностью и единичностью. Наиболее яркий пример тому — латинское учение о филиокве, т. е. о двойном исхождении Святого Духа от Отца и Сына как единой причины.

Глава 11. Римо-католическое учение о Филиокве

Логика этого учения, основы которой были заложены блаженным Августином, состоит в утверждении, что то, что в Боге не противопоставлено, не может быть и различимо. Здесь присутствует тенденция мыслить отношения Божественных Лиц натуралистически, по аналогии с отношениями, которые наблюдаются в тварном мире, в частности, 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 отношений, которые мыслятся внутри самой божественной сущности. Таким образом, согласно латинскому богословию, сущность логически предшествует Лицам.

Все это имеет непосредственное отношение к духовной жизни. Скажем, в католической средневековой мистике, даже не только в средневековой, но и в более близкое к нам время, имеет место мистика безличной Божественной сущности, мистика «пучины божества» и т. д. Это вещи, которые для православного подвижничества в принципе невозможны. В сущности, это означает возвращение из христианства к мистике неоплатонизма.

Именно поэтому отцы Православной Церкви всегда настаивали на единоначалии. В. Н. Лосский следующим образом определяет, что такое единоначалие: «Понятие „единоначалие“... обозначает в Боге единство и различие, исходящее от Единого Личного Начала»[39].

Здесь опять же хорошо видно, что принцип единства Божества совершенно по-разному понимается в восточном православном и западном 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 личные отношения к Лицам Божества, то у католиков чаще всего о вечном блаженстве говорится как о созерцании божественной сущности, т. е. вечное блаженство приобретает у католиков некоторый оттенок интеллектуализма.

Отсюда можно сделать вывод, что монархия не только позволяет нам сохранить в троичном богословии совершенное равновесие между троичностью и единичностью, но и утвердить представление о Боге как абсолютной Личности.

Глава 12. Единосущие лиц Пресвятой Троицы

Пресвятую Троицу мы исповедаем единосущной 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, обладающие 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 «единосущный» не встречается, хотя сама мысль о единосущии Божественных Лиц выражена там достаточно ясно.

Прежде всего, Евангелие от Иоанна, где в основном речь идет об отношениях Отца и Сына. «*Я и Отец — одно*» (Ин 10, 30), «*Я в От-*

це и Отец во Мне» (Ин 14, 10), «*Видевший Меня видел Отца»* (Ин 14, 9).

Апостол Павел (1 Кор 2, 11) представляет Духа Святого в том же положении к Богу, в каком дух человеческий относится к человеку. Кроме того, если обратиться к тем цитатам о различии Божественных лиц и об указании на троичность Лиц, то там можно увидеть указания на единство действия и воли Божественных Лиц.

Сам термин «единосущный» впервые из христианских авторов встречается у Дионисия Александрийского в середине III века. Затем этот термин был скомпрометирован еретиками-модалистами, прежде всего Павлом Самосатским, монархианами, а затем был введен в христианский лексикон на Первом Вселенском Соборе.

Следует отметить, что встречается этот термин и у нехристианских авторов, у греческих философов, прежде всего у Плотина, у которого тоже имеется учение о троице. Согласно его учению троица также состоит из трех единосущных ипостасей, которые называются у него «единое», «ум» и «душа мира». Эта троица у 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, поскольку у Плотина ипостаси, во-первых, не мыслятся как самостоятельные лица, там нет личностного понимания ипостасей, во-вторых, между ипостасями имеет место отношение соподчиненности.

Само учение о единосущии Божественных Лиц было раскрыто в IV столетии в первую очередь благодаря деятельности великих Каппадокийцев — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Идею единосущия они обосновали путем упорядочения троичной терминологии. По существу, троичная терминология, которой мы пользуемся до сих пор, разработана великими Каппадокийцами. Их заслуга прежде всего состоит в том, что они сумели точно определить смысл троичных терминов: «сущность», «ипостась», «лицо». В античной философии не было различия между понятиями «сущность» и «ипостась»; они обозначали одно и то же.

Можно привести массу свидетельств отцов Церкви, к примеру Афанасия Александрийского (IV в.), в самом конце IV века блаженного Иеронима Стридонского, даже в середине V века — блаженного Феодорита о том, что школа светских наук не знает иного значения ипостаси как только сущность.

У неоплатоников, Плотина и Порфирия, уже появилась тенденция к некоторому разграничению 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 разграничили понятие сущности и ипостаси и установили соотношение между ними как между общим и частным (38 письмо Василия Великого).

Именно с этого времени за ипостасью утвердилась в христианском богословии значение конкретного, отдельного самостоятельного бытия. Кроме того, Каппадокийцы отождествили термин «ипостась» с термином «лицо». Сам термин «лицо» был крайне неудовлетворительным для задач троичного богословия, потому что само это слово 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 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 сейчас мы именуем словом «личность». В результате, слово «лицо» получило онтологическую нагруженность, которой ему раньше не хватало, из плана описательного переместилось в план онтологический, а термин «ипостась» наполнился персоналистическим содержанием.

Таким образом, соотношение между этими категориями «сущность» (или «природа», этими терминами Каппадокийцы пользовались как равнозаменяемыми) и «ипостась» — «лицо», сводятся к следующему: ипостась, или лицо, 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 сущность и 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 некое отвлеченное понятие, то и ипостась без своей природы — не более чем абстрактный принцип. Протоиерей Георгий Флоровский говорит, что ипостаси, по учению Каппадокийцев, — это непреложные и вечные образы бытия Единого Бога.

При этом личность, ипостась, или 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.

Надо иметь в виду, что в христианском богословии 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, и 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 содержит (заключает в себе) человеческую природу. Мы говорим, что все люди единосущны между собой в том смысле, что каждая человеческая ипостась, каждая человеческая личность содержит одну и ту же, тождественную природу. Поэтому мы понимаем тождество природы как тождество качественных характеристик природы. Но в то же время каждое лицо есть индивидуум, который отделен от других индивидуумов, каждый имеет свое собственное действие, отличное от действия другого, каждый имеет свои желания, которые не совпадают с желаниями других.

В Боге все совсем по-другому. Там единая божественная природа, которая неделимым образом 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.

Когда мы говорим о единосущии людей, мы тем самым указываем только на тождество качественных характеристик той природы, которой каждый обладает, при этом нумерически все лица являются раздельными. Отсюда, кстати, понятно, почему категорию числа нельзя прилагать к Троице, — потому что считать можно только индивидуумов, а в Троице нет разделения единого существа, поэтому число здесь в этом смысле неприложимо.

Единосущие Лиц Пресвятой Троицы святой Иоанн Дамаскин определяет как тождество воли, действий, силы и движения. В то же время совершенно очевидно, что у людей этого тождества действий и силы мы не наблюдаем. Когда мы говорим о Троице, для нас это

менее очевидно, чем для греков, поскольку русское слово «единосущный» не вполне точно передает все оттенки греческого слова, потому что первая часть греческого слова указывает не просто на единство, но и на общность обладания.

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.

Протоиерей 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.

Глава 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 относится к этому действию особым образом, т. е. каждое действует совместно с двумя другими, но действует 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»[40].

Подобного рода высказывания можно найти у многих Отцов Церкви. Обычно для пояснения этой мысли обращаются отцы к словам апостола Павла (Рим 11, 36). Его лучше рассмотреть в славянском варианте, чем в русском. Там так сказано о Боге: «*Яко из того и тем и в нем всяческая*». Исходя из этого высказывания апостола Павла, получилось следующее святоотеческое выражение: «Из Отца, через Сына, в Духе Святом». В этих божественных действованиях, таким образом, отображается троичность ипостасей и их неизреченный порядок.

Следует иметь в виду, что внутрибожественный образ жизни отличен от образа откровения Святой Троицы в мире. Если в предвечном бытии Троицы, безотносительно от 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 Святый Дух предстает как сила, являющая, усвояющая и завершающая.

Можно это пояснить на конкретных примерах. По отношению к премудрости Отец есть источник премудрости, Сын — сама ипостасная премудрость, явление премудрости, а Дух Святой — та сила, которая усвояет премудрость человеку. Можно сказать, Отец — благоволит, Сын — действует, а Дух Святой — усовершает тварь в добре и красоте.

Пример с божественной любовью. Отец есть источник любви: «*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного*» (Ин 3, 16). Сын есть явление Любви, ее откровение: «*Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Сына Своего*» (1 Ин 4, 9), «*Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым*» (Рим 5, 5).

Подобного рода порядок, который имеет место в Откровении Божества в мире, не умаляет Сына и Духа Святого. Святой Иоанн Дамаскин по этому поводу замечает, что «Отец действует через Сына и Духа не как через служебное орудие, но как через естественную ипостасную силу»[41].

Можно пояснить это таким примером: огонь и свет — их невозможно разделить, с одной стороны, логически (мы говорим, что свет последует огню) но, с другой стороны, 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, в таком порядке Откровения Божества в мире тоже нет никакой необходимости, мы не знаем, почему Бог благоволит открывать Себя миру именно таким образом. Естественно, не потому, что к этому вынуждает Его какая-то внешняя или внутренняя необходимость, Он открывается так потому, что так хочет.

Примечания

[1] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 295.

[2] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. XIII. С. 25.

[3] Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы VI века. С. 136.

[4] Цит. по: *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Цит. изд. С. 83.

[5] Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. Репринт. Т. 1. С. 114.

[6] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. IV. С. 7.

[7] Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. С. 144.

[8] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. XIV.

[9] *Августин, блаж.* О Троице, XV, 5.

[10] *Василий Великий, свят.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения. Т. I. М., 1911. Кн. 1.

[11] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. III. С. 31.

[12] *Григорий Богослов, свят.* Слово 23. Творения. Ч. 2. С. 189.

[13] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. XI.

[14] Там же. С. 20.

[15] *Дмитрий Ростовский, свят.* Розыск о вере. Ч. II, гл. 18.

[16] *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты. Соч., 2-е изд., СПб., 1886, т. 2, гл. 8, с. 130–131.

[17] Цит. по: *Карсавин Л.П.* Святые Отцы и учители Церкви. М., 1994. С. 80.

[18] Подробно о динамизме см.: *Дюшен Л.* История Древней Церкви. Пер. с франц. М., 1912, т. I. С. 312-318; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994, т. IV. С. 308-309; *Карсавин Л. П.* Цит. изд. С. 80-81; *Поснов М. Э.* История христианской Церкви. К., 1991. С. 149-150; *Спасский А., проф.* История догматических движений. М.,1995 (репринт). С. 32-45.

[19] Подробно о модализме см.: *Болотов В. В.* Цит. изд. С. 309-320; *Карсавин Л. П.* Цит. соч. С. 81-83; *Поснов М. Э.* Цит. соч. С. 150-152; *Спасский А.* Цит. соч. С. 44-59, 110-115.

[20] *Болотов В. В.* Цит. соч. С. 10-16.

[21] *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV в. М., 1992. С. 7-12.

[22] О троичном богословии великих Каппадокийцев см.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. С. 89-91, 107-114, 145-152; *Болотов В. В.* Цит. соч. С. 89-91; *Карсавин Л. П.* Цит. соч. С. 109-118; *Поснов М. Э.* Цит. соч. С. 360-363; *Спасский А.* Цит. соч. С. 488-533; *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 74-81, 106-107, 120-123.

[23] Записки на книгу Бытия. I, 2. Цит. по: *Левшенко Б., иер.* Цит. соч. С. 42.

[24] *Василий Великий, свят.* Шестоднев. Бес. 9. Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. соч. Т. 1. С. 166.

[25] Там же. С. 169.

[26] Цит. по: *Помазанский М., протопр.* Православное догматическое богословие. Новосибирск; Рига, 1993. С. 40.

[27] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 138.

[28] Там же.

[29] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 216.

[30] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. VIII. С. 16.

[31] Там же. С. 14.

[32] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 216.

[33] *Григорий Богослов, свят.* Творения. Ч. 2. 1899. С. 180. PG 35, col. 1160 cd.

[34] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 216–217.

[35] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. VIII. С. 14.

[36] Там же.

[37] Об учении святителя Григория Паламы см., например: *Лосский В. Н.* Паламитский синтез // Боговидение. М., 1995. С. 109-122.

[38] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 47.

[39] Там же. С. 218.

[40] Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. С. 147.

[41] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1, гл. VIII. С. 8.

Часть III

О БОГЕ В ОТНОШЕНИИ ЕГО К МИРУ И ЧЕЛОВЕКУ

Раздел I. **Бог как творец и промыслитель мира**

Глава 1. Бог как творец мира

Православное догматическое богословие учит, что Бог является Первопричиной, или Виновником, бытия мира. Это означает, что мир как совокупность всего конечного бытия, существующего в пространстве и во времени, имеет причину своего бытия в Боге и не возник каким-либо образом сам собою, беспричинно или случайно.

В Священном Писании можно найти огромное количество свидетельств того, что мир сотворен Богом:

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1, 1).

«Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах» (Пс 134, 6).

«Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1, 3).

«Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол 1, 16).

Творение мира, как факт, признается в той или иной форме практически всеми религиозными и философскими учениями (за исключением материализма), которые все же по-разному могут понимать сущность творения.

§ 1. Нехристианские концепции происхождения мира

1. Дуализм

Название «дуализм» происходит от латинского слова «dualis», что значит «двойственный». Дуализм неоднороден, существуют различные формы этого учения. Классическим примером дуалистического взгляда на творение является, в первую очередь, дуализм греческой античной философии. Здесь творение мыслится как результат воздействия Божества на извечно существующую наряду с Божеством материю, т. е. признается совечность двух иноприродных начал. Представителями античной философии, у которых наиболее детально разработано дуалистическое учение о творении, являются Платон (428-348 гг. до Р. Х.) и Аристотель (384-322 гг. до Р. Х.).

По Платону, мироздание представляет собою следующее. С одной стороны, существует высший неизменный мир Божественных идей, ниже этого уровня пребывает Демиург. Демиург в буквальном смысле обозначает того, кто изготовляет вещи для народа, ремесленника. Идея творчества в самом этом наименовании отсутствует. Демиург есть создатель низших богов, мировой души, Вселенной и человека. В отличие от христианского Бога Творца, Демиург не является всемогущим. Он не творит все, что хочет, и не творит по своей воле, ему приходится преодолевать сопротивление косной материи. Космос он создает из совечной ему материи. Эта материя бесформенна и наделена вечным, хаотичным движением. Демиург, созерцая первообразы, которые содержатся в Божественных идеях, в соответствии с этими парадигмами возделывает материю. Материя, по Платону, есть не-сущее, τὸ μὴ ὄν, однако не абсолютно несущее, а только по сравнению с истинно существующим, т. е. с миром идей. Материя мыслится у Платона как некая чистая возможность бытия. Вещи, возникающие в результате деятельности Демиурга, возделывающего материю по образцам вечных Божественных идей, представляют собой тени, несовершенные копии этих идей, или эйдосов (εἶδος).

В основе учения Аристотеля лежит различие между бесформенной материей и формами, в которых она существует. Эти формы, по Аристотелю, представляют собою иерархическую структуру, которую венчает высшая, чистая, абсолютная форма. Эту форму, форму форм, Аристотель называл перводвигателем, или богом. Очевидно, что с библейским представлением о Боге «бог» Аристотеля имеет мало общего. Князь Сергей Трубецкой писал, что бог Аристотеля не есть личный Бог, это лишь условие мирового движения, мирового бытия, первопричина Вселенной.

Для дуализма античной греческой философии характерен взгляд на совечные начала как не равные по своему достоинству: одно начало мыслится как высшее, активное, другое — как низшее и пассивное.

В отличие от греческой философии, в восточных учениях, например в персидских и сирийских, для которых также характерны дуалистические представления, начала, лежащие в основе мироздания, мыслятся как паритетные и противоборствующие: доброе и злое. Примером может служить древнеиранская религия — зороастризм, в которой вся мировая история рассматривается как борьба двух враждебных начал — светлого и темного.

Подобные идеи были воспроизведены гностиками на христиан-

ской почве в первые века христианской эры. Некоторые гностические секты переосмыслили и платоновский образ Демиурга. Поскольку материю они считали злым началом, средоточием зла, то Демиурга, как создателя материальных вещей, — источником зла.

Так, известный гностик Маркион, живший в середине II века, на этом основании утверждал различие между злым богом Ветхого Завета, которого он отождествлял с Демиургом, и открывшимся в Новом Завете Сыном Божиим, как высшим Божественным эоном. По этой причине Маркион отрицал Ветхий Завет.

2. Пантеизм

Сущность пантеизма (греч. «πᾶν» — «все» и « Θεὸς» — «Бог») состоит в отождествлении мира и Бога. Пантеизм растворяет либо Бога в природе, либо, наоборот, мир в Боге. Пантеистические учения также имеют различные оттенки.

Наиболее распространенное пантеистическое учение — это учение об эманации (истечении). Наиболее разработано оно в неоплатонизме. Например, у Плотина это учение представлено следующим образом. Основа бытия, по Плотину, — это некое сверхсущее Единое, которое он отождествляет с верховным благом. Единое непостижимо рассудком, невыразимо словом, а постигается экстатически. Только в экстатическом восхищении, выйдя из себя, человек может опытно с ним соприкоснуться. Однако этот опыт постижения Единого остается неизреченным и не может быть выражен посредством слов и понятий.

Единое от переизбытка своей полноты, подобно переливающейся через край чаше, исходит за пределы самого себя и порождает Ум с присущими ему идеями и Мировую Душу. Последняя мыслится как посредник между Умом и чувственным космосом. Душа порождает вещи тварного мира по образцам тех идей, которые содержатся в Уме.

Пантеистическими учениями, в основе которых лежит теория эманации, являются большинство восточных учений: индуизм, брахманизм, даосизм и т. д. Брахманизм учит о том, что в основе мира лежит некое безличное духовное начало, обладающее двумя модусами существования: невоплощенным и воплощенным. Мир, человек являются лишь проявлениями этого духовного начала в его воплощенном состоянии.

Реже встречается учение об имманации. Имманация — это учение, согласно которому мир представляет собой разнообразные проявления во времени и пространстве единой, вечной и абсолют-

ной Божественной субстанции. Примером такого учения может служить философская система Спинозы.

Третий вид пантеистических учений рассматривает мир как саморазвитие некоторого Божественного начала (оно может называться по-разному, например «абсолютная идея»), которое, развиваясь, переходит от низших форм к высшим. Примером может служить немецкая классическая философия (Шеллинг и Гегель). Очевидно, что дуализм, как и пантеизм, невозможно совместить с библейским представлением о Боге, потому что в обоих этих учениях отсутствует идея творения из ничего, и Божество в том и другом случае не мыслится как начало абсолютное.

§ 2. Сущность христианского учения о происхождении мира. Творение «из ничего»

Сущность христианского учения о творении состоит в том, что Бог создал этот мир из ничего. Иначе говоря, произвел все существующее через творение.

Согласно христианскому учению, Бог, поскольку Он есть абсолютная Личность, не нуждался для сотворения мира ни в каком материале и весь мир создал по Своей воле. Святитель Феофил Антиохийский пишет: «Что великого, если Бог создал мир из готовой материи? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что из ничего творит, что хочет»[1].

Христианское учение особенно подчеркивает, что Бог, не нуждаясь в исходном материале, творит мир не только по его формам, но и по веществу. Святитель Василий Великий пишет: «Бог, прежде чем существовало что-либо из видимого ныне, положил в уме и подвигся привести в бытие несущее, а вместе с тем, Он помыслил и о том, каким должен быть мир и произвел материю, соответственную форме мира»[2].

Поэтому Бог есть не только изобретатель образов, но и Зиждитель самого естества существ, мир создан Богом не только по форме, но и по веществу.

Несовместимость дуалистических и пантеистических учений с библейским Откровением обнаруживается прежде всего в том, что, во-первых, они предполагают несовершенство Творца, отказывают Ему в абсолютности, в обладании всей полнотой бытия и совершенства. Во-вторых, вводят в Божественную жизнь понятие необходимости, которая довлеет Самому Богу. В-третьих, эти учения, прежде всего это касается пантеизма, не могут разрешить проблему

зла и человеческой свободы. Наконец, эти учения обесценивают самое значение творческого акта. В. Н. Лосский пишет: «Творить — это не значит отражаться в зеркале, даже если зеркало есть первичная материя; это также не значит раздробляться, чтобы затем все снова в себе собрать; творить — значит вызывать новое; творение, если можно так выразиться, — это риск нового. Когда Бог вызывает не из Самого Себя новый „сюжет“, сюжет свободный — это апогей Его творческого действия; Божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска — в сотворении другой свободы» [3].

Нельзя сказать, что идея творения из ничего в Священном Писании представлена со всей очевидностью. Непосредственно о творении из ничего говорится на страницах Библии только один раз, причем в неканонической книге: *«Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего»* (2 Мак 7, 28).

Выражению «из ничего» в греческом тексте соответствует ἐξ οὐκ ὄντων, в латинском переводе — «ex nihilo», в славянском — «из несущих». В отличие от Платона, который пользовался выражением τὸ μὴ ὄν ο υκ ον, указывает на более радикальное отрицание. Если выражение Платона обозначает не-сущее только по отношению к миру чистых идей, некую чистую возможность бытия, то частица οὐκ указывает на абсолютное ничто, которое человеческий ум даже не может помыслить, поскольку никогда не сталкивается ни с чем подобным. Сама возможность бытия, по мысли блаженного Августина, уже предполагает категорию тварности, сама нуждается в некотором сотворении.

Может возникнуть вопрос: «Если Бог творит мир из абсолютного ничто, то что было вне Бога до сотворения?» Сама постановка такого вопроса некорректна, поскольку понятия «до» и «вне» предполагают акт сотворения. Только с сотворением мира возникают время и пространство как формы существования мира, и категориями времени и пространства определяются понятия «до» и «вне». Поэтому вопрос о том, что было вне Бога до того, как Он сотворил мир, абсурден.

Существуют косвенные указания Священного Писания на сотворение мира из ничего. В Быт 1,1 сказано, что Бог сотворил небо и землю. Здесь употреблен еврейский глагол «бара». В еврейском языке для выражения идеи творения используются два слова: «асан», которое означает «создавать из подручного материала», и слово «бара», которое может иметь два значения: во-первых, значе-

ние сотворения из ничего, создание чего-то совершенно нового, ранее не существовавшего; во-вторых, значение творения из какого-то подручного материала. Но поскольку сказано, что земля была безвидна и пуста, и потом уже из этой неоформленной материи Бог в течение шести дней создавал мир, то следует признать, что в Быт 1, 1 этот глагол употреблен именно в значении творения «из ничего». Кроме того, Священное Писание нигде не говорит о совечности мира и Бога. Само наименование «вечный» в Священном Писании прилагается только к Самому Божеству или к Божественным свойствам, но никогда не прилагается к тому, что принадлежит миру сотворенному. Христианская космология и космогония отличается не только от различных языческих учений о происхождении мира, но и от учений «строго» монотеистических, т. е. ислама и иудаизма, в которых нет учения о Пресвятой Троице. Ни в исламе, ни в иудаизме не уделяется такого большого значения идее творения из ничего. В иудаизме учение о творении из ничего более или менее прочно утвердилось только в XII веке по Р. Х. усилиями известного иудейского богослова Маймонида.

В Талмуде, например, можно встретить самые разные концепции происхождения мира: идея творения из ничего здесь соседствует с космогоническими теориями, близкими к платонистским или неоплатонистским. Что касается ислама, то в некоторых его направлениях учение об эманации и пантеистические идеи являются, по существу, официальными. По крайней мере, учения, которые отрицают творение из ничего, официальной мечетью и синагогой не квалифицируются как недопустимая ересь и достаточно спокойно терпятся.

В отличие от ислама и иудаизма, христианство изначально (об этом можно судить по творениям святых отцов II-III вв.) однозначно высказалось в пользу идеи творения из ничего, любые отступления от этой вероучительной истины всегда считались Церковью ересью. Это обусловлено христианским учением о Боге Троице. Христианская догматика проводит четкое различие между предвечным рождением Сына и предвечным исхождением Святого Духа как действиями Божественной природы и творением мира, как актом Божественной воли.

Святитель Кирилл Александрийский пишет, что творить — принадлежит деятельности или энергии, а рождать — естеству. Естество же и деятельность не одно и то же. Следовательно, не одно и то же рождать и творить.

То же самое утверждает святой Иоанн Дамаскин. По его словам, рождение в Боге безначально и вечно, так как оно является одним

из действий Его существа, иначе бы Рождающий потерпел изменения. Творение же у Бога, как действие хотения, не совечно Богу, ибо приводимое из небытия в бытие не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему.

У «строгих монотеистов» нет различия между предвечным рождением и исхождением как действиями Божественной природы, и творением как актом воли, и эта неспособность различать сферы, естественно, приводит к их слиянию. Поэтому для «строгого монотеизма» всегда существует опасность мыслить творение мира по образу предвечного рождения и исхождения.

Учение о творении из ничего имеет огромное духовно-нравственное значение, поскольку лишь оно может быть богословским и философским обоснованием примата бытия личностного над бытием безличным. Только таким образом возможно утвердить ценность личностного бытия, личности человека.

Если Бог есть абсолютная полнота бытия, если Он все объемлет и все в Себе заключает, то каким образом наряду с Богом может возникнуть нечто от Бога отличное? Не должен ли Бог в таком случае каким-то образом ограничить Себя, чтобы рядом с Собой освободить место для существования чего-то от Себя отличного? В иудейской мистике, в каббале, творение так и мыслится: Бог сжимается в безразмерную точку, чтобы освободить место для мира. Этот вопрос основывается на недопустимо натуралистических представлениях о Божестве и переносит на Божественное бытие представления, сложившиеся в результате наблюдения мира тварного. Здесь имеет место недооценка иноприродности Бога и мира, поскольку природа тварная и нетварная различны самым радикальным образом.

Святой Иоанн Дамаскин учит, что «все сотворенное отстоит от Бога не местом, но природой», т. е. природа Божественная и тварная до такой степени различны, что между ними не может быть «борьбы за обладание жизненным пространством»[4].

Можно привести несовершенную аналогию, заимствованную из мира тварного: твердое вещество и электромагнитные волны, например, могут сосуществовать в одной и той же точке пространства, нисколько друг другу не мешая.

Святой Григорий Нисский говорит, что велико и непроходимо расстояние, отделяющее несозданное естество от всякой созданной сущности. Это бесконечное расстояние между Божественной и тварной природами никогда не исчезает, даже на вершинах обожения твари.

Если мир сотворен из ничего, то какие следствия имеет этот факт для самого мира и для Бога? Поскольку мир сотворен из ничего, для Бога в существовании мира нет никакой необходимости. Возникновение мира ничего к бытию Бога не добавляет и ничего от Божественного бытия не отнимает.

Поскольку тварь имеет начало, то уже в силу своего происхождения она обречена на то, чтобы быть изменяемой, т. е. подверженной переходу из одного состояния в другое. У В. Н. Лосского об этом имеются следующие мысли: «Тварь не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не побуждала Бога творить»[5].

Тварное бытие обосновывается не самим собой, не Божественной сущностью, а одной лишь Божественной волей. Это отсутствие собственного обоснования есть небытие. Так, незыблемое, непреходящее для твари — это ее отношение к Богу; по отношению же к самой себе она сводится к nihil, т. е. к ничто. Иными словами, тварный мир существует только благодаря своей причастности к Божественным энергиям. Бог поддерживает мир в бытии, и автономно от Бога мир существовать не может.

Если представить невозможное, что поток Божественных энергий каким-то образом прекратится, то мир мгновенно обратится в ничто. Святитель Филарет Московский говорит: «Творческое слово есть, как адамантовый мост, на котором поставлены и стоят твари над бездной Божией бесконечности, под бездной собственного ничтожества»[6].

Существует мнение, что христианское учение о творении мира из ничего, утверждая абсолютную зависимость твари от ее Творца, унизит тварное бытие, а отсюдая в христианском сознании рождаетс пренебрежительное отношение к миру, за которым христиане не признают никакой ценности.

В действительности, это не так. Именно христианское учение о творении мира из ничего способно дать обоснование тварного бытия. Согласно христианскому учению, тварь, поскольку она сотворена, имеет начало, но тварь при этом не имеет конца. В. Н. Лосский пишет: «Сотворение мира не есть необходимость. Бог мог бы и не творить его, но необязательное для самого троичного бытия, оно обязывает творение существовать и существовать навсегда»[7].

Действительно, в Боге нет ничего изменяющегося, и Его определения не подлежат никакой перемене. Об этом говорит Священное Писание:

«Господь царствует; Он облечен величием, облечен Господь могуществом и препоясан: потому вселенная тверда, не подвигается» (Пс 92, 1);

«Но слово Господне пребывает вовек» (1 Пет 1, 25).

Разрушение мира, которое совершится в конце времен, не будет возвращением этого мира к небытию. Книга Откровения (21 гл.) говорит, что на смену ныне существующему миру явится новое небо и новая земля, т. е. произойдет трансформация, и творение перейдет на новый уровень своего существования, но ни в коем случае не аннигилирует.

§ 3. Основные возражения против учения о творении мира из ничего

Любое из таких возражений можно рассматривать как вариацию на тему одного из трех основных возражений.

Во-первых, это древняя латинская поговорка, которая гласит что *ex nihilo nihil fit*, «из ничего ничего не бывает». В действительности, эта древняя философская аксиома означает, что ничто не возникает без причины. Христианское учение вовсе не утверждает, что возникновение мира беспричинно. Мир имеет причину, причем причину абсолютную, в Лице Самого Бога.

Во-вторых, это аргумент от несовершенства мира. Если Бог сотворил мир по Своей воле, из ничего, никакая сила не ограничивала Его творческого действия, то откуда же тогда в мире возникает зло? На это христианская теодицея (учение об оправдании Бога) отвечает, что Бог не есть творец зла.

Зло, имеющее место в мире, обусловлено двумя причинами. Во-первых, мир, как бытие тварное, является конечным и ограниченным, т. е. не обладает полнотой совершенства. Во-вторых, в мире имеют место свободные, разумные существа, а свобода в сочетании с ограниченностью заключает в себе возможность злоупотребления. Злоупотребление свободой со стороны разумных существ является причиной существования зла в мире.

Третье возражение характерно для позитивистов. Позитивизм настаивает на возможности повторения опыта, и признает истинным только то, что можно экспериментально проверить и воспроизвести. Очевидно, что требование проверки опытом может распространяться только на явления естественного порядка, т. е. на явления, обусловленные естественной закономерностью. Творения же мира есть, говоря традиционным христианским языком, чудо, никакой необходимостью, никакой естественной закономерностью

не обусловленное, а требование чудес в богоборческой установке абсурдно.

§ 4. Вечность Божественного замысла о мире

Мир возник не случайно, а в соответствии с Божественным замыслом. И логика заставляет признать, что этот замысел является вечным, поскольку мысль о сотворении мира не могла в Боге возникнуть внезапно. Священное Писание подтверждает такой вывод:

«Ведомы Богу от вечности все дела Его» (Деян 15, 18).

«Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр 11, 3).

Т. е. творение — это переход от вечных Божественных предначертаний к действительному бытию мира.

Святой Иоанн Дамаскин в «Защитительных словах против порицающих святые иконы» называет этот вечный замысел о мире предвечным и всегда неизменным Божиим советом. В другом своем сочинении он пишет, что Бог созерцал все вещи прежде бытия их от вечности, представляя их в уме Своем и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с хотением, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план.

§ 5. Творческие Божественные идеи, их отношение к Богу и к миру

В каком отношении Божественные идеи находятся к Богу и к миру? Куда следует Божественные идеи «поместить»?

Если поместить эти идеи в Божественную сущность, то в таком случае творение окажется откровением Божественной сущности вовне. Человеку, имеющему некоторый уровень философской культуры, невозможно здесь не почувствовать некоторый пантеистический привкус. Фактически это воспроизведение платонистской идеи чувственного мира как несовершенного отображения мира вечных идей.

В. Н. Лосский справедливо указывает, что «такое учение означает лишение тварного мира его оригинальности и самоценности, принижение творения, а значит и Бога, как его Творца»[8]. В таком случае мир предстает как дурная, несовершенная копия с той идеальной реальности, что заключена в Божественной сущности, в то время как Библия подчеркивает совершенную и великолепную новизну творения.

Этот вопрос является тупиковым для латинского богословия, которое не различает в Боге сущность и энергию, и поэтому творение

мира мыслит как некое удвоение. Идеальный мир от века существовал в Божественной сущности, потом этот идеальный мир был воспроизведен вне Бога. Один и тот же мир существует как бы двумя образами. Один образ идеальный — в Божественной сущности, а другой — тот, в котором мы существуем. Согласно восточной патристике, Божественные идеи находятся вне тварного мира, это очевидно. Мир творится согласно с этими идеями, но сами они никогда не становятся тварными существами, дистанция между ними и тварными сущностями не исчезает. Как же таким образом мыслить отношения между Богом, тварным миром и идеями?

Для Восточных отцов, идеи — это не более чем совершенные прообразы тварных вещей, и творение нельзя мыслить как снятие копий, как некое размножение фотографий по негативу. Божественные идеи — не прообразы в обычном смысле, скорее это орудия, посредством которых Бог творит мир, извечные причины тварных существ, устанавливающие для каждой вещи норму ее существования, ее путь к совершенству, т. е. к обожению, ее образ приобщения Божественным энергиям.

Отношение Божественных идей к миру и сотворение мира посредством идей правильнее мыслить не как отношение копий к совершенному образцу, а как соотношение между творческой идеей, существующей в сознании человека-художника, и тем художественным произведением, которое он создает в соответствии с этой идеей. Очевидно, что сама творческая идея и произведение как ее воплощение — вещи далеко не тождественные. Когда художник в соответствии с творческой идеей создает произведение, он тем самым вызывает из небытия к бытию нечто совершенно новое, что раньше не существовало, причем не существовало даже в его уме и сознании. Эта аналогия также несовершенна, потому что тайну сотворения мира постичь невозможно, но она помогает отчасти понять, каким образом соотносятся Божественные энергии и тварные вещи.

§ 6. Творение и время

Как соотносятся между собою творение и время, как одна из форм существования тварного бытия? Этот вопрос — скорее вопрос правильной формулировки. Если сказать, что Бог творит в вечности, то нужно будет признать, что творение совечно Творцу. Это мнение высказывалось Оригеном и было Церковью отвергнуто.

Учение Оригена не находит подтверждения в Священном Писании, где говорится, что творение не совечно Богу:

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

«*И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира»* (Ин 17, 5).

Если сказать, что Бог творит во времени, то возникает ряд недоразумений. В таком случае необходимо признать: что 1) Сам Бог существует во времени и, следовательно, не вечен; 2) время совечно Богу, что абсурдно; 3) имело место два творения, сначала было сотворено время, а потом во времени Бог сотворил весь мир, что также нелепо.

Бог сотворил мир «*в начале»* (Быт 1, 1). Святитель Василий Великий таким образом определяет, что такое начало, говоря, что как начало пути — еще не путь, как начало дома — еще не дом, так и начало времени — еще не время, ни даже малейшая часть времени.

Блаженный Августин определяет время как равную, преемственную и последовательную перемену, которой с безусловной необходимостью подвергается каждый человек и весь мир.

Следовательно, если нет твари, нет изменчивого тварного бытия, то нет изменений, нет и времени. Время предполагает некоторую длительность, процесс, в котором можно выделить составляющие: прошлое, настоящее и будущее. Но начало, т. е. первое мгновение, в которое создан мир, неделимо, оно находится вне длительности и, следовательно, вне времени. По выражению В. Н. Лосского, начало есть грань, где вечная Божественная воля соприкасается с тварным миром.

Возникнув, тварный мир как созданный из ничего, начинает изменяться, и это изменение порождает время. Преподобный Максим Исповедник говорит, что время исчисляется от создания неба и земли.

Поэтому правильно говорить, что Бог сотворил мир не в вечности и не во времени, а вместе со временем. Время имеет свое начало, но время будет иметь и конец. В Откр 10, 6 говорится, что мир придет в такое состояние, когда «*времени уже не будет»*, когда тварь приобщится вечности. Однако эту тварную вечность, имеющую начало, не следует отождествлять с вечностью Божественной, потому что тварная вечность, в которой будет существовать мир, является соразмерной времени. По словам автора *Corpus Areopagiticum,* тварная вечность есть неподвижное время или вечно длящееся мгновение.

Между тварной вечностью и временем можно установить некоторое соответствие, в то время как вечность Божественная со временем несоизмерима.

§ 7. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле творения

Вопрос об участии Лиц Пресвятой Троицы в деле творения есть частный случай учения об образе откровения Пресвятой Троицы в мире. Священное Писание говорит, что в творении мира участвует вся Пресвятая Троица. Причем, в Священном Писании имеются и указания на Бога Троицу как Творца мира, и указания на участие в творении мира, каждого из Лиц Пресвятой Троицы.

Свидетельства Священного Писания об участии всех Лиц Пресвятой Троицы в деле творения:

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1, 1). Глагол «бара» — в единственном числе, слово «Бог» (по-еврейски «Елогим») стоит во множественном числе, что указывает на множественность Лиц, участвующих в творении.

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1, 26).

«Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс 32, 6).

Под «словом» святые Отцы понимают Слово Божие, а под «духом уст» — Духа Святого.

Указание на Бога Отца как Творца мира: «*Но у нас один Бог Отец, из которого все»* (1 Кор 8, 6). Молитва христиан Иерусалимской общины по поводу освобождения из темницы апостола Петра: «*Владыка Боже, сотворивший небо и землю, и море, и все, что в них!»* (Деян 4, 24). Из дальнейшего контекста можно видеть, что эта молитва обращена к Первой Ипостаси Пресвятой Троицы, к Отцу.

О Сыне Божией как о Творце мира: «*Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»* (Ин 1, 3). Эти слова святого Иоанна Богослова относятся к Божественному Логосу, Слову. Слово у Иоанна является наименованием Второй Ипостаси Пресвятой Троицы.

«Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол 1, 16). Слова эти сказаны о Сыне Божием.

О Святом Духе: «*Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою»* (Быт 1, 2). Слово «носился» является очень несовершенным переводом еврейского глагола, указывающего на творческое, порождающее жизнь действие, а не на механическое перемещение в пространстве.

«Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов 33, 4).

«Пошлешь Дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс 103, 30).

Дух Святой, по учению святых Отцов, является совершителем творения, Тем, Кто усовершает творение. Духа Святого называют также Творцом новой твари. Например, Господь говорит в беседе с Никодимом: *«Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»* (Ин 3, 5).

В Ин 20, 22-23 с действием Святого Духа связывается очищение от грехов.

Таким образом, все три Божественные Ипостаси одинаково являются Творцами, хотя и участвуют в деле творения различным образом. В чем состоит это различие? Святитель Василий Великий пишет, что в творении следует представлять первоначальную причину — Отца, и причину зиждительную — Сына, и причину совершительную — Духа.

Он же говорит, что сотворенные вещи имеют бытие по воле Отца, приводятся в бытие действием Сына, и совершаются в бытии присутствием Духа.

Святитель Григорий Богослов[9], говоря о Боге Троице как о Творце мира, называет Отца — Виновником, или Первопричиной; Сына — Зиждителем, Духа Святого — Совершителем. О том, что все три Лица Пресвятой Троицы участвуют в творении мира, христианское богословие учило всегда.

Священномученик Ириней Лионский уже во II веке писал, что Бог ни в чем не имел нужды для создания того, чему быть Он предопределил у Себя, как будто бы Он не имел Своих рук. С Ним всегда присутствует Сын и Дух, через которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил.

Аналогичные рассуждения можно встретить и у святителя Василия Великого. Он акцентирует внимание на том, что недопустимо мыслить Сына и Святого Духа как некоторые служебные орудия, смотреть на Них как на подчиненных Отцу деятелей. Неприемлема мысль, что действие каждого Лица Пресвятой Троицы в отдельности является несовершенным. Каждое из Лиц обладает полной и совершенной силой для действования.

«Распределение» деятельности Лиц в творении объясняется исключительно волей Триединого Бога, который именно так, а не иначе, восхотел создать мир. Никакая необходимость не заставляла Бога творить мир таким образом — от Отца через Сына в Духе Святом.

Святитель Василий Великий говорит, что если Отец созидает через Сына, то этим ни зиждительная сила в Отце не представляется несовершенной, ни действие Сына не признается бессильным. И у

Сына не недостаточно созидания, если не совершено Духом. Отец хочет творить через Сына и Сын хочет совершать через Духа.

§ 8. Побуждение и цель творения

1. Почему Бог сотворил мир?

Прежде чем говорить о побуждении и о цели творения, необходимо установить разницу между словами «побуждение» и «причина». Обычно, говоря о Боге как о причине творения мира, святые Отцы указывают на Божественную благость как на одно из свойств Божьих, и даже на некоторый преизбыток этой благости.

Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Благий и преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благости восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благости»[10].

В действительности, слово «причина» употреблено здесь в смысле, отличном от того, который имеет этот термин в философии и естественных науках. На самом деле, это высказывание святого Иоанна Дамаскина не дает ответа на вопрос о причине сотворения мира Богом. Ведь Бог не нуждался в каком-либо объекте, на который Ему требовалось бы излить Свою любовь. Тварного мира могло и не быть. Бог мог бы его и не творить, однако внутренняя жизнь Пресвятой Троицы не стала бы беднее.

Ничто не побуждало Бога творить мир, и мы не можем указать истинную причину творения мира. В. Н. Лосский пишет: «Творение — свободный акт... Для Божественного существа оно не обусловлено никакой внутренней необходимостью. Даже те нравственные мотивы, которыми иногда пытаются обосновать творение, лишены смысла и безвкусны. Бог Троица есть полнота любви. Чтобы изливать Свою любовь, Он не нуждается в „другом“, потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть»[11]. Последние слова этой цитаты — единственный ответ на вопрос: «Почему Бог сотворил мир?» Верно, что Бог является Творцом мира по Своей благости и по Своей любви, и само творение мира является проявлением Божественной благости. Однако благость и любовь Божия — не причина, а свободное побуждение, в соответствии с которым Бог творит мир, тогда как причина заключает в себе момент необходимости. Причинность, как один из видов детерминации, предполагает действие необходимости, а категория необходимости неприложима к жизни Божественной.

2. Для чего Бог сотворил мир?

Если на вопрос о причине творения нельзя дать исчерпывающего ответа и можно лишь указать на Божественную благость как побуждение для творения мира, то о цели творения Священное Писание и Священное Предание говорят более конкретно.

Блаженство твари как цель творения мира

В качестве цели творения в Откровении указывается блаженство твари: *«Даешь им — принимают, отверзаешь руку Твою — насыщаются благом»* (Пс 103, 28).

Бог дает твари *«все обильно для наслаждения»* (2 Тим 6, 17).

Слава Божия как цель творения мира

«Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18, 2). Тертуллиан пишет, что «из ничего создал (Бог мир) для прославления Своего величия»[12]. Слова Тертуллиана и сходные с ними по смыслу тексты Священного Писания не стоит понимать буквально, потому что Бог не нуждается в каком-либо восхвалении, вообще *«не требует служения рук человеческих»* (Деян 17, 25). Господь Иисус Христос в Первосвященнической молитве говорит, что Он имел у Отца славу еще *«прежде бытия мира»* (Ин 17, 5). Сам Бог, Пресвятая Троица, есть Бог славы, и каждая из Ипостасей Троицы в Священном Писании называется Богом славы. Бог Отец назван *«Богом славы»* (Еф 1, 17), Сын Божий — *«сиянием славы»* (Евр 1, 3), а Дух Святой — *«Духом славы»* (1 Пет 4, 14).

У святых Отцов, говоривших, что мир создан ради славы Божией, имеются предостережения против буквального понимания этих слов. Так, блаженный Феодорит Киррский говорит, что Господь Бог не имеет надобности в восхваляющем. В действительности, между двумя ответами существует взаимосвязь. Святитель Филарет Московский пишет следующее: «По бесконечной благости и любви Своей Бог желает иметь благодатных причастников славы Своей. Слава даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в этом, так сказать, круговращении славы Божией, состоит блаженство, жизнь и благобытие твари»[13].

Примерно то же самое сказано в «Православном исповедании»: «Должно веровать, что Бог будучи благ и преблаг, хотя Сам в Себе пресовершен и преславен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати»[14].

§ 9. Совершенство творения

Согласно Божественному Откровению, мир, созданный Богом, является совершенным. «*И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма*» (Быт 1, 31).

Эти слова «хорошо весьма» (славянское «добро зело») являются вечной характеристикой творения. Мир со всеми силами и законами, которые ему присущи, целиком и полностью отвечает тем целям и задачам, ради которых он был создан. Даже после грехопадения мир сохраняет свою ценность в очах Божиих, и эта характеристика остается в силе. Священное Писание говорит, что мир после грехопадения лежит во зле, однако сам мир не является злом, поскольку всякое творение по природе своей благо, даже если по какой-то причине способ существования твари изменился и пришел в противоречие с тем способом, который изначально был задан ей Творцом. Это видно из слов апостола Павла: «*Всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою*» (1 Тим 4, 4).

Очевидно, что речь здесь идет о мире в его падшем состоянии. Говоря о том, что мир, в котором мы существуем, является совершенным и благим, христианство не считает, что этот мир есть лучший из миров, лучше которого, в принципе, быть не может. Подобные взгляды высказывались такими философами, как Лейбниц, Вольф и др.

Наш мир, конечно, не является лучшим из миров, потому что если бы это действительно было так, то в этом мире невозможен был бы никакой нравственный прогресс, нравственное совершенствование, к которому призван человек («*Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный*» (Мф 5, 48)), было бы невозможно. Кроме того, сам искупительный подвиг Спасителя, который имеет своей целью совершенствование человека, а через него и всего мира, был бы лишен смысла.

Апостол Петр говорит, что христиане ожидают «*нового неба и новой земли, на которых обитает правда*» (2 Пет 3, 13). Иными словами, по обетованию Божию на смену настоящему состоянию мира придет новое состояние, более совершенное.

Глава 2. Бог как промыслитель мира

§ 1. Понятие о Промысле Божием

Само слово «Промысл» встречается в Священном Писании. По-гречески «Промысл» — προνοία, соответствующее ему латинское слово — providencia. В славянском тексте Промысл называется «*Божественным смотрением*» (Прем 14, 3). Святые Отцы называли Божественный Промысл словом «попечение».

Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Промысл есть Божие попечение о существах»[15].

Определение Промысла Божия: «Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благости Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы твари, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям»[16].

§ 2. Действительность Промысла Божия

Христианское учение о Промысле Божием, как и другие разделы православной догматики, основывается на Божественном Откровении. «*И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал*» (Быт 2, 2).

Эти слова, конечно, не нужно понимать в деистском смысле, что Бог после окончания творения не принимает в жизни мира никакого участия. Бог почил от дел творения, но не от Своей промыслительной деятельности. Господь Иисус Христос после исцеления расслабленного при Силоамской купальне в ответ на вопрос иудеев: «*Какой властью Ты это делаешь?*» — отвечает: «*Отец Мой доныне делает, и Я делаю*» (Ин 5, 17). В Евр 1, 3 говорится, что Сын Божий содержит все «*словом силы Своей*». Та же самая мысль содержится в Кол 1, 17, где сказано, что «*все Им стоит*». Апостол Павел в своей речи в Афинском ареопаге говорит, что Бог дает «*всему жизнь и дыхание и все... мы им живем и движемся и существуем*» (Деян 17, 25, 28). Христианское представление о тварном мире основывается на убеждении о том, что мир имеет основание и цель своего бытия в Боге. Бог, невидимо присутствуя в мире в Своих энергиях, удерживает мир в бытии и сохраняет его порядок, не сливаясь, однако, при этом с миром, как учат пантеисты, но пребывая «*над всеми*» (Еф 4, 6).

Для христианского миропонимания представление о Промысле, о промыслительной деятельности Бога совершенно естественно, оно

вытекает из самих христианских представлений о Боге и Его отношении к человеку. Первое, что убеждает нас в существовании Божественного Промысла, есть молитва. Молитва как живое общение человека с Богом невозможна и бессмысленна без уверенности в попечительных действиях Бога в мире. Второе — это представление о Боге как абсолютной Личности. Личный Бог Откровений тем и отличается от безличных абсолютов философских систем и восточных религий, что Он не только все знает, но еще любит и выражает Свое отношение к тому, что находится вне Его. Личность не может быть безучастна к соприкасающемуся с Ней миру. Бог не может быть безучастным к жизни творения, к миру, который Он Сам сотворил. У святого Иоанна Дамаскина сказано: «Один только Бог в природе благ и мудр, и как благой Он промышляет, ибо кто не промышляет, тот не благ. Ибо и люди, и неразумные животные по природе пекутся о своих детях, и кто не печется, тот порицается, а как мудрый, Он заботится о сущем наилучшим образом»[17].

Учение о Промысле есть естественное следствие учения о благости и премудрости Божией.

Третий момент, который убеждает нас в существовании Промысла, — это ограниченность мира. Тварное бытие как несамобытное не является бытием необходимым, поэтому оно не могло бы существовать без произведшей его причины. Оно существует только потому, что сохраняется в бытии той же силой, которая дала ему бытие. Кроме того, в существовании Божественного Промысла убеждает само устройство мира, его сложность, целесообразность, красота, гармония, которые очевидны даже в падшем состоянии. Это также говорит о благом и разумном начале, лежащем в основе мира.

§ 3. Основные возражения против действительности Промысла

В сущности, эти возражения аналогичны возражениям против идеи творения мира Богом из ничего. Во-первых, это наличие в мире физического и нравственного зла. Но нравственное зло является следствием злоупотребления разумными существами своей свободой. Что же касается зла физического, то оно не является злом в строгом смысле слова. Наводнения, различные катастрофы, землетрясения и т. п. — суть явления, которые субъективно человеком воспринимаются как зло, но суть зло не сами по себе, а лишь по отношению к человеку.

Несмотря на то что в мире существует нравственное и физическое зло, тем не менее, очевидно, что мир устроен таким образом,

что нормой его существования является добро, а зло на всем протяжении истории человечества всегда воспринималось во всех культурах и у всех народов как отклонение от нормы, некая аномалия. Например, всегда считалось естественным состоянием человека здоровье, а болезнь воспринималась как отклонение от нормы, а не наоборот.

Во-вторых, это наличие в мире постоянных и неизменных законов. Поскольку в мире имеются строгие законы, то Промысл в мире представляется неуместным вмешательством в раз и навсегда установленный порядок. Такое воззрение характерно для деистских учений, в которых Бог присутствует только как причина мира, некий Геометр, Архитектор Вселенной, Который проектирует, создает этот мир, сообщает ему движение и после этого полностью устраняется от вмешательства в его жизнь. Дальше мир живет и развивается по присущим ему законам.

Что можно на это возразить? Законообразность этого мира сама по себе несамобытна. Кроме того, сами по себе законы не объясняют протекающие в мире процессы и ничего не приводят в движение. Поэтому мнение о том, что присущие миру законы объясняют его развитие, равносильно утверждению: если поезд едет по рельсам, следовательно, рельсы являются причиной его движения. Из того, что все в мире протекает согласно законам, вовсе не следует, что законы являются причиной движения мира и направляют его развитие.

Промысл не нарушает физические законы. Для Бога премудрого и преблагого было бы странно нарушать то, что Он Сам создал. Божественный Промысл не нарушает законы, а препобеждает их. Как и говорится в Великом покаянном каноне преподобного Андрея Критского: «*идеже хощет Бог, побеждается естества чин*». Также и человек способен побеждать низшие силы с использованием высших сил. Например, психический мир, имеющий свои законы, может в значительной степени влиять на процессы, протекающие в мире физическом. А человек, который обладает к тому же еще разумом и свободной волей, может в значительной степени изменять характер естественно протекающих в мире процессов. Так же Промысл представляет собой препобеждение естественных законов Божественной силой.

Третье возражение сводится к следующему: если Бог всемогущ и всеведущ, то Он не может Себя поправлять, в Его расчетах и планах не может быть ошибки. Но христианское богословие не понимает Промысл как исправление Богом Своих собственных ошибок.

Бог не поправляет Себя. Через Свое промыслительное действие Бог, во-первых, сохраняет бытие твари, а во-вторых, исправляет уклонения свободных разумных существ от установленного Им порядка. Поскольку по воле Бога в мире есть свободные существа, и эти существа могут злоупотребить своей свободной волей, необходимо действие Промысла, направленное на устранение этих ошибок.

§ 4. Ложные учения о Промысле

В язычестве, например у древних греков и римлян, было распространено представление о судьбе (греч. ἀνάγκη, лат. fatum), бессознательной силе, которой подчинены все живущие и которая полностью предопределяет судьбу человека.

Другое ложное представление, также характерное для язычества, состоит в том, что Промысл распространяется только на великие, достойные предметы. Таких предметов очень мало, большая же часть мироздания находится вне попечительного действия высшего Начала.

На христианской почве были следующие извращения учения о Промысле.

Во-первых, дуалистический гностицизм, где единому благому Богу противопоставляется некоторое паритетное Ему злое начало. В рамках такого учения не остается места для учения о Промысле вообще. Развитие мира здесь определяется не промыслительной деятельностью Бога, а борьбой двух враждебных начал.

Во-вторых, в христианстве возникали заблуждения, связанные с отрицанием частных сторон Промысла. Например, учение о несовместимости Божественного Промысла со свободной волей человека и, как следствие, учение о полном предопределении человека или ко спасению или к погибели, что имело место в некоторых протестантских общинах, в частности у реформатов (кальвинистов).

На нехристианской почве такое воззрение характерно для ислама. Традиционный ислам в своем учении о мире и человеке придерживается фаталистических представлений.

Полное отрицание Божественного Промысла характерно для деизма, пантеизма и материализма. Деизм учит, что мир столь совершенен, что вообще не нуждается в Промысле, т. к. в замыслах Творца не может быть недосмотра. Это мнение основано на недооценке свободы духовно-разумных существ. В пантеизме вообще нет места для учения о Промысле, поскольку мир здесь воспринимается как саморазвитие Бога.

§ 5. Действия Промысла Божия

В Промысле Божием мы различаем два действия: мирохранение, поддержание всего существующего в бытии, и мироправление, направление всех событий, имеющих место в мире, к предназначенным Творцом целям. Следует иметь в виду, что такое различение двух действий имеет методологический характер. В действительности, действие Божие едино: единым действием Бог и сохраняет мир, и управляет им, но нами, в силу нашей ограниченности, это единое Божественное действие воспринимается как два различных действия.

1. Мирохранение

В Священном Писании Нового Завета о мирохранении говорится в Евр 1, 3 и Кол 1, 17. Здесь речь идет о Сыне Божием как о зиждительной силе мироздания. Примеры из Ветхого Завета:

«По определениям Твоим все стоит доныне, ибо все служит Тебе» (Пс 118, 91);

«В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов 12, 10).

Святые Отцы также говорят о мирохранении как действии Божественного Промысла. Святитель Василий Великий говорит, что всякое сотворенное существо и видимое, и представляемое умом для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении.

Ту же мысль высказывает святитель Кирилл Александрийский: «Бог неизъяснимым образом простирает на все Свою силу, иначе все, что произошло из не-сущего, не могло бы держаться и сохранить свое бытие, тотчас бы все вернулось к своему состоянию, к ничтожеству»[18].

2. Мироправление

Приведя мир в бытие, Бог назначил каждому существу свои цели.

«Через Него все успешно достигает своего назначения, и все держится словом Его» (Сир 43, 28).

Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Промысл есть воля Божия, по которой все целесообразным образом управляется»[19].

О Промысле Божием как единстве мирохранения и мироправления святитель Афанасий Александрийский говорит, что как какой-нибудь виртуоз, настраивая лиру и искусно совмещая звуки высокие, средние и низкие, производит одну стройную песнь, так и Бог, содержа Своей мудростью Вселенную, точно лиру, и соединяя воздушное с земным и небесное с воздушным, и всем управляя Своею волею и мановением чудно и прекрасно соблюдает единый мир и единый порядок.

§ 6. Предметы Божественного Промысла и виды Промысла

Для античности было характерно представление, что только очень немногое в этом мире является достойным Божественного Промысла. Цицерон в трактате «О природе богов» говорит, что боги заботятся о великом, а мелким и незначительным пренебрегают.

Аристотель ограничивал Промысл Божий только небом, считая, что на земле вообще нет ничего достойного Божественного попечения. Христианское учение утверждает, что и весь мир в совокупности, и все мельчайшие частицы его имеют ценность перед Богом, и поэтому Промысл Божий распространяется на весь мир. В отличие от Аристотеля, христианство не считает, что мысль о том, что Бог промышляет о каждом человеке, есть самообольщение. Наоборот, самое достойное Божественного Промысла — это история человечества и каждого человека в отдельности.

Афинагор Афинский (сер. II века) пишет: «Как на небе, так и на земле ничто не изъято из провидения и управления Божия, и попечение Творца простирается на все, как на невидимое, так и видимое, как на великое, так и на малое, потому что все творения имеют нужду в промышлении Творца, и каждый порознь по своей природе и по своему назначению»[20].

Климент Александрийский говорит, что Христово учение таково: как этот мир происходит от Бога, так и Промысл простирается на каждую часть.

Священное Писание говорит о том, что Промысл Божий распространяется на все, и промыслительное действие Божие пронизывает собою все пространство мира. Например: *«Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? —говорит Господь. Не наполняю ли Я небо и землю?»* (Иер 23, 24).

Предметом Божественного Промысла являются растения и животные: *«Он* (т. е. Бог) *покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву и злак на пользу человеку; дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему»* (Пс 146, 8-9). То же самое говорится в Мф 10, 29: ни одна из птиц не упадет на землю без воли Отца Небесного. Но главный предмет Промысла — это, конечно, человек. Говоря словами апостола Петра, *«Бог печется о нас»* (1 Пет 5, 7).

Бог внимает нашим молитвам: *«Приклони, Господи, ухо Твое и услышь меня»* (Пс 85, 1).

Промысл распространяется на всех людей — не только на праведников, но и на грешников. *«Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправед-*

ных» (Мф 5, 45). Об этом же говорят многие евангельские притчи: о пропавшей овце, о потерянной драхме, о блудном сыне. Каждый человек и его благо являются предметом Божественного попечения. Однако Промысл Божий неодинаков о всех людях. Мы не знаем, по какой причине Промысл Божий более проявляется в жизни одних и менее в жизни других. Тем не менее, можно утверждать, что Бог больше промышляет о людях благочестивых, нежели о грешниках, хотя и последние не изъяты из действия Промысла. Об этом говорит Священное Писание:

«Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин 14, 21);

«Ибо мы для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога Живаго, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим 4, 10).

Различают два вида Промысла: общий Промысл, который объемлет весь мир, как совокупность всех родов существ с действующими в них силами и законами, и частный Промысл, который распространяется на частные предметы, явления и отдельные существа.

§ 7. Образы Божественного промышления о мире

1. Естественный образ промышления

Естественный Промысл есть такой образ промышления о мире, когда бытие и силы тварей поддерживаются в бытии Богом посредством дарованных сил и законов, и судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, от Бога установленному, только под промыслительным надзором Божиим. *«Ты поставил землю, и она стоит»* (Пс 118, 90). В Пс 148, 6 о солнце, звездах и всех родах существ сказано, что Бог *«поставил их на веки и веки; дал устав, который не прейдет»*.

2. Сверхъестественный образ промышления

Сверхъестественный Промысл есть промышление и управление миром посредством чудес. Чудеса — это поразительные действия или события, имеющие истинную причину вне естественных сил и законов природы, в сверхъестественном действии Божием, совершаемые Богом для достижения тех или иных целей. В Священном Писании для обозначения чудес используются два слова: «силы» и «знамения».

Слово «силы» содержит указание на то, что чудо есть проявление силы Божией, что действительная причина этого события лежит

вне естественных законов природы. Слово «знамение» указывает на символическое значение чудесных действий, ибо чудеса совершаются Богом не ради их самих, а преследуют определенные религиозные цели, имеют учительное значение. В Священном Писании слово «силы» встречается в Мф 11, 20-23, когда Господь обличает галилейские города Вифсаиду, Хоразин и Капернаум: *«Если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись»*.

Эти слова обычно понимаются в том смысле, что много физических сил затратил Господь, проповедуя в этих городах. Однако в действительности здесь имеются в виду силы в смысле чудес, совершенных Спасителем в этих городах.

«*Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа*» (Деян 4, 33).

Это значит, что свидетельство апостолов подтверждалось и сопровождалось чудесными действиями.

Слово «знамение» встречается, например, в Мф 12, 39. Фарисеи просят у Христа знамения, и Господь отвечает: *«Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка»*.

В Ин 6, 30 иудеи спрашивают Христа: «*Какое дашь знамение, чтобы мы уверовали?*».

Чудеса, как сверхъестественный образ промышления о мире, могут находиться в единстве с естественными силами природы, например, переход евреев через Чермное море, казни египетские, чудесный улов рыбы и т. д.

§ 8. Участие Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла

Естественное богопознание кроме того, что может убедить в существовании Бога, может также привести к убеждению, что существует Божественное промышление о мире. Однако участие Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла может быть познано исключительно из Божественного Откровения.

О промыслительном действии Бога Отца: «*Отец Мой доныне делает*» (Ин 5, 17). Промышляет Бог и о мире нравственном: «*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную*» (Ин 3, 16); «*И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек*» (Ин 14, 16).

О Сыне говорится прежде всего как о зиждительной силе мироздания в Кол 1, 17 и Евр 1, 3.

Промысл Сына о мире нравственном выражен в совершенном Им Искуплении. Господь есть Глава Церкви (Еф 1, 22 и Еф 2, 20, Кол 2, 19).

Сын Божий внимает молитвам и исполняет просимое: «*И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне*» (Ин 14, 13).

В конце времен Сын предаст Царство Богу и Отцу, и тогда Бог будет *«всяческая во всех»* (1 Кор 15, 24-28).

Дух Святой глаголал через пророков и апостолов, об этом говорится в Никео-Цареградском Символе веры. Дух Святой воздействует на душу человека (Деян гл. 2), Он содеевает наше спасение во Христе и устрояет Церковь Христову. О действиях Духа Святого говорится в Ин 14, 1. Он действует в таинствах, поэтому о Нем часто говорится как о творце новой твари — не в том смысле, что Он создает из ничего нечто новое, а дарует новую жизнь, обновляет творение:

«Если кто не родится свыше, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3, 56).

«Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор 1, 21-22).

§ 9. О возможности познания Промысла Божия человеком

Одним из свойств Божественной природы является святость. И путь, который предлагает Бог каждому разумному творению, — это путь святости. Поэтому, чтобы увидеть Бога в Его Промысле, нужна чистота разума, сердца и тела, а для достижения чистоты необходимо жить по заповедям Спасителя. Но даже несмотря на то, что на вершинах святости многое открывается подвижникам, возможности познания человеком Божественного Промысла остаются весьма и весьма ограниченными.

Замечателен пример из жизни преподобного Антония, египетского подвижника III-IV столетия. Однажды он начал жаловаться Богу, что не может своим умом постичь тайны Промысла Божия: почему, например, одни люди живут долго, а другие умирают в младенчестве, почему праведники нередко терпят лишения и притеснения, в то время как люди нечестивые, наоборот, проводят жизнь в полном довольстве и т. д.? На это ему был дан от Бога ответ: «Антоний, внимай себе и не подвергай исследованию судеб Божиих, потому что это душевредно». Этот совет должно всем держать в па-

мяти, и когда нам приходят на ум аналогичные мысли, полезно вспоминать эти слова Божии, сказанные святому Антонию.

Наше нынешнее падшее состояние таково, что даже самые святые люди могут постичь Промысл Божий лишь отчасти. Апостол Павел говорит, что «*теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно*» (1 Кор 13, 12). Полное познание Промысла Божия станет возможным только в жизни будущего века. Апостол Павел говорит: «*Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*» (1 Кор 13, 10, 12).

Как Бог знает нас сейчас, так же все судьбы Божии будут открыты нам в будущем. Святитель Василий Великий говорит, что судьбы Божии – бездны, которые, будучи заключены в Божественных сокровищах, не для всех удобопостижимы. А верующим дано обетование от Бога: «*...отдам тебе хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства*» (Ис 45, 3). Поэтому, по словам святителя, когда удостоимся видения лицом к лицу, тогда узрим и в сокровищах Божиих бездны.

Глава 3. Основные виды творений Божиих

§ 1. Мир духовный, или ангельский

Каждый православный христианин должен обладать догматически верным учением об ангелах, потому что это та область религиозного знания, где имеет место много ложных, не имеющих ничего общего с церковным учением мнений. Интерес к ангельскому миру в настоящее время достаточно велик, в различных странах имеются специальные общества по изучению ангелов, издается литература, регулярно выходят журналы, в которых печатаются подробности из жизни ангелов. При этом святоотеческие тексты стоят вперемешку с «откровениями» мистиков и теософов прошлого и настоящего.

Догматическое учение об ангелах в Православии носит по большей части отрицательный характер. Достоверно об ангелах мы знаем очень мало, и изучение темы «Ангелы» в курсе Догматического богословия имеет своей целью не столько сообщить положительное знание об ангелах, сколько рассеять ложные мнения относительно этого предмета.

1. Ангелы в Священном Писании

Само слово «ангел» (ἄγγελος) в переводе с греческого буквально означает «вестник» и указывает не на природу как таковую, а на ис-

полняемое служение. В Священном Писании словом «ангел» называются пророки, например пророк Моисей (Чис 20, 16). Пророк Малахия, пророчествуя о Господе Иисусе Христе, называет его Ангелом Завета (Мал 3, 1).

В Священном Писании ангелами в собственном смысле называются бестелесные духи: в Быт 30 говорится о стоящем у врат рая Херувиме с огненным мечом; в Быт 28 — о видении патриархом Иаковом лестницы. Пророк Исаия имел видение серафимов в храме (Ис 6), в псалмах неоднократно говорится об ангелах, например: «*Ибо Ангелам Своим заповедает о тебе*» (Пс 90, 11).

В Новом Завете бытие этих существ также несомненно: Архангел Гавриил возвестил Деве Марии благую весть, во время искушений в пустыне Господь был с ангелами, Воскресение, Вознесение и другие события из жизни Спасителя отмечены присутствием ангельских сил. В истории ранней Церкви также можно видеть действия ангелов. Так, ангел вывел апостола Петра из темницы. Об ангелах, как исполнителях воли Божией, многократно говорится в книге Откровения.

2. Возражения против бытия ангелов

В христианском мире бытие ангелов отрицается только крайними протестантами, остальные христианские конфессии признают их бытие. Отрицать то, что сказано об ангелах в Священном Писании, невозможно, поэтому противникам веры в ангелов приходится интерпретировать библейские тексты. Основных аргументов против веры в ангелов три.

Иногда утверждается, что ангелы представляют собой олицетворение природных стихий. На определенном, достаточно низком уровне религиозного сознания возникает вера в ангелов и их почитание. Однако в это трудно поверить, поскольку в Священном Писании ангелы имеют ярко выраженные личностные особенности, и серьезно утверждать, что древние иудеи под ангелами понимали олицетворение природных стихий, невозможно.

Второе возражение сводится к тому, что в Библии нашли выражение народные представления, согласно которым духовный мир устроен по образцу двора восточного монарха. С этим тоже трудно согласиться, потому что если бы это были народные представления, то они, несомненно, изобиловали бы различными неправдоподобными, фантастическими деталями, как это имеет место в мифологии различных народов.

В Священном Писании об ангелах говорится очень осторожно и, фактически, об ангелах мы знаем лишь постольку, поскольку их де-

ятельность проявляется по отношению к человеку. Нигде в Священном Писании не говорится о мире ангельском в самом себе, ни о каких подробностях из жизни ангелов, не имеющих отношения к человеку, мы не знаем. Такая осторожность в подходе к изображению ангельского мира не дает никакого основания полагать, что здесь нашли место какие-то народные представления, которые всегда отличались бурной фантазией.

Третье возражение состоит в том, что вера в ангелов была заимствована иудеями из персидской религии зороастризма во время вавилонского пленения. В действительности, это не так, ведь пленение было в VI столетии, а Пятикнижие Моисея и большая часть книг пророческих, как это неоспоримо доказано современной наукой, были написаны до вавилонского плена, и вера в ангелов там уже несомненно присутствует. Утверждать, что все тексты, где говорится об ангелах, являются позднейшими интерполяциями, просто несерьезно.

Кроме того, имеются и другие существенные различия между учением об ангелах в Священном Писании и учением об ангелах в зороастризме. Во-первых, для зороастризма в учении об ангелах характерен дуализм: добрые ангелы сотворены добрым богом Ормуздом, злые ангелы происходят от злого бога Аримана. По учению Священного Писания, все ангелы являются по природе добрыми, все они сотворены единым благим Богом, наличие среди них ангелов злых обусловлено падением последних.

Во-вторых, в зороастризме ангелы являются существами двуполыми, которые даже вступают в брачные отношения. В Священном Писании ангелы предстают как бесполые. Наконец, у иудеев не было культа ангелов, не было практики поклонения ангелам, что имело место в зороастризме. Для христиан главным основанием уверенности в реальном существовании ангелов является то, что о бытии ангелов говорил Сам Господь Иисус Христос.

3. Сотворение ангелов Богом

В Священном Писании только один раз прямо говорится о сотворении ангелов: «*Ты, Господи, един. Ты создал небо, небеса небес и все воинство их*» (Неем 9, 6). Под воинством здесь следует понимать ангелов. Косвенно об этом говорится в Кол 1, 16:

«Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано». Престолы, господства, начальства и власти — это названия ангельских чинов.

4. Время сотворения ангелов

Точных указаний относительно времени сотворения ангелов Священное Писание не дает. В святоотеческих текстах можно встретить, по крайней мере, три мнения относительно происхождения ангелов.

Согласно первому, ангелы сотворены прежде вещественного мира. Это мнение наиболее широко распространено и вошло в Катехизисы. Его разделяли священномученик Ириней Лионский, Евсевий Кесарийский, святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Епифаний Кипрский. Святой Иоанн Дамаскин говорит: *«Надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом чувственную, и после того из той и другой сущности — человека»*[21].

Другие Отцы, такие как Феодорит Киррский и Геннадий Массальский, считали, что ангелы сотворены одновременно с сотворением видимого мира. Свою позицию блаженный Феодорит аргументирует тем, что ангелы имеют ограниченную сущность и поэтому имеют нужду в месте, поскольку лишь одно Божество, как неограниченное, не заключается в месте. Но если ангелы ограничены местом, то как им существовать прежде неба и земли? Ибо пока нет содержащего, может ли быть содержимое?

Ангелы, как сотворенные сущности, для своего существования нуждаются в месте, а место предполагает наличие пространства как формы существования тварного бытия. Следовательно, прежде чем сотворен мир с пространством и временем, не могли появиться и ангелы. Некоторые Отцы, в частности блаженный Августин, считали, что ангелы сотворены в первый день вместе со светом, и именно поэтому ангелов называют вторыми светами.

Существует мнение, основанное на прогрессистских представлениях: поскольку мир развивается эволюционным путем, от простого к сложному, а ангел более совершенен, чем человек, следовательно, ангелы должны были появиться после человека. Это неверно, поскольку в Иов 38, 4-7 говорится, что Бог основывал землю при общем ликовании небес, когда все сыны Божии восклицали от радости. Сыны Божии в данном случае ангелы, а основание земли относится к четвертому дню творения. Значит, ангелы к этому времени уже существовали.

Вопрос о времени сотворения ангелов принадлежит к области богословских мнений. Однозначно можно утверждать только то, что ангелы сотворены не позднее 4-го дня, следовательно, не могли быть сотворены вместе с человеком или позже него.

5. Природа ангелов

В Священном Писании ангелы предстают как разумно-свободные существа. Святой Иоанн Дамаскин определяет ангела как природу разумную, одаренную умом и свободной волей.

Природа ангельского мира для нас непостижима, святой Иоанн Дамаскин говорит, что один только Творец знает вид и определение ангельской сущности.

Нам даже неизвестно: единосущны ли ангелы между собой или нет? По этому вопросу существуют разные мнения. Например, В. Н. Лосский в «Догматическом богословии» пишет, что каждый ангел — это отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир, хотя в Священном Писании об этом не сказано ни единого слова. Поэтому мы не знаем, являются ли все ангелы единосущными друг другу, как люди; или ангелы составляют несколько различных родов и внутри рода они единосущны, а между родами — нет; или каждый ангел обладает особой сущностью?

6. Свойства ангельской природы

Духовность и бестелесность

В Евр 1, 6-7 ангелы прямо называются *«духами»*. В Священном Писании они предстают как существа, имеющие духовную природу. В Кол 1, 16 ангелы называются невидимыми, поскольку им не свойственна грубая телесность. Господь по Воскресении говорит: *«Дух плоти и костей не имеет»* (Лк 24, 39). Однако несмотря на то что мы называем ангелов духовными и бестелесными, в Священном Писании они всегда предстают в каких-либо чувственных образах, чаще всего в образах человеческих. По толкованию святых Отцов, чувственные образы, в которых являются ангелы, — это их временное состояние, а не выражение их существа. Блаженный Феодорит говорит, что природа ангелов бестелесна, но они принимают образ в пользу видящих.

То же говорит и святой Иоанн Дамаскин: «Ангелы, являясь по воле Божией достойным людям, являются не такими, каковы они сами по себе, но преобразуясь сообразно тому, как смотрящие могут видеть их»[22].

Говоря о бесплотности ангелов, нужно иметь в виду, что, по учению святых Отцов, бесплотность относительна. Тертуллиан, святитель Василий Великий и многие другие святые Отцы считали, что всему тварному свойственна некоторая вещественность. Святой Иоанн Дамаскин разъясняет, что бестелесным и невещественным называется ангел по сравнению с нами, ибо все в сравнении с Бо-

гом оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество всецело невещественно и бестелесно. Поэтому ангелы также имеют вид и ограниченность, свойственную своей природе. Одно лишь Божественное Существо неописанно, совершенно безвидно, необразно и неограниченно.

В середине прошлого века в Русской Церкви имел место богословский спор между двумя ныне прославленными святителями Игнатием (Брянчаниновым) и Феофаном Затворником о телесности ангельской природы. Святитель Феофан отстаивал точку зрения полной бестелесности ангелов. Святитель Игнатий защищал мнение об относительной телесности ангелов. Этот вопрос в Православии не догматизирован, и никому не запрещено держаться любого из этих мнений. Впрочем, в постановлениях VII Вселенского Собора о церковном искусстве отмечается, что ангелы все же обладают некоторой телесностью, что они не всецело изъяты от телесности и не безусловно невидимы, но обладают тонкими воздухообразными или огненными телами.

При этом отцы Собора ссылались на Евр 1, 7: «*Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь*».

Был поставлен вопрос о возможности изображать ангелов на иконах. Ведь если признать ангелов совершенно бестелесными, то надо отказаться от попыток их изображать. Чтобы обосновать возможность их изображения, отцы Собора указывают на тонкую огненную, воздухообразную или эфирную телесность ангелов.

Отношение ангелов к пространству и времени

Утверждать бытие вне времени и пространства возможно только по отношению к Богу. Что касается ангелов, то они как существа тварные, следовательно, ограниченные, в определенной степени зависят от этих категорий тварного бытия. С одной стороны, из Священного Писания видно, что по отношению к свойствам пространства и времени ангелы обладают несравненно большей свободой, чем люди. В частности, они могут перемещаться с огромной скоростью, при этом они не удерживаются, как говорит святой Иоанн Дамаскин, «ни стенами, ни дверями, ни законами, ни печатями и пребывают в местах, постигаемых только умом»[23]. Место пребывания ангелов в Священном Писании называется различно, например, «*небо небес*» (3 Цар 8, 27) или «*третье небо*» (2 Кор 12, 2). Что это такое, Священное Писание не конкретизирует. По природе ангелы не имеют вида, подобно телам, и поэтому не имеют троякого измерения.

С другой стороны, ангелы невездесущи: духовно присутствуя там,

где им повелено, они не могут одновременно действовать и здесь, и там. Когда они находятся на небе, их нет на земле, когда Богом посылаются на землю, они не остаются на небе, т. е. в определенной степени они все же ограничены в пространстве, поскольку не обладают свойством вездеприсутствия.

Вечность ангельского мира не тождественна вечности Божественной, поскольку ангельский мир, несомненно, имеет начало. Кроме того, ангельский мир в той или иной степени подвержен изменению — так, нам известно, что часть ангелов пала. У святых Отцов встречаются высказывания о том, что ангелы способны непрестанно возрастать в стяжании вечных благ, что также предполагает некоторую соотнесенность со временем.

Бессмертие

Свойством ангельской природы является бессмертие (Лк 20, 36). Но как бессмертны ангелы: по природе или по благодати? По этому вопросу существует два святоотеческих мнения. Первое высказывает святой Иоанн Дамаскин. Он считает, что ангелы бессмертны не по природе, а по благодати, ибо все, что имеет начало, имеет и конец, и ангелы, будучи сотворены, рано или поздно должны прекратить свое существование, и не прекращается оно только по благодати Божией.

Святитель Григорий Палама, напротив, считал, что ангелы бессмертны по природе, ибо если отрицать бессмертие ангелов по природе, тогда невозможно объяснить вечные муки. В состоянии полной отверженности падшие ангелы уже не будут причастны Божественной благодати, но, тем не менее, они не прекратят свое существование. Следовательно, они бессмертны не по благодати, а по своей собственной природе. Ни то, ни другое мнение не имеет характера догмата.

7. Совершенство ангельской природы

Ангелы — существа, наделенные разумом, свободной волей и чувствами, например, они радуются о кающемся грешнике (Лк 15, 10). Но в то же время они не имеют органов внешних чувств. Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Имеют ведение чувств, но воспринимают не чувственной и природной силой, а познают это боговидной силой, т. е. по благодати»[24]. Иными словами, ангелам присуща способность непосредственного познания вещей, без посредства внешних органов чувств.

Совершенство ангельской природы выражается в особой близости ангелов к Богу. Для них свойственно высочайшее ведение. Господь говорит: *«Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего*

Небесного» (Лк 18, 10). В 2 Пет 2, 11 говорится о могуществе ангелов, которые превосходят людей крепостью и силой. Совершенство ангельской природы выражается также и в святости, Господь прямо называет ангелов святыми (Мф 25, 31). Но в то же время совершенство их природы ограниченно. Так, в Иов 4, 18 сказано, что Бог *«и в Ангелах Своих усматривает недостатки»*. Разум ангелов также ограничен, они не знают существа Божия, потому что только Сам Бог знает Свое существо (1 Кор 2, 11). Они не знают будущего, если Сам Бог этого им не откроет, например им неизвестен день и час Второго пришествия (Мк 13, 32). Ангелы не постигают во всей полноте и тайны Искупления, желая лишь приникнуть к этой тайне (1 Пет 1, 12).

По учению святых Отцов, могущество ангелов ограничено природой. Хотя в Священном Писании об этом не говорится, существует единое святоотеческое мнение, что ангелы не могут творить чудес своей собственной силой. Они творят чудеса только по благодати, которую имеют от Бога.

Небезынтересен вопрос о сравнительном совершенстве ангелов и человека. Существует распространенное мнение, согласно которому ангелы, в отличие от людей, не сотворены по образу и подобию Божию, что ни в Священном Писании, ни у святых Отцов не говорится, что ангелы созданы по образу и подобию. В действительности, у святых Отцов, например, у святого Иоанна Дамаскина сказано: «Творец ангелов, приведший их из не-сущих в бытие создал их по образу Своему»[25].

Как соотносится совершенство ангелов с совершенством человеческим? Согласно традиционному мнению, которое вошло в Катехизисы и пособия по догматике (см., например, «Догматическое богословие» протоиерея М. Помазанского), ангелы являются более совершенными существами, чем люди. При этом обычно ссылаются на Евр 2, 7: *«Не много Ты унизил его пред Ангелами»*. В то же время у святых Отцов можно найти немало высказываний противоположного характера. Например, преподобный Макарий Египетский говорит, что человек драгоценнее всех тварей, не только видимых, но и невидимых.

Подобное мнение можно встретить у многих святых Отцов. В лице своих лучших представителей человеческий род превосходит ангелов. Несомненно, Господь Иисус Христос как истинный Человек по человечеству Своему выше ангелов. Божия Матерь почитается Церковью как «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим», т. е. несравненно выше всех ангельских чинов.

Некоторые из святых Отцов обосновывали превосходство человека перед ангелами фактом Боговоплощения. Вследствие Воплощения, через таинство Евхаристии, человек может войти в более тесное, нежели ангелы, единение с Богом. Об этом говорит преподобный Ефрем Сирин: выше ангелов поставил тебя Бог, когда в лице Своем приходил на землю, быть за тебя Ходатаем и твоим Искупителем. Действительно, в Евр 2, 16 сказано: «*Не Ангелов восприемлет Он, но восприемлет семя Авраамово*».

Некоторые из святых Отцов видели преимущество человека пред ангелами в том, что в отличие от ангелов, существ по природе простых, человек обладает сложной природой. Он сопрягает в себе два мира: чувственный и сверхчувственный, поэтому именно от человека, от его свободной воли зависят конечные судьбы мира. Именно телесностью обусловлены творческие способности человека. Святитель Григорий Палама пишет, что дух, соединенный с телом, обладает живительной силой, которой он одушевляет тело и управляет им. Это та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных. Иными словами, ангел как чистый дух не имеет творческой силы, т. к. не соединен с материальным телом.

В Евр 1, 14 говорится, что ангелы находятся в некотором подчиненном положении по отношению к людям: «*Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?*» Цель ангелов — служение человеку. Эти слова апостола Павла могут быть истолкованы в том смысле, что ангел не есть самостоятельный субъект действия, а служебное орудие по отношению к человеку. В действительности нам не известно, является ли ангел только исполнителем Божественной воли или же он сам может ставить перед собой цели, формулировать задачи и действовать для их осуществления. Что касается стиха «*Не много Ты унизил его пред Ангелами*» (Евр 2, 7), то его смысл, как считает архимандрит Кассиан (Безобразов), не совсем правильно передан в синодальном переводе. Правильнее было бы «*не много*» перевести как «на немного», то есть «не на долго»: «*не на долгое время Ты унизил его пред Ангелами*». Иными словами, человек совершеннее ангелов, но на некоторое время умален.

Синтезировать эти два мнения пытался святитель Григорий Палама. С его точки зрения, по подобию, т. е. актуально, в том состоянии, в котором человек находится сейчас, он значительно ниже ангелов. Но в то же время, по мнению святителя Григория, по образу человек более, нежели ангелы, он может достичь большего совершенства. При этом святитель Григорий считал, что могут иметь ме-

сто существа с различными степенями богообразности, и человек создан по образу Божию, и ангел создан по образу Божию, но степень богообразности человека больше, чем у ангелов.

Подводя итог, можно сказать, что точного догматического решения вопрос о сравнительном совершенстве ангелов и людей иметь не может по причинам следующего характера. Во-первых, Священное Писание не дает на этот вопрос однозначного ответа, и, во-вторых, нам слишком мало известно об ангельской природе, поэтому этот вопрос относится к области богословских мнений.

8. Число ангелов

Вопрос о числе ангелов распадается на два подвопроса: конечно или бесконечно число ангелов и является ли оно постоянным или каким-то образом изменяется?

В Священном Писании приводятся числа, которыми исчисляются ангелы. Так, пророк Даниил (Дан 7, 10) говорит о тысячах тысяч, т. е. о миллионах, и о тьмах тем, т. е. миллиардах ангелов. Господь Иисус Христос говорил о двенадцати легионах ангелов. Об этом говорили и некоторые из святых Отцов, в частности святитель Кирилл Иерусалимский в своих «Огласительных беседах» пишет, что ангелов великое множество, что если ангелов девяносто девять овец, то человечество – одна, сотая, овца.

Комментируя числа, которые приводит пророк Даниил, святитель Кирилл говорит, что это не значит, что именно таково число ангелов, просто большего числа пророк не мог изречь. Широко распространено мнение, что число ангелов бесконечно, хотя в Священном Писании это нигде не утверждается. В Священном Писании называются большие, но все-таки конечные числа, поэтому однозначно утверждать, что число ангелов бесконечно, невозможно.

Постоянно это число или нет? Можно утверждать, что число ангелов не уменьшается. Поскольку ангелы бессмертны, их число не может уменьшиться. Но может ли оно увеличиваться? На этот счет имеются различные мнения. Блаженный Феодорит считал, что число ангелов не может увеличиваться, и аргументировал это тем, что не подлежащее тлению естество не требует размножения. То же самое говорил и святой Иоанн Дамаскин, что они не имеют нужды в браке, т. к. они не смертны. Однако эта аргументация не слишком убедительна, ведь Адам и Ева до грехопадения тоже были нетленны и бессмертны, однако им было дано повеление плодиться и размножаться. Некоторые из святых Отцов, в частности святитель Григорий Нисский, говорили о некоем таинственном размножении анге-

лов и полагали, что число ангелов возрастает. В действительности мы не знаем, постоянно число ангелов или оно возрастает. Единственное, что мы можем утверждать, — оно не уменьшается.

9. Небесная иерархия

Слово «иерархия» (ἱεράρχια) в современном языке употребляется не в собственном смысле. Иерархией называется всякое соподчинение, например государственная структура может называться иерархией. В непосредственном смысле греческое слово «иерархия» означает «священноначалие», и его можно употреблять, говоря о церковной иерархии, небесной иерархии, но никак не по отношению к светским организациям.

Из Священного Писания следует, что ангельский мир имеет некоторую иерархическую структуру, что существуют различные чины ангелов. Так, нам известно, что некоторые ангелы называются просто ангелами, а другие — старшими ангелами, «архангелами». Уже отсюда виден некоторый иерархический принцип устройства ангельского мира. Видение ангельской лестницы патриархом Иаковом также истолковывается в том смысле, что ангельский мир имеет иерархическое устроение.

В Священном Писании упоминается девять ангельских чинов, которые были известны уже в древней Церкви. О девяти ангельских чинах говорят святитель Кирилл Иерусалимский («Огласительные беседы»), святитель Иоанн Златоуст («Беседы на Бытие»), все ангельские чины перечисляются в VIII книге «Апостольских постановлений». Та классификация ангельских сил, которая является традиционной, впервые встречается на рубеже V-VI веков в произведениях неизвестного автора, произведения которого дошли до нас под именем Дионисия Ареопагита.

Протоиерей Иоанн Мейендорф пишет, что существовала, несомненно, некоторая тенденция к классификации ангелов, но Дионисий сообщил ей систематическую форму и метафизическое обоснование.

Псевдо-Дионисий, будучи платоником по философским взглядам, удачно применял философские принципы неоплатонизма в христианском богословии, особенно в учении о Пресвятой Троице и в учении о богопознании. Однако он излишне увлекался неоплатонистскими идеями космических посредников и по аналогии с ними «построил» христианскую небесную иерархию. Согласно Дионисию, девять ангельских чинов разделяются на три триады. Высшая иерархия — «епархия», а входящие в нее ангельские чины —

это серафимы («пламенеющие»), херувимы («колесницы») и престолы. Средняя иерархия — «метархия», в которую входят господства, силы и власти. И низшая иерархия, не имеющая особого названия, включает в себя начала, архангелов и ангелов.

Епархия: серафимы, херувимы, престолы
метархия: господства, силы, власти
начала, архангелы, ангелы

Отметим, где о различных ангельских чинах говорится в Священном Писании. О серафимах говорится в Ис 6, 2. Херувимы упоминаются в Быт 3, 24, Исх 25, 18-22, неоднократно упоминаются в псалмах (Пс 47, 79, 98), а также в Ис 36, 16, Иез 1, 10, Откр 4, 6-8 и т. д. Силы упоминаются в Еф 1, 22, Рим 8, 38. Престолы, начала, господства и власти упоминаются трижды у апостола Павла (Кол 1, 16; Еф 1, 21 и 3, 10). Архангелы упоминаются в 1 Фес 4, 16 и Иуд 9. Просто об ангелах говорится в Рим 8, 38, 1 Пет 3, 22. Неизвестно, исчерпываются ли все ангельские чины теми девятью чинами, которые упомянуты в Священном Писании, или существуют и другие ангельские лики, которые откроются в будущем веке. Сам Дионисий не претендовал на то, чтобы охватить своей системой все существующие ангельские лики. Он писал, что сколько чинов неизвестных существ, какие они и каким образом совершается у них тайна священноначалия, в точности знает один Бог, виновник их иерархии, знают и они сами, а нам можно сказать лишь столько, сколько Бог открыл нам через них же самих, знающих себя[26].

Святитель Иоанн Златоуст высказывал уверенность, что те девять ангельских чинов, о которых говорит Священное Писание, не исчерпывают собой все чины ангельского мира.

Тем не менее, схема Дионисия была принята Преданием Церкви, но его учение об ангельской иерархии всегда принималось с определенными оговорками, поскольку находится под сильным влиянием неоплатонистической философии, для которой свойствен строго иерархический взгляд на мир, и поэтому оно не способно удовлетворительно объяснить некоторые факты Откровения.

Протоиерей Иоанн Мейендорф замечает, что ветхозаветная ангелология сложна и никак не укладывается в иерархию Дионисия.

С точки зрения Дионисия, все три иерархии находятся в жестком соподчинении, и низшие по иерархии ангелы могут общаться с Богом, получать от него просвещение только посредством вышестоящих. Соответственно, и человек может непосредственно общаться только с низшими ангелами, а с высшими ангелами через посредство низших. Некоторые факты Священного Писания этому противо-

речат, в частности Ис 6. К пророку был непосредственно послан серафим, который возвестил ему волю Божию. По идее, этот серафим должен был действовать по определенной инстанции: передать повеление херувиму, тот — престолу и т. д., пока дело де дошло бы до простого ангела. Дионисий, пытаясь выйти из этого затруднения, объясняет, что в действительности там был серафим, но Исайе только казалось, что серафим непосредственно с ним общается, но на самом деле это был кто-то из представителей низшей иерархии, через которого действовал серафим.

С точки зрения христианского учения, если еще и можно допустить некоторые космические иерархии в качестве посредников между Богом и человеком до Воплощения, то после Воплощения соединение человека с Богом происходит непосредственно во Христе, минуя все посредствующие инстанции.

10. Архангелы

Наименование «архангелы» употребляется в церковном Предании двояким образом. С одной стороны, архангелами называют один из ликов низшей иерархии, а с другой — особых высших ангелов, которые вообще не входят в иерархию Дионисия Ареопагита. Это особые духи, наиболее приближенные к Богу, которых называют Архистратигами небесных воинств.

Согласно Преданию, таких архангелов восемь. В канонических книгах Священного Писания упоминаются только два архангела. Архангел Михаил (евр. «кто как Бог») упоминается в Дан 10, 13 и Иуд 9. Его называют Архистратигом небесных воинств. Архангел Гавриил (евр. «муж Божий» или «сила Божия») упоминается в Дан 8, 16 и Лк 1, 19. В церковном Предании он почитается как вестник Божественных тайн.

Четыре архангела упоминаются в книгах неканонических. Архангел Рафаил (евр. «помощь Божия» или «исцеление Божие») упомянут в Тов 3, 16 и почитается как исцелитель недугов.

Архангел Уриил (евр. «огонь, или свет Божий») упоминается в 3 Езд 4, 1, почитается как проводник Божественной любви, как пробуждающий в людях ответную любовь к Богу и просвещающий светом богопознания.

Архангел Селафиил (евр. «молитва к Богу») упоминается в 3 Езд 4, 1; 5, 20, почитается как научающий молитве.

Архангел Иеремиил (евр. «высота Божия») упомянут в 3 Езд 4, 36.

Есть еще два архангела, которые не упоминаются в Священном Писании, но почитаются наравне с вышеперечисленными арханге-

лами. Архангел Иегудиил (евр. «хвала Божия» или «славящий Бога») чтится как помощник в трудах, особенно молитвенных, и в аскетических подвигах. Архангел Варахиил (евр. «благословение Божие») почитается как служитель Божественного благословения.

Существенное значение имеет вопрос о молитвенном почитании ангелов. Практически во всех протестантских деноминациях нет молитвенного почитания ангелов. Запрет основывается на словах апостола Павла: *«Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов»* (Кол 2, 18).

Этот запрет связан с не различением протестантизмом двух существенных понятий: «служение» и «почитание». В греческом и латинском языках существуют специальные термины: одни обозначают всецелое служение, которое подобает одному Богу, другие — служебное поклонение, воздаяние чести, которая может воздаваться всему, что достойно уважения и почитания. В греческом языке слово λατρεῖα обозначает всецелое служение Богу, а προσκύνησις — поклонение, которое воздается, например, святым, иконам, уважаемым людям. Соответствующие термины есть и в латинском языке — adoratio и veneratio. В Кол 2, 18 апостол Павел употребляет слово «θρησκεῖα», в современном греческом языке оно означает «религию» в самом широком смысле слова, которое по смыслу ближе к всецелому служению, подобающему только Богу. Когда мы говорим о почитании ангелов, мы имеем в виду не служение ангелам, как Богу, а почитание ангелов в том же смысле, в каком говорим о почитании святых, икон и священных предметов.

Лаодикийский собор (IV век) 35-м своим правилом осудил как ересь поклонение ангелам как творцам и правителям мира, но утвердил почитание ангелов как служителей Пресвятой Троицы, т. е. близких к Богу и для нас благодетельных. Если мы рассмотрим продолжение мысли апостола, то увидим, что в Кол 2, 19 осуждаются те, кто увлекается служением ангелам «не держась главы», от которой слагается все тело, т. е. Самого Иисуса Христа.

Очевидно, что апостол Павел в данном случае осуждает не почитание ангелов вообще, а такое их почитание, которое разрушает непосредственную связь верующих со Христом. Скорее всего, здесь имеются в виду различные гностические учения, проникавшие в христианство, в которых космические иерархии ангелов рассматривались как посредники между Богом и человеком, без помощи которых невозможно вступить в общение с Богом. Основная мысль Послания к Колоссянам состоит в утверждении той истины, что че-

ловек соединяется с Богом непосредственно во Христе, и никакие посредники, в том числе ангелы, ему для этого не нужны.

11. Промысл Божий о мире духовном

Промысл Божий о мире духовном имеет двоякий характер. Это обусловлено тем, что духовный мир по своим нравственным характеристикам неоднороден, наряду с добрыми ангелами существуют и ангелы падшие, демоны или бесы. И промышление Божие о двух категориях бесплотных духов, естественно, различно.

Промысл Божий о добрых ангелах

Промысл Божий об ангелах добрых выражается в сохранении их бытия и в направлении и содействии в достижении целей их бытия, т. е. достижении совершенства и блаженства. Этой цели ангелы достигают двумя способами. Различают прямой путь, путь непосредственного служения Богу, и косвенный путь, т. е. через служение людям и миру в качестве орудий Промысла Божия о вселенной и о человеческом роде.

а) Прямой путь служения ангелов Богу

Примеры непосредственного служения ангелов Богу из Священного Писания: видение пророком Исаией серафимов, непрестанно воспевающих песнь Богу: «*Свят, Свят, Свят Господь Саваоф*» (Ис 6, 2-8), аналогичные образы можно встретить в книге Откровения (4 и 7 главы), где говорится о животных, имеющих по шесть крыл и исполненных очей, которые служат пред престолом Божиим.

Святой Иоанн Дамаскин говорит, что ангелы созерцают Бога и это служит им пищей. Через это созерцание они почерпают, по мере своих сил, нужный для своего озарения свет и необходимую для укрепления в добре благодать. И таким образом возрастают в познании истины, утверждаются в добре и достигают своего назначения.

б) Косвенный путь служения ангелов Богу

Примеры служения ангелов Богу в качестве орудий Промысла: разрушение Содома и Гоморры (Быт 19, 1-13), ангел, сходивший в купальню Вифезда и возмущавший воду (Ин 5, 4). Ангелы исполняют волю Вседержителя о стихиях мира, это наиболее явно видно из Откр 7, 2; 14, 18; 16, 5.

Особенно ангелы содействуют делу нашего спасения. Закон на Синае был вручен Моисею при служении ангелов (Втор 33, 2; Деян 7, 53). Ангелы принимали участие в деле сохранения и распространения Церкви на земле. Все важнейшие события нашего Искупления совершались с участием ангелов. Благовещение, Рождество, бегство в Египет и возвращение из Египта, моление Спасителя о

чаше, Воскресение Христово, Его Вознесение — все эти события сопровождались явлением ангелов. В жизни ранней Церкви также участвовали ангелы. Так, ангел вывел апостола Петра из темницы.

в) Ангелы-хранители народов и обществ и ангелы-хранители частных лиц

Об ангелах-хранителях народов и обществ в Священном Писании говорится очень немного. Все догматическое учение об ангелах-хранителях народов и обществ основано на 10 главе книги пророка Даниила. Здесь говорится об ангелах — князьях иудейского, эллинского и персидского народов.

Ангелы-хранители народов и обществ предстательствуют пред Богом и неведомыми нам средствами направляют эти народы или общества к назначенной Промыслом цели. Они особенно заботятся о просвещении светом истинного богопознания и о благочестии. Помимо Дан 10 можно сослаться на Откр 1, где говорится об ангелах церквей, однако это место Священного Писания не имеет однозначного истолкования в православном Предании, поэтому нельзя однозначно утверждать, кто подразумеваются под ангелами церквей. Логично считать, что раз народы и общества имеют своих ангелов-хранителей, то и церкви должны иметь своих ангелов-хранителей. Но, возможно, под ангелами здесь подразумеваются предстоятели церквей, которые тоже могли называться ангелами.

В Священном Писании об ангелах-хранителях частных лиц упоминается в Мф 18, 10. Господь, говоря об опасности соблазнить одного из малых сих, далее добавляет, что «*Ангелы их всегда видят лице Отца Моего Небесного*».

После того как апостол Петр чудесным образом освободился из темницы, он пришел в дом Иоанна Марка, где было собрание Иерусалимской общины, и постучал в дверь. Вышла служанка и, услышав голос Петра, не открыв дверь, доложила собравшимся, что Петр стоит у дверей. Ей не поверили и сказали, что это Ангел его (Деян 12, 15).

В какой момент человек получает ангела-хранителя? На этот счет существует несколько мнений. Наиболее распространено мнение, что ангел-хранитель дается человеку при Крещении. Может ли быть ангел-хранитель у человека некрещеного? Наиболее общее мнение такое: если у крещеного человека ангел-хранитель имеется всегда, с момента крещения, то некрещенному ангел-хранитель по каким-то особым причинам может быть на время дарован, как, например, был приставлен архангел Рафаил Товии на время исполнения его миссии.

Эти ангелы не оставляют человека даже по смерти. Согласно притче о богаче и Лазаре, души усопших относятся в соответствующие места пребывания ангелами. По отношению к человеку, которому ангел дается, он является хранителем его души и тела (Пс 90, 10, 11) и молитвенником пред Богом (Тов 12, 15). Человек своим образом жизни может отогнать от себя своего ангела-хранителя. Святитель Василий Великий говорит: «Как пчел отгоняет дым и голубей смрад, так и хранителя нашей жизни отдаляет многоплачевный и смердящий грех»[27].

Примиряет человека с его ангелом-хранителем покаяние, от которого у ангелов бывает радость на небе (Лк 15, 10).

Промысл Божий в отношении злых духов

а) Действительность бытия злых духов

Из книги Бытия (1 гл.) нам известно, что все творение «*хорошо весьма*». Это есть вневременная характеристика всего творения, творение вышло из рук Божиих, и поэтому оно — благо. Возникает вопрос: откуда в мире зло? Сама по себе проблема зла — проблема по существу христианская. Вопрос: «что есть зло?» серьезно не может быть поставлен в контексте какого-либо другого мировоззрения. В материалистических учениях ответ на вопрос «что есть зло?» может быть двояким. Материалист умный, если таковые вообще бывают, скажет, что зло есть один из аспектов абсурдности мирового бытия, в котором нет никакого смысла. Материалист не очень умный, скажет что-нибудь о несовершенстве организации общества и т. п. В дуалистических учениях зло рассматривается как порождение совечного Богу злого начала, как необходимый элемент в структуре мироздания, без которого невозможна мировая гармония. Пантеистические учения — монистичны, и реальность зла в монистических учениях не признается, зло понимается здесь как некая иллюзия, как следствие недоразвитости человеческого сознания.

В различных гуманистических учениях зло обычно воспринимается как недостаток природы, т. е. не природа как таковая, а то, чего в природе в силу тех или иных причин, не достает. Действительно, и с точки зрения христианского учения зло не может иметь места среди тварных сущностей, но, тем не менее, духовный опыт человечества, в (особенности человечества христианского, однозначно свидетельствует, что зло не есть просто некоторый недостаток, несовершенство природы. Зло имеет свою собственную активность.

Ответ на вопрос о природе зла дает Сам Господь Иисус Христос в единственной молитве, которую Он оставил, в молитве Господней. Молитва «Отче наш» заканчивается прошением избавить нас

от лукавого. Лукавый не есть нечто, не есть сущность, это некто, некоторая личность. Поэтому зло есть не природа, а состояние природы, или, точнее говоря, состояние воли, ложно направленной по отношению к Богу. В. Н. Лосский дает такое определение зла: «Зло — это состояние, в котором пребывает природа личностных существ, отвернувшихся от Бога»[28].

На основании Священного Писания возможно дать следующее определение злых духов или падших ангелов: это личные, свободноразумные бесплотные существа, по собственной воле отпавшие от Бога, сделавшиеся злыми и образовавшие особый, враждебный Богу и добру мир, однако зависимый от Бога. Священное Писание не оставляет нам никаких сомнений в том, что злые духи существуют в действительности. Это не просто образы, в которых персонифицируется безличностное зло. Примеров в Священном Писании достаточно: Быт 3 — искушение прародителей; в книге Левит (16 гл.) говорится о злом духе Азазелле; во Втор 32, 17 о языческих жертвах говорится как о жертвах, приносимых бесам. Сам Господь Иисус Христос в Своих поучениях говорит о демонах как о реально существующих и не только говорит, но изгоняет их и повелевает ими.

Мир, который образовали отпавшие от Бога духи, не есть хаос. Он имеет четкую организацию и даже, можно сказать, иерархию.

Священное Писание не дает оснований отождествления преисподней с демократическим обществом, говоря о мире злых духов как о царстве. Господь называет мир падших духов царством в Мф 12, 26. Единоличным главою этого царства является некоторый дух, который в Священном Писании имеет несколько названий. Он называется сатаною (Мф 12) («сатана, сатан», по-еврейски — «противящийся») называется диаволом (διάβολος, греч. «клеветник»), Веельзевулом, князем бесовским (исторически Веельзевул — это название одного из ханаанских божеств, которое упоминается в 4 книге Царств). Именуется он также «древним змием» и «драконом». Господь Иисус Христос в Ин 12, 31 называет его «князем мира сего». Это указывает на то, что он обладает некоторой реальной властью, и наш падший мир находится в значительной степени во власти этого духа. Апостол Павел, учитывая претензии дьявола на власть над этим миром, называет его «богом века сего» (2 Кор 4, 4); в Еф 2, 2 апостол Павел называет его «князем, господствующим в воздухе». Крайняя враждебность этого мира и его главы по отношению к Богу выражается в словах Самого Христа, Который главу царства падших духов прямо называет «врагом» (Мф 13, 24-25).

б) Падение злых духов

Священное Писание очень скупо говорит о падении ангелов, потому что подробности этого падения не имеют непосредственного отношения к делу нашего спасения. Поэтому Священное Писание ограничивается лишь некоторыми общими указаниями, вполне достаточными, чтобы увериться в том, что первоначально эти духи были существами добрыми, а затем по собственной воле отпали от Бога. Апостол Иуда говорит, что Бог «*Ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня*» (Иуд 6).

Господь Иисус Христос (Лк 10, 18) говорит, что Он «*видел сатану, спадшего с неба, как молния*». Говоря о падении Сатаны, или Денницы (одно из наименований этого злого духа), святой Иоанн Дамаскин замечает, что «ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему духов»[29].

Каково число падших духов, мы не знаем, так же как не знаем, каково число ангелов вообще, не знаем мы и как соотносится их число с числом ангелов добрых.

Именно диавол является начальником зла и греха в мире. «*Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил*» (1 Ин 3, 8).

Сущность падения ангелов есть гордость, об этом говорится в Сир 10, 15: «*начало греха — гордость*».

Состояние духов после падения хорошо описывается у В. Н. Лосского: «Позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, которая есть бунт против Бога. Тот, кто первый был признан к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе. Корень греха — это жажда самообожения, ненависть к благодати. Оставаясь независимым от Бога в самом своем бытии, ибо бытие его создано Богом, мятежный дух начинает ненавидеть бытие, им овладевает неистовая страсть к уничтожению, жажда какого-то немыслимого небытия. Но открытым для него остается только мир земной, и поэтому он силится разрушить в нем Божественный план и, за невозможностью уничтожить творение, хотя бы исказить его. Драма, начавшаяся в небесах, продолжается на земле, потому что ангелы, оставшиеся верными, непреступно закрывают небеса перед ангелами падшими»[30].

в) Место обитания злых духов

В Священном Писании оно обычно называется словами «ад», «преисподняя» или «бездна», но есть и другие места, где «водятся» эти духи. Во-первых — «воздух». В Еф 6, 12 говорится о сатане как

о князе, господствующем в воздухе. В Ветхом Завете встречается название «поднебесная». Сатана говорит, что он обошел всю поднебесную (Иов 1, 7). Эти слова святитель Феофан Затворник толкует следующим образом. Он пишет в своей Беседе на Послание к Ефесянам, что обыкновенный образ перевода и толкования слова «поднебесный» означает, что духи летают в воздухе, и как воздух обнимает нас повсюду, так повсюду окружают нас и духи злобы и непрестанно приступают к нам, как комары в сыром месте.

Отрицание бытия злых духов — это не частное богословское мнение. На Западе в протестантском и даже в католическом богословии многие сегодня просто отрицают реальное бытие злых духов и диавола как личностных существ. Логическое развитие этой мысли неизбежно приводит к отрицанию грехопадения и, следовательно, тайны Искупления.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский в дневнике за 1899 год записал, что упорное неверие в бытие злых духов есть настоящее беснование, ибо идет наперекор Божественному Откровению. Отрицающий злого духа человек уже поглощен диаволом.

г) Искажение природы падших духов

Природа падших духов есть природа ангельская, и вследствие этого они обладают многими свойствами и способностями, которыми обладают ангелы вообще. В частности, они обладают обширным ведением, отчасти ведением будущего, обладают значительным могуществом и силой. Они несомненно существа личностные. Апостол Иаков говорит, что они веруют в Бога и даже трепещут (Иак 2, 19).

Основное их чувство в отношении к Богу и Его творению есть ненависть, а в отношении человека — зависть: *«Завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее все, принадлежащие к уделу его»* (Прем 2, 24).

Господь Иисус Христос говорит, что диавол был «человекоубийца от начала» (Ин 8, 44) и называет диавола «отцом лжи». Имеется в виду не лживость как умение или желание говорить неправду, а ложь как онтологическое свойство, как полная противоположность истине.

Воля падших духов направлена только ко злу, хотя они и сохраняют формальную свободу: из многих зол они могут выбрать какое-нибудь одно, но выбирать между добром и злом они уже неспособны. Покаяние для них невозможно. Вопрос о возможности для них покаяния в прошлом в Предании решается неоднозначно. Некоторые считают, что с момента падения для духов уже не было возможности покаяния. Согласно другому мнению, такая возможность

была утрачена злыми духами после соблазнения человека. Но всеми однозначно признается, что после того, как диавол соблазнил первых людей, покаяние для злых духов невозможно.

д) Злобная деятельность падших духов в мире

Злые духи очень «трудолюбивы», они непрестанно борются за осуществление своих идеалов и делают это как на социальном, так и на индивидуальном уровне. На уровне общественном деятельность злых духов состоит в стремлении распространить свое царство. В чем конкретно выражается это стремление?

Например, в искушении прародителей, в установлении духовной власти над земными царствами. В Мф 4, 8-9 сатана говорит, что власть над земными царствами принадлежит ему. Возможно, что это преувеличение, однако эта власть все-таки значительна, иначе Господь и не назвал бы его «князем мира сего».

Одним из самых могущественных средств для распространения царства падших духов является язычество. В Пс 105, 37 говорится, что язычники приносили своих сыновей и дочерей в жертву бесам. Особенно ярким проявлением бесовского влияния в мире являются различные сатанинские учения, теософия, оккультизм.

Несомненно, что ереси и расколы в Церкви, гонения на Церковь также инспирируются духами злобы. Пытаясь распространять свое царство, они противодействуют Царству Божию и стремятся его разрушить. Во время земной жизни Спасителя сатана искушал Его в пустыне, использовал в своих целях книжников и фарисеев, даже пытался действовать через апостола Петра (Мф 16). В конце концов, сатана овладел Иудой (Ин 13). Падшие духи противодействуют распространению Евангелия. В Мф 13 Господь говорит о диаволе как о враге, который всевает плевелы там, где Господь сеет доброе семя. Особенно царство сатаны усилится при конце мира, когда, согласно Откр 20, 7, сатана будет освобожден из своей темницы.

Помимо того, что падшие духи пытаются реализовать свои глобальные планы, они работают индивидуально с каждым человеком. Апостол Петр говорит, что «*диавол ходит, как лев рыкающий, ищущий кого поглотить*» (1 Пет 5, 8). До Крещения — каждый человек находится во власти злых духов, поэтому Священное Писание, говоря об обращении язычников в христианство, обычно называет его «*обращением от власти сатаны к Богу*» (Деян 26, 18) или «*избавлением от власти тьмы*» (Кол 1, 13). Принявший Крещение человек получает возможность освобождаться от власти злых духов, но только при условии, что его жизнь есть непрерывная брань, согласно Еф 6, 12.

Каким образом может воздействовать падший дух на человека? Во-первых, он может воздействовать на душу человека. Это выражается, например, в ослеплении ума, неспособности видеть и воспринимать истину. Апостол Павел говорит: *«У неверующих бог века сего ослепил умы»* (2 Кор 4, 4). Злые духи могут воздействовать на волю, возбуждать в человеке порочные желания. Так сатана вложил в сердце Иуды желание предать Спасителя. Они также могут воздействовать на чувства человека, вызывая в нем чувства недобрые. Царь Саул, когда злой дух подступал к нему, переживал приступы тоски, печали, раздражения, и Давид игрой на музыкальных инструментах спасал его от этого состояния. В таком состоянии Саул совершенно беспричинно покушался на жизнь Давида.

Обычно действие злых духов для человека незаметно, однако это воздействие может происходить и в чувственных образах, как это было, например, с прародителями, когда сатана действовал в образе змия. Апостол Павел говорит (2 Кор 11, 14), что сатана может принимать вид Ангела света, т. е. зло может действовать и под видом добра.

Во-вторых, злые духи могут воздействовать и на тело человека. Например, следствием воздействия злых духов могут быть глухота, немота (Мф 9, 32), слепота (Мф 9, 28) или корчи (Лк 13, 11-16).

Наиболее явным для окружающих влиянием падших духов на человека является беснование. Беснование уже не есть воздействие на душу или на тело, это воздействие на саму личность человека, когда нечистый дух устраняет ее от управления своей природой и пользуется человеческой природой как бы своей собственной, со всеми ее способностями, включая даже речь. Беснование может быть полным, тотальным, как это было, например, с Гадаринскими бесноватыми, которые совершенно не владели собой (Мф 8). Но может быть и временным, носить характер периодических припадков, как это было, например, с бесноватым отроком, из которого не могли изгнать беса ученики Спасителя (Мф 17). Бесы могут воздействовать и на внешнее благополучие человека: пример многострадального Иова, эпизод с Гадаринскими свиньями.

е) Отношение Бога к деятельности падших духов

Отношение Бога к злым духам кратко можно выразить двумя словами: попускает и ограничивает. Почему Бог попускает злым духам действовать в мире и искушать человека? По этому вопросу у отцов Церкви имеется полное согласие. Святитель Иоанн Златоуст, например, пишет: «Если кто спросит: „Почему Бог не уничтожил древнего искусителя?“ Мы ответим, что это Он сделал не поче-

му-либо иному, как по великой попечительности о нас, ибо если бы лукавый овладевал нами насильно, то тогда бы этот вопрос имел некоторую основательность. Но так как он не имеет такой силы, а может только к себе склонять нас, тогда как мы можем и не склоняться, то для чего ты устраняешь повод заслугам и отвергаешь средства к достижению венцов? Диавол зол для себя, а не для нас, потому что если мы захотим, можем приобрести для себя много и добра, конечно, против его воли. Когда лукавый устрашает и смущает нас, тогда мы вразумляемся, тогда познаем самих себя и тогда с большим усердием прибегаем к Богу» [31].

Не отнимая свободы действия падших духов, Бог, тем не менее, ее ограничивает. Преподобный Серафим Саровский говорит, что, будучи по природе ангелами, бесы обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог бы уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бы бессильным их ненависть против Божия творения.

Каким же образом человек может ограничивать действия злых духов? В дохристианском мире это был нравственный закон, закон сердца у язычников и Моисеев ветхозаветный закон у иудеев. У христиан имеются особые средства для противостояния бесовским искушениям. Из Священного Писания мы знаем, например, о призывании имени Иисусова. Сам Господь перед Своим Вознесением сказал: *«именем Моим будут изгонять бесов»* (Мк 16, 17).

Затем — это пост и молитва: «*Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста»* (Мк 9, 29).

Духовное бодрствование и трезвение: «*Трезвитесь и бодрствуйте»*, — говорит апостол Петр (1 Пет 5, 8). Из аскетической литературы известны многие другие способы борьбы с нечистой силой: это почитание Животворящего Креста, участие в церковных таинствах, использование святой воды и других священных предметов и различные священнодействия.

§ 2. Человек

1. Сотворение человека Богом

Святые Отцы отмечают, что Бог действует различным образом при творении мира вещественного и даже мира ангельского, с одной стороны, и творении человека — с другой. По словам преподобного Исаака Сирина, мир ангельский был сотворен Богом в молчании. Весь вещественный мир вызван от небытия к бытию творческим Божественным «да будет!» И только перед творением человека Бог как бы останавливается.

Священное Писание говорит, что творению человека предшествовало некоторое совещание Божественных Лиц: *«Сотворим человека по образу нашему и по подобию нашему»* (Быт 1, 26).

В православном богословии это совещание Божественных Лиц о сотворении человека получило название Предвечного совета. Святитель Григорий Нисский отмечал, что к одному только устроению человека Творец вселенной приступает как бы с осмотрительностью, чтобы вещество предуготовить для его состава, и образ его уподобить первозданной некой красоте и предназначить цель, для которой он будет существовать. В этих словах святителя Григория Нисского указаны три составляющих учения о человеке: состав человеческой природы, образ и подобие Божие в человеке и назначение человека.

О сотворении человека говорится в 1 и 2 главах книги Бытия. В 1-й главе рассказывается, каким образом совершилось сотворение человека. Сначала Бог берет персть от земли и образует из нее тело — некую бездушную статую, если буквально понимать слова Писания, затем в это первоначальное создание вдувается дыхание жизни, и человек становится «душою живою». Существуют различные толкования этого библейского текста. По мнению преподобного Серафима Саровского и святителя Кирилла Александрийского, человек не был сотворен мгновенно, сначала было создано некое человекоподобное существо, которое, однако, нельзя в полном смысле назвать человеком, и только после Божественного дуновения оно становится богообразной человеческой личностью.

Каким образом сотворены тело и душа человека, одновременно или последовательно?

В Предании Церкви закрепилось мнение, что человек творится одновременно из души и тела. Это мнение утвердилось в VII столетии во время полемики с монофизитами и монофелитами. Порядок сотворения тела и души первого человека является архетипом, по которому соединяются душа и тело всех последующих людей. В контексте христологических споров православной стороне важно было отстоять мнение, согласно которому душа и тело возникают в один и тот же момент времени. Оппоненты православных — монофизиты и монофелиты, например Филоксен Маббукский и Севир Антиохийский, — учили о так называемой единой сложной природе Богочеловека и основывали свое учение на восходящем еще к Аристотелю антропологическом представлении, согласно которому эмбрион одухотворяется лишь на 40-й день. Православные полемисты, прежде всего преподобный Максим Исповедник, а затем свя-

той Иоанн Дамаскин в своих трудах отстаивали мнение, что душа и тело в человеке возникают одновременно.

Последовательную критику монофизитских и монофелитских взглядов по этому вопросу с изложением православного учения дал преподобный Максим (2-я Ambiqua и 12-е письмо к Иоанну Кубикуларию), который убедительно доказал, что нельзя считать, будто тело предсуществует душе в виде самостоятельной природы. Таким образом, Предание Православной Церкви говорит нам, что душа и тело в составе человеческой природы возникают одновременно. Святые Отцы учат, что понятие «человек» приложимо только к сложной ипостаси, состоящей из души и тела, но не к душе или телу в отдельности.

Что такое «дыхание жизни», которое Бог вдунул в лицо человека? Святитель Афанасий Александрийский в сотворении человека различал два момента — не хронологически, но логически. С одной стороны, сотворение человеческой природы, с другой — запечатление этой природы Богом, усыновление человека Отцу через Сына в Духе Святом. Таким образом, Бог по благодати становится Отцом тех, кого Он сотворил. Почему в Библии используется образ дуновения? В древности к дыханию было мистическое отношение. Почти во всех древних языках (древнееврейский, греческий и др.) слова «дыхание» и «дух» являются однокоренными. Считалось, что с дыханием человека таинственным образом сопряжена жизнь человека, тайна его личности. Поэтому дуновение, особенно дуновение из уст в уста, в лицо, рассматривалось как действие, в котором человек передает нечто таинственное, частицу самого себя.

Не случайно святитель Григорий Богослов говорит, что человек имеет в себе «частицу Божества». Говорит он и о «струе невидимого Божества»[32] в человеке. Конечно, эти слова не следует понимать в том смысле, что человек содержит в себе частицу Божественной сущности. В. Н. Лосский говорит: «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, „Божественная струя“, животворящее присутствие Духа Святого» [33].

По учению святителя Григория Паламы, Бог присутствует в тварном мире Своими нетварными энергиями, которые представляют собою способ бытия Бога вне Божественной сущности. Нетварная благодать укоренена в самом акте сотворения человеческой природы. По замыслу Творца, человек есть существо, которое изначально содержит в себе нетварную Божественную благодать.

Этот момент очень важен в полемике с католицизмом. Католическая антропология основана на понятии «чистой природы»: сначала была сотворена природа человека, а затем уже к этой «чистой человеческой природе» была «пришита» (буквальное выражение католических богословов XVI века) Божественная благодать. По словам кардинала Беллармина, облагодатствованный человек от не облагодатствованного отличается так же, как одетый отличается от раздетого. Благодать понимается как нечто чисто внешнее по отношению к человеку. Поэтому для католиков безблагодатное состояние человека представляется как нечто естественное, а облагодатствованное — как сверхъестественное.

Для православного учения о человеке характерна прямо противоположная перспектива: для человека естественно находиться в состоянии облагодатствованном, а состояние безблагодатное — противоестественно. Антропология восточных Отцов не знает понятия «чистой человеческой природы», не рассматривает нашу природу вне ее отношения к благодати. Состояние человеческой природы не может быть нейтральным по отношению к Богу, оно всегда имеет либо знак «плюс», когда человек причастен Божеству, или знак «минус», когда человек отпадает от источника жизни.

Таким образом, сотворение человека, состоящего из души и тела, и вдуновение нетварной благодати суть моменты, которые надо различать лишь логически, в действительности — это единый акт сотворения, в котором одновременно сотворяются тело и душа, и одновременно сотворяемый человек запечатлевается благодатью Духа Святого и усыновляется Богу.

2. Двуединство человеческой природы. Брак. Богоустановленный способ размножения людей

Священное Писание говорит, что сотворением собственно человеческой природы творение человека не заканчивается. В Быт 1, 26 говорится: *«И сотворил Бог человека* (в единственном числе), *мужчину и женщину сотворил их* (число множественное)».

Согласно 1-й главе книги Бытия, человек представляет собою две человеческие ипостаси, существующие в единстве природы. Во 2-й главе эта мысль раскрывается более подробно. Не следует полагать, что бытописатель пытался во 2-й главе Бытия объяснить появление жены в биологическом смысле. Конечно, прежде всего, это символическое повествование, которое в наглядной форме выражает мысль о двуединстве человеческого естества. С этой истиной связан весьма важный для учения о человеке вопрос — вопрос о браке.

Часто вопрос о браке связан с другим вопросом: о богоустановленном способе размножения людей. В святоотеческой литературе встречается мнение, что после грехопадения происходит изменение способа размножения людей. Святитель Григорий Нисский пишет, что после грехопадения Бог промышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувшихся в грех, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве способ взаимного преемства скотской и бессловесный.

Правда святитель Григорий Нисский оговаривается, что это его личное мнение и догадка, а отнюдь не учение Церкви. Преподобный Максим Исповедник говорил, что, возможно, если бы не было грехопадения, люди размножались бы неким духовным путем, однако, не конкретизируя, как он себе это мыслит.

Протоиерей Г. Флоровский, комментируя высказывания, подобные приведенным выше, пишет, что в этих рассуждениях присутствуют громкие отзвуки оригенизма. Но святитель Григорий и преподобный Максим не были одиноки в своих мнениях. Очень многие весьма авторитетные отцы Церкви придерживались мнения, что не может быть безгрешного брака по природе, что брачный союз несет на себе некоторую печать греха. Такое мнение разделяли блаженный Феодорит, святой Иоанн Дамаскин и многие другие позднейшие византийские богословы, вплоть до ответа патриарха Константинопольского Иеремии тюбингенским богословам в 1576 г.

Однако многие придерживались и другого мнения. Так, святитель Иоанн Златоуст пришел к выводу, что брак совершенно не обязательно предполагает нечто греховное. С чем связано такое негативное отношение к браку? Еще еретики-энкратиты, которые вообще отрицали брак, отождествляли физические отношения между полами с первородным грехом. Психологически это понятно, ведь зачатие есть канал, приобщающий приходящего в мир человека к потоку греховной жизни. Если посмотреть «Курс лекций по Догматическому богословию»[34] и отметить те места, где говорится о браке и о способе размножения людей, то нетрудно увидеть, как настойчиво проводится мысль о том, что все это несомненно греховно. Даже более того, может создаться впечатление (при чтении этой книги оно действительно создается), что вообще сама преемственность первородного греха в человеческом роде обусловлена не поврежденностью нашей природы вследствие грехопадения, а неправильным способом размножения. Если бы люди нашли какой-то другой способ, бесстрастный, типа почкования, то трансляция греха в человеческом роде, естественно, прекратилась бы.

После грехопадения способ бытия человеческой природы изменился. Все изменилось: и психология, и физиология, даже биология человека изменилась. Естественно, можно говорить и об изменении способа размножения, но лишь в той степени, в какой изменился способ существования человека вообще. Неправильна та мысль, что в качестве наказания Бог измышляет какой-то особый, «скотской», способ размножения и навязывает его человеку вместо того, который был раньше. Это означало бы, что изменяется сама человеческая природа, как таковая, и человек перестает быть человеком в подлинном смысле слова.

Существовал ли брак до грехопадения, в раю? У некоторых Отцов Церкви прямо утверждается, что тогда брака не было. Но как определить брак? Если определять брак в категориях римского права, как утилитарный детопроизводительный институт, тогда можно сказать, что в раю для брака места не было. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что Адам пребывал в раю, и там не было речи о браке. Он нуждался в помощнике, и он был ему дан, но тогда и не было нужды в браке.

Все творение Божие «*весьма хорошо*». Это вечное определение тварного бытия, данное ему Богом. Но после того, как Бог, завершая творение мира, создает высшее существо, венец творения — человека, Он как бы высказывает неудовлетворение тем, что Сам создал, и говорит: «*Нехорошо быть человеку одному, сотворим ему помощника, соответственного ему*» (Быт 2, 18).

Можно сказать, что мнение некоторых Отцов Церкви, в частности святителя Григория Нисского, что разделение людей на два пола было произведено Богом исключительно в предвидении грехопадения, не имеет основания в Священном Писании. На основании его можно сделать только один вывод: разделение человека на два пола произведено для того, чтобы удовлетворить человеческую потребность в общении.

После того как среди животных не нашлось Адаму помощника, соответственного ему, Бог приводит к нему жену, и Адам говорит: «Вот плоть от плоти моей, кость от кости моей». Слово «вот», в славянском переводе «се», является в данном случае весьма бледным переводом с еврейского. В еврейском тексте стоит междометие, выражающее восклицание. Наиболее адекватным его переводом на русский язык является восклицание «Ура!». Современный греческий богослов Христос Яннарас пишет, что осознание человеком реальности пола есть одновременно и первый опыт самосознания. Адам дает себе имя, соотнесенное с существованием подруги.

Отныне он не просто Адам, но «иш», муж, в то время как та, что взята от мужа, получает название «ишша», жена.

Таким образом, разделение полов совершается с единственной целью: удовлетворить потребность в общении, троичный образ жизни не есть просто единство на уровне естества, но соединение в любви свободных и отличных друг от друга ипостасей. «Таким образом, — заключает Х. Яннарас, — различие полов обусловлено необходимостью выразить в рамках тварной природы образ жизни нетварного»[35].

В синодальном переводе говорится о жене как о помощнице, которая сотворена для мужа. В греческом переводе тоже стоит слово «βοηθός», что буквально означает «помощник». Однако это недостаточно точно передает смысл древнееврейского подлинника. Протоиерей Ливерий Воронов говорит, что правильнее было бы перевести так: «...сотворим ему восполняющего, который был бы перед ним»[36].

Профессор С. В. Троицкий пишет: «Таким образом, здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в бытии. Жена прежде всего нужна мужу как его alter ego, второе „я“. Таким образом, библейское повествование открывает истину о двуединстве человека, реализуемом в брачном союзе, равносущных, соединенных любовью, мужа и жены»[37]. Почему в Библии говорится о том, что жена сотворена именно из ребра? Древнееврейское слово «риб» не обязательно имеет значение «ребро», оно может иметь значение «бок, сторона». Здесь также раскрывается мысль о том, что человеческая природа разделена на две взаимодополняющие друг друга части.

Следует отметить, что сущность брака после грехопадения не изменяется.

«Оставит человек отца и мать свою и прилепится к жене своей, и будут два одна плоть» (Быт 2, 24).

В книге Бытия эти слова произносит Адам. Однако нет никакого сомнения, что эти слова произнесены Адамом не от себя, а по вдохновению свыше, потому что иначе Господь Иисус Христос не привел бы их во время Своей земной жизни:

«И будут два одной плотью, так что их уже не двое, но одна плоть» (Мф 19, 5-6).

До и после грехопадения о браке в Священном Писании говорится в одних и тех же терминах. Причем эти слова относятся не к временному телесному единению сторон, а к постоянному метафизическому единству супругов, потому что греческое слово «σάρξ» и

соответствующее ему арамейское «басар» означают не одно лишь тело («σῶμα»), а живое существо во всей его полноте.

Х. Яннарас следующим образом говорит о сущности брака: «Природная связь с родителями разрывается, чтобы дать место новому отношению. Оно знаменует собою выбор и добровольную преданность мужчины и женщины друг другу, что приводит не просто к совместной жизни и дружбе, нравственной и духовной близости, но и к слиянию по плоти, т. е. единству жизни буквально, т. е. сосуществованию. Таков образ, согласно которому в рамках тварной природы реализуется тринитарная модель жизни»[38].

Несмотря на мнение многих авторитетных Отцов Церкви, что безгрешного брака не бывает, мнение это так и не стало официальным учением Церкви. Уже Гангрский собор (IV в.) своими правилами (1, 4 и 13) предписывает извергать из сана тех клириков и отлучать от Церкви мирян, которые гнушаются браком, т.е. тех, кто отказывается от брачной жизни не ради подвига, но потому, что считает брак чем-то недостойным христианина.

В самом деле, если бы брак предполагал сам по себе нечто греховное, то в таком случае слова апостола Павла, который уподобил единство Христа и Церкви брачному союзу, звучали бы кощунственно. Кроме того, среди святых, канонизированных Церковью, немало людей, состоявших в браке, и это не помешало им достичь святости.

Истинное отношение Церкви к браку выразилось в том, что Церковь возвела брак на степень церковного таинства, поставив брак в один ряд с такими таинствами как крещение, миропомазание, священство и другими.

Хотя некоторые Отцы Церкви пренебрежительно высказывались о браке, можно привести мнения многих других Отцов, говоривших о браке в весьма возвышенных выражениях. Причем часто эти высказывания о браке исходят от людей, которые сами в браке не состояли и были или монахами, или мирянами-аскетами. Так, святитель Григорий Богослов, величайший аскет и мистик, в поэме «О девственности», в которой ставит целью доказать преимущество девственного образа жизни перед браком, тем не менее пишет о браке с величайшим почтением. Он пишет, что осуществляя этот закон в единении и в любви, мы взаимно помогаем друг другу и, рожденные от земли, следуем изначальному закону земли, который есть также закон Божий. Что дает человеку брак, спрашивает он далее. Кто научил премудрости, испытал все, что есть под небом, на земле и в море? Кто дал законы городам, а еще прежде законов на-

полнил форум, дал дома, палестры, пиршественные столы? Кто собрал хоры поющих во храмах, кто вывел нас из первоначальной животной жизни и возделал землю, пересек моря? Кто воссоединил в одно то, что пребывало разделенным, если не брак? Но это еще не все. Мы — руки, уши, ноги друг друга через благодеяние брака, удваивающего наши силы и веселящего наших друзей. Разделенная забота умеряет тяготы, совместная радость становится слаще. Брак — это печать любви, которую нельзя сломать. Соединяющиеся по плоти суть одна душа, во взаимной любви они заостряют жало веры, ибо брак не удаляет от Бога, а приближает к нему, поскольку именно Бог утвердил его для нас.

В этих словах особо подчеркивается, что облагораживание в браке отношений между полами обуславливает все позитивные достижения культуры. И что особенно важно, брак, по святителю Григорию, не есть удаление от Бога, но таинство Его любви.

Тертуллиан в произведении, которое называется «К жене», пишет, что сладко иго, соединившее двух верных в одном уповании, в одном законе, в одном служении. Оба они — слуги одного господина, поистине они двое в единой плоти, там же, где плоть едина, един дух. Они вместе творят молитву, наставляя, подбадривая и поддерживая друг друга. Они равны в Церкви Божией, равны на пире Божием, поровну разделяют скорби, им нечего скрывать друг от друга, они не избегают и не огорчают друг друга. Христос радуется при виде такой пары и посылает ей мир Свой, и где они, там и Он.

В Священном Писании отношения Бога с Израилем обычно выражаются через образ отношения между мужем и женой, или женихом и невестой, например, «Песнь Песней». И для аскетической литературы, например для таких авторов, как псевдо-Дионисий Ареопагит, преподобный Иоанн Лествичник, преподобный Нил Синайский, характерно говорить о любви человека к Богу через образы, заимствованные из отношений между полами. Причем образы не какой-то платонической любви, а самой что ни на есть реальной, плотской.

У преподобного Иоанна Лествичника в 5-й ступени Лестницы содержится мысль, которая вообще может показаться кощунственной. Святой отец говорит, что плотская любовь, причем даже не в браке, а незаконная, грешная может в некоторых случаях явиться ступенью, приводящей человека к любви к Богу. Он пишет, что видел нечистые души, бросавшиеся в плотскую любовь. Именно опыт этой любви приводил их к внутреннему перевороту, когда их эрос сосредотачивался на Господе, преодолевал страсть, они стремились

любить Бога со всей силой ненасыщаемого желания. Вот почему Христос, говоря о целомудренной блуднице, сказал не о ее страсти, а о том, что она много любила и смогла преодолеть любовь любовью. Пример Марии Египетской подтверждает истинность этих слов преподобного Иоанна.

Основная цель жизни человека — услышать зов Божий, обращенный к нему, и ответить на него. Но для того чтобы ответить на этот зов, человек должен суметь совершить акт самоотречения, отвергнуться собственного «я», своего эгоизма. Этой цели служит христианский брак, и именно поэтому он не удаляет человека от Бога, а приближает к Нему. Брак рассматривается в христианстве как совместный путь супругов в Царствие Божие. Эту мысль Х. Яннарас раскрывает следующим образом: «Лишь когда эрос, направленный на лицо другого пола, приводит к любви, к забвению человеком самого себя, своего индивидуализма, лишь тогда пред человеком открывается возможность отозваться на обращенный к нему призыв Бога. Вот почему образ супружеской любви является образом крестной любви Христа и Церкви. Добровольное умерщвление природной ограниченности, индивидуальности ради того, чтобы жизнь могла осуществиться как любовь и самоотдача»[39].

Но христианство, которое высоко ценит и ставит брак, в то же время освобождает человека от необходимости брачной жизни. С христианской точки зрения, чтобы исполнить жизнь как любовь и общение, брак не является строго необходимым. Существует альтернативный путь в Царство Божие — монашество. Это есть отказ от естественного самоотречения в любви, которым является брак, и выбор более радикального пути через послушание и аскезу, при котором единственным источником существования для человека становится обращенный к человеку призыв Бога.

Оба эти пути в христианстве равным образом признаны и почитаемы как ведущие к общей цели.

Христианство восстанавливает и обосновывает онтологическое достоинство женщины, чего нет в религиях языческих и что даже в Ветхом Завете лишь декларировалось, но не осуществлялось на практике. Святитель Климент Александрийский пишет, что женщина обладает тем же духовным достоинством, что и мужчина. Существа, обладающие одной жизнью через благодать и спасение, призваны к одному образу бытия.

Ориген в 9-й Омилии на пророка Осию говорит, что Божественное Писание не противопоставляет мужчин и женщин по признаку пола. Пол не составляет никакого различия перед лицом Бога.

Святитель Григорий Нисский пишет также, что женщина есть образ Божий, как и мужчина, и что оба пола равноценны. И далее он делает тонкое замечание, что выдает его опыт брачной жизни, которого подавляющее большинство святых Отцов не имели. Он спрашивает, способен ли мужчина соперничать с женщиной, решительно направляющей его жизнь?

3. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого. Преадамизм и полигенизм

Догматически важно доказать происхождение от Адама и Евы всего человеческого рода, потому что тем самым утверждается единосущность всех людей между собой. А на этой истине, в свою очередь, основывается учение о первородном грехе и об Искуплении:

«Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим 5, 12).

«Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим 5, 18).

В христианском богословии истина происхождения всего человеческого рода от Адама и Евы впервые была поставлена под сомнением в XVII столетии. Кальвинист из Бордо по имени Исаак Пеер предложил учение, которое получило наименование «преадамизм». Суть этого учения в следующем: 1-я и 2-я главы книги Бытия говорят о двух разных актах сотворения, не связанных между собой.

Согласно Пееру, на шестой день были сотворены язычники. Язычники согрешили через нарушение естественного закона и также были под грехом. Во 2-й главе повествуется о творении восьмого дня, когда особым актом были сотворены Адам и Ева как родоначальники ветхозаветной церкви. Затем они были поселены в раю, где нарушили заповедь и были изгнаны из рая.

Каковы аргументы Пеера? Во-первых, Каин перед бегством после убийства Авеля опасается, что его могут убить. Во-вторых, известно, что Каин женился. И, в-третьих, он построил город в земле Код. Все это, по мнению Леера, означает, что наряду с Адамом и Евой и их непосредственным потомством сосуществовали и другие люди, которые косвенно упоминаются в книге Бытия.

На это можно возразить, что христианская экзегеза не утверждает, что Священное Писание говорит обо всех без исключения детях, которых имели те или иные библейские персонажи. Обычно упоминаются лишь те, образ которых имеет определенную смысловую

нагрузку в Священном Писании. Поэтому нельзя утверждать, что у Адама и Евы кроме Каина, Авеля и Сифа не было других детей.

Как известно Каин родился на 30-м году от сотворения Адама, а Сиф — на 230-м году. За промежуток времени в 200 лет могло народиться столько людей, что они могли заселить не один город. Более того, само слово «город», использованное в Священном Писании, совсем не обязательно должно означать какой-то мегаполис. Это вполне могло быть просто огороженное селение, причем огороженное не с целью защиты от вооруженных врагов, а, например, для защиты от диких животных.

Следующий аргумент преадамистов таков: в родословиях сынов Ноя (Быт 10) упоминаются только представители белой расы, т. е. семиты и индоевропейцы. Но это мнение тоже не верное, потому что в Быт 10, 6-7 упоминается некий Хуз — родоначальник эфиопов. В древности Эфиопия так и называлась — земля Хуз. Эфиопы относятся к негроидной расе. Упоминается и некий Магог, которого считают прародителем расы монголоидной.

Что касается текста Священнного Писания, то гипотеза Пеера совершенно ему противоречит, и ссылками на Писание обосновать ее невозможно. В Быт 2, 5 говорится: «*Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли*», и дальше сразу же идет повествование о сотворении Адама. Очевидно, что до Адама людей на земле не было:

«*Но для человека не нашлось помощника, подобного ему*» (Быт 2, 20), значит, опять-таки до сотворения Адама никаких других людей не было.

«*И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих*» (Быт 3, 20).

Слова из молитвы Товии: «*Ты сотворил Адама и дал ему помощницею Еву, подпорою — жену его. От них произошел род человеческий*» (Тов 8, 6).

«*От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли*» (Деян 17, 26).

Таким образом, Священное Писание не дает никаких оснований для гипотез, подобных гипотезе Пеера. Впоследствии, в XVIII веке, в эпоху Просвещения, преадамизм сошел с христианской почвы и трансформировался в небогословское учение, которое называется полигенизм. Сущность его заключается в следующем: на земле существует несколько различных человеческих видов, которые отличны друг от друга так же, как отличны друг от друга различные виды животных, имеющие различное происхождение и различных ро-

доначальников. Адептами таких воззрений в XVIII веке были Руссо, Вольтер, Гельвеций и др.

Обосновать эту гипотезу пытаются или с помощью естествознания, ссылаясь на различие анатомических признаков (цвет волос, кожи и т. п.), различие языков, данные палеонтологии и т. д. Однако убедительных аргументов в пользу этого учения нет, наука свидетельствует, что умственные способности у людей всех рас и национальностей при одинаковых условиях жизни практически не отличаются. Анатомия и физиология тоже у всех людей одинаковы. Представители всех рас и национальностей способны вступать в смешанные браки и давать потомство.

Психология также не находит существенных различий между представителями различных рас. Например, дар слова, обучаемость иностранным языкам, способность самосовершенствования, базовые нравственные понятия, сходство религиозных преданий не дают основания говорить о различных национальностях как о различных видах. Не подтверждают истинности полигенизма и данные сравнительного языкознания. Полемика с полигенизмом имеет и нравственное значение, поскольку на основе полигенизма строятся разные античеловечные учения, типа расизма, национал-социализма и т. п.

4. Состав человеческой природы: дихотомия и трихотомия

Человеческая ипостась является сложной, она заключает в себе различные природы. С этим согласны все богословы. Но сколько этих природ? В этом отношении богословы делятся на два лагеря — трихотомистов и дихотомистов. Дихотомисты признают в человеке две различных природы: душу и тело. Трихотомисты признают в человеке три различных субстанции: дух, душу и тело. Они считают, что дух отличается от души не менее радикально, чем душа отличается от тела.

В пользу своей гипотезы трихотомисты (среди богословов XX века трихотомистом был, например, отец Сергий Булгаков) приводят следующие ссылки на Священное Писание:

«Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 4, 12).

«И ваш дух, и душа, и тело во всей целости да сохранится без порока» (1 Фес 5, 23).

У многих Отцов Церкви, особенно ранних, говорится о трехсоставности человеческой природы. Святой Иустин в 10-й главе «О

воскресении» писал, что тело есть жилище души, а душа — жилище духа, и эти три сохраняются в тех, которые имеют надежду и веру в Бога. В том же произведении он пишет, что человек есть животное, разумное существо, состоящее из души и тела.

Священномученик Ириней Лионский говорит, что совершенный человек состоит из трех частей: плоти, души и духа. Дух спасает и образует, плоть соединяется и образуется, а душа, средняя между ними, тогда, когда следует духу, возвышается им, а когда угождает плоти, ниспадает в земные похотения.

Большинство Отцов Церкви говорят о трехсоставности человеческой природы. И хотя они проводят различие между духом и душой, однако не рассматривают дух как самостоятельную, отличную от души субстанцию. Обычно они понимают под духом либо Дух Божий, т. е. благодать, присутствующую в человеке, либо имеют в виду различные состояния души. Святой Климент Александрийский говорит, что душа и дух — наименования одной и той же сущности.

Под действием Божественной благодати в душе устанавливается особый жизненный строй. Иными словами, дух — это та же самая душа, только после своего благодатного обновления. У апостола Павла слово «душевный» является синонимом «плотского» и в этом смысле противопоставляется «духовному» (1 Кор 2, 13-3, 1). Поэтому противопоставление души и духа в Евр 4, 12 имеет у апостола Павла нравственное, а не онтологическое значение, т. е. указывает на различную направленность помышлений и намерений сердечных: направлены ли они к «духовному» или к «душевному», «плотскому».

5. Значение тела в составе человеческой природы

Христианский взгляд на значение телесной составляющей человеческой природы существенным образом отличен от того, как понималась телесность в античности. В античной философии ценность человека, его достоинство всегда связывались с его душой, и спасение человека всегда мыслилось как спасение только души. Тело же всегда рассматривалось как злое начало, враждебное по отношению к духу. Отношение античного человека к телесности запечатлено в известном противопоставлении «σῶμα — σῆμα», которая может быть переведена как «тело — темница» или «тело — гроб». Примером такого отношения к телесности могут быть следующие слова известного философа-стоика Сенеки: Я — высокое существо, и рожден для большего, нежели быть рабом своего тела, на которое

я смотрю лишь как на оковы, вздетые на мою свободу. В таком отвратительном жилище обитает душа. Аналогичные высказывания можно найти у многих языческих философов древности. Некоторые из них, например Плотин, признавались, что им стыдно того, что они имеют тело.

Для христианства принятие такого взгляда на значение тела в составе человеческой природы было изначально невозможно в силу факта Боговоплощения. Хотя христианство всегда учило о преимуществе духовного, вечного, нетленного над вещественным, тленным и смертным, тем не менее утверждение этого иерархического принципа в христианстве никогда не выливалось в отождествление телесности с чем-то злым и человека недостойным.

Святой Иустин Философ в полемике с язычниками замечает, что если плоть поистине бесполезна, почему Христос исцелил ее?

Более того, Церковь восприняла от библейской традиции взгляд, согласно которому человеком может называться только существо, состоящее из тела и души. Только такое психофизическое единство и может в собственном смысле слова называться человеком. Душа сама по себе человека не составляет. Священномученик епископ Ириней Лионский говорит, что бестелесные духи никогда не будут духовными людьми. Только все наше бытие целиком, т. е. соединение тела и души, образует человека.

Христианская традиция более позднего времени, связанная с возникновением монашества, несмотря на распространенную практику так называемого «умерщвления плоти», никогда не рассматривала аскезу как борьбу с телесностью, как стремление освободиться от оков тела и т. д. Наоборот, аскеза имеет своей целью освобождение тела через достижение бесстрастия, через освобождение всего человека от страстей, включая и душу, и тело. В качестве примера того, сколь высоко ставили христианские подвижники достоинство человеческого тела, можно привести слова преподобного Иоанна Лествичника, одного из самых суровых христианских аскетов. В пятой ступени «Лествицы» он пишет, что ему рассказывали, будто некто, увидев женское тело необычайной красоты, принялся славить Создателя. Благодаря этому зрелищу любовь его к Богу возросла до слез. Человек, ограничивающийся такими чувствами в подобных обстоятельствах, уже воскрес прежде всеобщего воскресения.

Для святого Иоанна Лествичника образ Божий запечатлен не только в человеческой душе, но и в теле. Даже в падшем состоянии человеческое тело столь прекрасно, что может возводить человека к прославлению Творца.

В Священном Писании вообще нет нравственного противопоставления души и тела. Исходя из этого, современный греческий автор Христос Яннарас предлагает оригинальную антропологическую модель. Он считает, что учение о душе как некоторой особой субстанции в платонистском смысле является следствием эллинистического влияния на христианство, тогда как Библии такая идея не свойственна.

По мнению Яннараса, человеческая ипостась заключает в себе целостную человеческую природу, которая проявляет себя в многообразии энергий, т. е. внешних проявлений. Эти внешние проявления можно разделить с некоторой степенью условности на две группы: энергии психические и энергии соматические. Совокупность психических энергий и есть то, что называется душой. А совокупность энергий соматических — телом. Таким образом, разделение человека на душу и тело как две различные субстанции снимается. Эта антропологическая модель, действительно, соответствует духу Священного Писания, по крайней мере Ветхого Завета, но найти подтверждение ей в святоотеческом богословии представляется весьма сложным.

Как понимает христианское богословие назначение тела в составе человеческой природы? Каковы его функции? Прежде всего, тело есть жилище души, ее материальный носитель, посредством которого невещественное начало живет и действует в материальном мире. В Священном Писании, действительно, о теле говорится как о жилище души, например, в молитве царя Езекии: «*Жилище мое снимается с места, и уносится от меня, как шалаш пастушеский*» (Ис 38, 12).

Кроме того, тело есть инструмент, орудие души, без которого душа сама по себе в этом мире ничего сделать не может. Однако не следует рассматривать тело как нечто чисто утилитарное, впомогательное и случайное. Тело — это не просто случайное добавление к душе, а один из уровней человеческой личности. Личность выражает себя и посредством тела. Можно сказать, что тело является пространственной границей личности.

С телесностью связаны творческие способности человека. Многие святые Отцы, в частности святитель Григорий Палама, усматривали превосходство человека над ангелом именно в том, что человек, в отличие от ангелов, обладает телом и вследствие этого обладает творческими способностями, которых, с точки зрения святителя Григория, у ангелов нет. Благодаря тому, что человек обладает телом, он занимает совершенно особое место в мироздании — свя-

зывает воедино видимое и невидимое и благодаря этому обогащает свой опыт участием как в жизни мира чувственного, так и мира интеллигибельного. Ангелы, являясь чисто бестелесными духами, этой способности лишены. Священник Павел Флоренский говорит, что человек связан своим телом со всею плотию мира, и связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны.

6. Мнения о происхождении человеческих душ

Вопрос о происхождении человеческой души в догматическом богословии точно не решен и относится к области богословских мнений.

В истории христианского богословия встречаются три гипотезы о происхождении человеческих душ.

Мнение о предсуществовании человеческих душ

Мнение о предсуществовании человеческих душ было характерно для античной философии. В той или иной форме его разделяли Пифагор, Платон, неоплатоники, Филон Александрийский и другие. На христианской почве это учение было воспроизведено Оригеном. В догматической системе Оригена это учение занимает центральное место.

С точки зрения Оригена, Бог как Существо совершенное, справедливое, способен творить только одинаковые и равные друг другу по достоинству существа. Все человеческие души были сотворены Богом одновременно и были совершенно равны по достоинству. Изначально эти души, являясь чистыми умами, лишенными какой-либо вещественности и телесности, были всецело погружены в созерцание Божества. Но затем, по каким-то причинам, душам наскучило созерцать своего Творца, и они уклонились от этого созерцания к худшему: отпали от Бога и в наказание за это были отправлены в различные тела. Одни души, которые меньше согрешили, приняли тела тонкие, эфирные и стали ангелами. Души, более тяжело согрешившие, получили тела вещественные и грубые, т. е. человеческие. Наконец, самые грешные души получили особо мерзкие тела, демонические. В чем привлекательная сторона этой гипотезы? Посредством ее удобно объяснить неодинаковость внешних условий жизни людей в этом мире. То, что различные восточные учения пытаются объяснить посредством учения о карме и т. п., Ориген объясняет изначальным падением, которое в его учении отождествляется с понятием первородного греха. Это учение разделяли некоторые ранние отцы Церкви, например святой Памфил и святой Мефодий Патарский, находившиеся под сильным влиянием неоплато-

нистской философии. В новое время это учение было взято на вооружение некоторыми протестантскими теологами.

Нетрудно увидеть противоречие этого учения со Священным Писанием и основными принципами христианской догматики. Во-первых, это учение противоречит Священному Писанию, согласно которому грех вошел в мир преступлением Адама. Фактически для грехопадения прародителей в системе Оригена не остается места. Во-вторых, это учение не способно удовлетворительно объяснить факт Боговоплощения. Если посылание в тела есть наказание, почему Господь Иисус Христос, будучи безгрешен, тем не менее воплотился? Кроме того, эта гипотеза Оригена связана с учением о всеобщем восстановлении (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), согласно которому все души в конце концов вернутся в свое первоначальное состояние. Таким образом, учение Оригена не оставляет места для искупительного подвига Спасителя, обесценивая значение крестной Жертвы.

В середине VI в. учение Оригена было осуждено Церковью. Поводом для этого стали оригенистские споры, начавшиеся в среде палестинского монашества, где имели место столкновения двух партий. С одной стороны, это были монахи, придерживавшиеся строго ортодоксального учения — последователи святого Саввы Освященного, с другой — их оппоненты-оригенисты, которых возглавлял авва Нонн. Последних называли «протоктистами» или «исохристами». «Протоктисты» буквально означает «сотворенные от начала», т. е. считавшие, что души всех людей сотворены от начала, сразу все вместе и в одинаковом состоянии. «Исохристами» они назывались, вероятно, потому, что разделяли учение о том, что вследствие спасения, т. е. восстановления в первоначальном состоянии, каждая душа полностью уподобится Христу, станет равной Ему по достоинству и будет обладать едва ли не божественными способностями.

Император Юстиниан Великий в 551 г. написал произведение, известное как «Послание к Мине» (Мина — патриарх Константинопольский), в котором он дал разбор и критику оригенистской космологии и антропологии и сформулировал ряд анафематизмов, в частности такой: если кто говорит или придерживается мнения, что человеческие души предсуществуют, будучи как бы идеями или священными силами, что они отпали от Божественного созерцания и обратились к худшему, и вследствие этого лишились Божественной любви и потому названы душами, и для наказания посланы в тела, — тому да будет анафема.

Через два года, в 553 г., V Вселенский Собор фактически ратифицировал «Послание к Мине». Собором было исповедно православное учение о происхождении человеческой души: Церковь, наученная Божественным Писанием, утверждает, что душа произошла вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена.

Таким образом, учение о предсуществовании душ было однозначно осуждено Православной Церковью как ересь.

Мнение о творении человеческих душ

Согласно этому мнению, каждая индивидуальная душа творится Богом из ничего. В христианской традиции впервые это мнение встречается у священномученика Иринея Лионского. Его разделяли также блаженный Феодорит Киррский, блаженный Иероним Стридонский, святитель Иоанн Златоуст, святитель Кирилл Александрийский и другие. Существуют два различных мнения о моменте сотворения душ. Согласно первому, творение души происходит одновременно с творением тела, в момент зачатия, согласно второму — на сороковой день. Почему именно на сороковой? С одной стороны, это связано с предположением Аристотеля. С другой стороны, это мнение имеет основание в Ветхом Завете. В Исх 21, 22-24 говорится, что если кто беременной женщине нанесет повреждения, и в результате этого случится выкидыш, то он обязан выплатить некоторую компенсацию. При этом размер компенсации будет различен в зависимости от того, случилось это до сорокового дня или после. Эти слова иногда толкуют в том смысле, что до сорокового дня это преступление еще не есть человекоубийство, поскольку лишь на сороковой день появляется в человеке душа.

В православном богословии мнение об одухотворении эмбриона на сороковой день было отвергнуто. В контексте полемики с монофизитами его несостоятельность особенно ярко показал преподобный Максим Исповедник.

Какие есть основания в Священном Писании в пользу мнения о творении душ? В Еккл 12, 7 говорится о смерти человека: «*И возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его*». Конечно, эти слова не могут быть однозначно истолкованы в смысле творения человеческой души из ничего. Слова «*возвратится к Богу, Который дал его*» можно понять и в более широком смысле, что Бог есть Виновник всего существующего. Например, в молитве Господней мы произносим: «*хлеб наш насущный даждь нам днесь*». Но, говоря, что Бог дает нам хлеб насущный, мы

не имеем в виду, что Бог творит этот хлеб из ничего. И слова Екклесиаста о том, что Бог дает человеку дух, не обязательно понимать в том смысле, что каждый раз Бог творит этот дух или жизнь из ничего.

«Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри него» (Зах 12,1). «Образование» духа также не обязательно понимать как творение из ничего, поскольку в Ветхом Завете неоднократно говорится и об «образовании» тела человека Богом в утробе матери. Иногда ссылаются на Евр 12, 9, где Бог назван Отцом духов в противоположность плотским родителям. Но это можно понимать в смысле духовного рождения человека в купели Крещения.

В Римо-католической церкви мнение о творении душ было фактически догматизировано вследствие принятия в 1854 г. догмата о непорочном зачатии Девы Марии. Поскольку этот мариологический догмат предполагает учение о непосредственном сотворении человеческой души Богом, то и само это учение у католиков автоматически стало официальным.

Каковы сильные стороны мнения о сотворении человеческой души Богом? Прежде всего, таким образом можно обосновать высокое достоинство человеческой души, ее невещественность, неделимость, простоту, а главное — легко объяснить качественное разнообразие душ, т. е. различие талантов и способностей, которыми Бог наделяет людей по Своему усмотрению.

Но в то же время с принятием этого учения связаны определенные сложности.

Во-первых, оно не вполне согласуется со Священным Писанием. В Быт 2, 2 говорится, что Бог в седьмой день *«почил от всех дел Своих, которые Он творил и созидал»*. По окончании шестого дня Бог только промышляет о мире, а данное мнение предполагает, что Бог творит души из ничего. Католики пытаются выйти из затруднения, говоря, что Бог почил в том смысле, что Он не создает более никаких новых родов и видов существ, а уже существующие Он может «тиражировать». Натяжка такого объяснения очевидна.

Во-вторых, это учение не объясняет механизма перехода греховной порчи от Адама на весь род человеческий. Если душа каждый раз творится Богом из ничего, то откуда же в таком случае в ней берется грех, ведь источник греха не в теле человека, а именно в душе, в воле.

В-третьих, как объяснить в таком случае наследование детьми от родителей различных душевных свойств, качеств и способностей?

Значит, некоторая связь между душами родителей и детей существует.

Есть еще один момент, создающий трудности для принятия этой гипотезы. С христианской точки зрения, деторождение есть Божественное благословение. Принятие рассматриваемой гипотезы ставит творческое действие Бога в зависимость от человеческих страстей, как бы подчиняет Бога природной необходимости. Кроме того, как известно, дети имеют обыкновение рождаться не только в законном браке, но и от внебрачных греховных связей. В таком случае пришлось бы прийти к нелепому выводу, что Бог благословляет незаконные связи.

Мнение о рождении человеческих душ

Наряду с мнением о творении человеческих душ существует другое мнение — о рождении человеческих душ. Два эти мнения появились одновременно. Если первое мнение впервые встречается у священномученика Иринея Лионского, то второе — у Тертуллиана. Тертуллиан учил о некотором душевном семени: как существует семя телесное, так и в душе существуют особые семена, которые отделяются от души и дают начало новой духовной субстанции. Это мнение о душевных семенах было отвергнуто последующими отцами Церкви, а мнение о рождении человеческих душ от душ родителей получило широкое распространение. Его придерживались святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, святитель Афанасий Александрийский, преподобный Макарий Великий и многие другие. Блаженный Иероним, хотя сам придерживался креационистского взгляда, тем не менее отмечал, что мнение о рождении душ имеет большой авторитет как на Востоке, так и на Западе.

Какие места Священного Писания приводятся в подтверждение этой гипотезы? Например, Быт 5, 3. Здесь сказано, что Адам родил Сифа *«по подобию своему и по образу своему»*. Слова *«подобие»* и *«образ»*, вероятно, должны указывать на полноту человеческого состава, т. е. и на душу, и на тело.

«Рожденное от плоти есть плоть, рожденное от духа есть дух» (Ин 3, 6). Но слово *«плоть»* — греческое σάρξ — у апостола Иоанна Богослова обозначает не только тело, а живое существо во всей его полноте. Когда апостол Иоанн Богослов говорит, что *«Слово стало плотью»* (Ин 1, 14), он имеет в виду восприятие Словом всего человеческого состава, т. е. тела, одухотворенного разумной душой.

Следует признать, что такой взгляд более всего согласен с данны-

ми как Священного Писания, так и религиозного опыта. В то же время у этой гипотезы есть и слабые стороны.

Например, бывают случаи поразительного несходства между родителями и детьми с точки зрения их духовной организации. Хотя такое же несходство нередко выражается и в телесном составе.

Это мнение находится в противоречии с простотой и несложностью души. К тому же мы не можем точно определить, от кого именно рождается душа: происходит ли она от души отца, матери или от обоих родителей? Этот вопрос невозможно даже ставить, поскольку никаких оснований для его решения нет. Законы духовного мира нам неизвестны, и образ происхождения одной души от другой определить мы не можем. Святой праведный Иоанн Кронштадтский пишет, что душа рождается от другой души по образу того, как свет рождается от света и огонь рождается от огня.

После V Вселенского Собора в христианском богословии осталось преобладающим мнение о творении человеческих душ из ничего, однако в более позднее время широкое распространение получило мнение о рождении человеческих душ. Большинство современных православных богословов придерживаются мнения о рождении человеческих душ.

В действительности, две эти гипотезы не противоречат друг другу, скорее наоборот — восполняют одна другую. Можно предположить, что душу — духовную природу — человек получает от родителей, так же как и тело, но личностью, неповторимой и уникальной, человек становится вследствие особого Божественного воздействия. Это и обусловливает неповторимость качественного сочетания духовных сил и способностей человека, ведь человек — это не просто повторение своих родителей или механическая комбинация свойств и качеств, которые встречались у его предков. Каждый человек — это неповторимая личность, новая форма образа Божия, и новизна эта обусловлена непосредственным воздействием Бога.

7. Свойства человеческой души

Общее определение человеческой души дает святой Иоанн Дамаскин: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, невидимая по своей природе телесными очами, бессмертная, одаренная разумом и умом, не имеющая определенной фигуры или формы. Она действует при помощи органического тела, и сообщает ему жизнь, возрастание, чувства и силу рождения. Ум, или дух, принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее самой, но как чистейшая часть ее. Душа есть существо свободное, обладающее способно-

стью хотения и действования. Она доступна изменению со стороны воли»[40].

Духовность

Священное Писание говорит о духовности души, и сами слова «дух», «душа» применительно к душе человеческой в Священном Писании являются взаимозаменяемыми: «*Дух бодр, плоть же немощна*» (Мк 14, 38). «*Как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва*» (Иак 2, 26). Преподобный Максим Исповедник говорит о духовности души в смысле ее невещественности, отличности ее от всего телесного. Он пишет, что если всякое сложение и разложение уместно только в телах, то душа — это не тело, так как не причастна ни к чему такому. Как образ мысленного, мы называем ее мысленной; а как образ бессмертного, нетленного и невидимого, мы в ней признаем эти качества, как образ нетелесный и нетленный, т. е. чуждый всякой вещественности.

Самостоятельность

Самостоятельность тесно связана с духовностью, с отличием от тела. Свойство самостоятельности означает, что душа есть особая субстанция, отличная от тела, а не некий феномен или совокупность феноменов, являющихся продуктом высшей нервной деятельности человека. Не нужно думать, что мнение о душе как форме высокоорганизованной материи появилось с возникновением диалектического материализма. Все эти учения были известны в древности, и с ними полемизировали Отцы Церкви. Например, блаженный Феодорит в своем произведении «Против врачей» (среди античных врачей были широко распространены материалистические взгляды, в частности, мнение о том, что человеческая душа не субстанциональна, а представляет собой нечто производное, вторичное от жизни тела) пишет, что надлежало бы рассудить, что и играющий на лире, если лира не настроена хорошо, не покажет на ней своего искусства. Потому что если бывают слишком натянутые или ослабленные струны, то они мешают гармоничности звуков, а если некоторые из них оказываются прерванными, то тогда музыкант через это приводится в полное бездействие. То же самое можно замечать на свирелях и других инструментах. Так, протекающая или неискусно устроенная ладья в ничто обращает искусство кормчего. Если болезнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары или соки повредят мозг, то он, переполняясь ими, не в состоянии бывает принять на себя душевной деятельности, уподобляясь утопающему в воде и бесполезно машущему руками и ногами и остальными членами. Итак, благосостояние тела не составляет существа души, но при благосостоянии тела существо души обнаруживает свою мудрость.

Разумность и сознательность

Самостоятельность проявляется прежде всего в способности самосознания, т. е. в способности отличать себя от своего тела, от видимого мира и от содержания собственной жизни. Именно благодаря этой способности человеческой души для человека возможно такое действие, как покаяние, потому что оно основано на осознании человеком нетождественности самого себя и своих поступков. Именно на этой способности самосознания в Священном Писании основаны неоднократные призывы проверять самого себя: «*Да испытывает же себя человек*» (1 Кор 11, 28-31), «*Испытывайте самих себя, в вере ли вы*» (2 Кор 18,5).

Разумность выражается в способности рассудочного познания и в способности религиозного ведения, а также в даре слова, способности членораздельной речи.

Бессмертие

Душа есть существо простое и несложное, а то, что просто и несложно, что не слагается из различных элементов, не может разрушиться, распасться на составляющие части. В Новом Завете вера в бессмертие человеческой души выражена совершенно ясно.

Что касается Завета Ветхого, то здесь такой ясности не наблюдается. Так, в атеистической литературе широко распространено мнение, что Ветхий Завет не знал учения о бессмертии души. По крайней мере, утверждается, что Моисей не знал этого учения, и в Пятикнижии Моисеевом учение о бессмертии души полностью отсутствует. Верно то, что в Ветхом Завете это учение не имело такого значения, как в Завете Новом, не составляло центра религиозной жизни, не с ним были связаны основные религиозные переживания ветхозаветного человека. В ранне-ветхозаветную эпоху, действительно, положительного учения о бессмертии души не было. Бессмертие мыслилось как пребывание души в шеоле, некотором подобии греческого царства теней, где душа влачит печальное существование на грани между бытием и небытием. Но, тем не менее, мысль о бессмертии достаточно ясно выражена и в Ветхом Завете в целом, и у Моисея. Например, в Пятикнижии Моисеевом неоднократно о смерти человека говорится как о «*приложении к народу своему*» (Быт 25, 8-9; 35, 29 и др). Таким образом, подразумевается, что есть в мире такое место, где пребывают души людей, принадлежавших к этому народу. Ветхозаветные патриархи называли себя странниками или пришельцами на земле, тем самым как бы указывая на то, что существование человека не исчерпывается пределами земной жизни. Наконец, в Ветхом Завете, в том числе и у Моисея, Бог на-

зывается Богом Авраама, Исаака и Иакова, причем называется уже после того, как все эти патриархи умерли. Слова Спасителя (Мф 22, 32) — «*Бог не есть Бог мертвых, но живых*» — означают, что патриархи не исчезли бесследно и у Бога они продолжают существовать. Наиболее явным образом вера в бессмертие души выражена у Моисея в Быт 37, 5. Это слова патриарха Иакова после того, как он узнает о смерти Иосифа: «*с печалию сойду к сыну моему в преисподнюю*». У последующих ветхозаветных авторов вера в бессмертие, в сохранение бытия человеческой души по смерти, несомненна. В 1 Цар 28 Саул вызывает дух пророка Самуила; в Притч 21, 16: «*Человек, сбившийся с пути разума, водворится в собрании мертвецов*». Можно привести другие места, например Ис 38, 17 или Пс 88, 48-49. В некоторых словах Ветхого Завета можно уловить намеки на неодинаковость посмертного воздаяния, например Пс 48, 11-16.

Свобода

В учебниках догматического богословия среди свойств человеческой души обычно указывается такое свойство, как свобода. Однако свободу нельзя рассматривать как свойство только лишь души. Если, например, разумность — это свойство, которое принадлежит только душе, в душе имеет свое основание, но никак не в теле, то свобода — это нечто такое, что принадлежит не только душе, но человеку как таковому. Это скорее характеристика не души, а личности, состоящей из души и тела.

О свободе можно говорить в двух смыслах: с одной стороны, о свободе формальной или психологической, и о свободе нравственной или духовной — с другой. Православная антропология различает в человеке две воли: волю физическую как способность желать и действовать ради удовлетворения желания, и волю гномическую как способность самоопределяться по отношению к желаниям своего естества, т. е. избирать одни желания, а другие отвергать.

Формальная (психологическая) свобода — это способность направлять свою волю, деятельность на те или другие предметы, избирать тот или другой путь, отдавать предпочтение тем или другим побуждениям к деятельности. На этой способности человека основаны многие заповеди Священного Писания. «*Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло*» (Втор 30, 15). И дальше говорится о необходимости делать выбор между этими предложенными началами. «*Если захотите и послушаете, то будете вкушать благо земли. Если отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас*» (Ис 1, 19-20). Эта формальная свобода сохраняется у человека и после грехопадения, она сохраняется даже в аду. Сама по

себе формальная свобода вовсе не является признаком совершенства. Скорее наоборот, она свидетельствует о некотором несовершенстве, поскольку Бог не имеет воли гномической, т. к. не имеет потребности выбирать из различных возможностей. Любой выбор всегда связан с некоторым несовершенством: незнанием, сомнением, колебанием, а Бог всегда в совершенстве знает Свои цели и средства для их достижения. Поэтому Бог является совершенно свободным Существом. Он свободен в том смысле, что Он всегда является таким, каким хочет быть, и всегда действует таким образом, каким желает; ничто Ему не препятствует, никакая необходимость, ни внутренняя, ни внешняя, Ему не довлеет. Такая свобода называется свободой нравственной, духовной.

Сама по себе способность выбора еще не делает человека свободным, потому что желания человека и его возможности не всегда совпадают. Человек часто желает того, что не может осуществить, и, наоборот, нередко вынужден делать то, чего делать не хочет. Наиболее ярко в Священном Писании эта мысль выражена в Рим 7, 19-23: «*Доброго, которого хочу, не делаю, злое, которого не хочу, делаю*». Поэтому путь к подлинной свободе лежит через освобождение от тирании греха и от власти природной ограниченности, которая, сама по себе не являясь грехом, является следствием грехопадения. О необходимости стремиться к такой свободе много говорится в Новом Завете. Спаситель говорит: «*Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными*» (Ин 8, 31-32). «*Всякий, делающий грех, есть раб греха... Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете*» (Ин 8, 34-36). Апостол Павел говорит: «*Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти*» (Рим 8, 2), — и восклицает: «*Где дух Господень, там свобода!*» (2 Кор 3, 17). Иными словами, через причастие Божеству, через соединение с Богом, человек приобщается к той свободе, которой обладает Бог, и сам обретает свободу, освобождаясь от власти греха и от природной необходимости.

8. Отличие души человеческой от душ животных

Главное отличие человеческой души от душ животных заключается в том, что человеческая душа способна существовать без тела. Будучи соединена с телом в единую ипостась, она тем не менее обладает свободой по отношению к собственному телу, имеет свою особую, отличную от жизни тела жизнь. В то же время у животных жизнь души полностью сводится к жизни тела, ею одушевленного.

Функции душ животных сводятся к тому, чтобы одушевлять тело и управлять им. При этом души животных не обладают существенными свойствами человеческой души, такими, как независимость от тела или самостоятельность, разумность, свобода и бессмертие.

Священное Писание прямо не говорит ни о смертности, ни о бессмертии душ животных. Мнение о том, что души животных смертны, основывается на святоотеческом учении. Все отцы, высказывавшиеся по данной проблеме, придерживались мнения, что души животных смертны.

9. Образ и подобие Божие в человеке

Античные философы именовали человека — микрокосм, т. е. малый мир, малый космос, который заключает в себе все элементы мироздания.

Святитель Григорий Нисский говорил, что человек — это «некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная, и объединяющий собой всякий род жизни»[41].

В то же время у святых Отцов отношение к самому термину «микрокосмос» было отличным от того, какое имело место в античности. Для древних авторов — это гордое наименование, в котором они видят залог величия человека, тогда как у отцов Церкви нередко встречается ироническое отношение к этому термину. Святитель Григорий Нисский замечает: «Те, кто думал возвысить человеческую природу этим велеречивым наименованием, не заметили, что одновременно наградили человека качествами, свойственными комарам и мышам»[42].

Для Отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которую мы наблюдаем у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с космосом, со Вселенной, поскольку сам космос мыслится как Божественное начало, то Отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, из природы. А выделяет его, по учению святых Отцов, образ сотворения и существования. Человек сотворен по образу и подобию Божию.

О сотворении человека по образу Божию неоднократно говорится в Священном Писании: Быт 1, 26-27 и 9, 6. В святоотеческих текстах также содержится широкий спектр мнений по этому вопросу.

В общем и целом святые Отцы согласны в том, что образ Божий есть способность человека отображать Божественные совершенства. Бог есть абсолютный разум, человек тоже есть существо разумное. Бог существо духовное — человек также имеет в себе духовную

составляющую — душу. Бог вечен, отражением вечности в человеке является бессмертие. Бог является Творцом — человек также обладает творческими способностями, хотя в отличии от Бога творит не из ничего, а из подручного материала. Бог царствует над всем миром, и человек также наделен царским достоинством, призван владычествовать над Вселенной.

Что такое Божие подобие? Большинство древних отцов и современных православных богословов проводят различие между понятиями образа и подобия, хотя некоторые не делали такого различия. В частности, на тождественности этих терминов настаивали святители Афанасий и Кирилл Александрийские. В русской богословской традиции такого мнения придерживался святитель Филарет Московский, который, ссылаясь на еврейский текст Библии, показывал, что понятия образа и подобия нередко являются в Священном Писании взаимозаменяемыми.

Святитель Василий Великий следующим образом определяет различие между образом и подобием. Он анализирует 26 и 27 стихи первой главы книги Бытия. В 26-м стихе сказано: «*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему*». А в 27-м стихе говорится: «*И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его*», т. е. волеизъявление Божие содержит два элемента — образ и подобие, а сотворение лишь один — образ, о подобии 27-й стих умалчивает.

Многократно говоря о том, что такое образ Божий в человеке, отцы Церкви тем не менее явно уклоняются от того, чтобы дать формальное определение этого понятия.

Разные отцы, даже близкие по духу, говорят об образе Божием в человеке по-разному, иногда даже у одного и того же автора, в различном контексте, встречаются разноречивые высказывания по этому вопросу. Справедливо поставить вопрос: а можно ли вообще дать формальное определение образа Божия? Еще в конце IV-го века святитель Епифаний Кипрский писал: «Церковное учение верует, что человек вообще сотворен по образу Божию, но в какой именно части находится то, что по образу Божию, не определяет»[43].

Этими словами святой отец признает, что человек сотворен по образу Божию, но в то же время считает невозможным дать определение этого понятия. В этом нет ничего удивительного: апофатическая антропология является естественным следствием апофатического богословия, если Бог по Своей сущности неопределим, то и человек, сотворенный по образу Божию, также не может быть во всей полноте охвачен рассудочным определением.

В современном богословии такой взгляд на человека получил наименование открытой антропологической модели. В отличие от Восточной патристической традиции западная схоластика в средние века отошла от такого понимания богообразности, и образ Божий в западном богословии стал определяться через различные свойства духовной природы человека, такие как свободная воля, разумность, суверенность и т. д.

Когда мы говорим, что человек создан по образу Божию, то имеем в виду, что он способен некоторым образом отражать совершенство Творца. Но разве мир в целом не отражает совершенство Творца, разве эти совершенства отражаются только в природе человеческой? Вопрос риторический. Однако очевидно, что человек все же отражает Божественное совершенство особым образом. На это различие указывает святитель Филарет Московский, когда замечает, что вся тварь показывает нам следы Творца, но только как бы «задняя Божия», в то время, когда образ лица Божия находится только в человеке.

В самом деле, в отличие от всех прочих тварей человек не только может быть причастен к Божеству, он способен общаться с Богом, участвовать в Божественной жизни, предстоять Богу лицом к лицу. Но общаться может не что, а только кто, т. е. личность. Поэтому можно сказать, что образ Божий в человеке заключается прежде всего в том, что человек есть личностное существо. И в этом безличном мире он единственный является личностным образом личного Бога.

Чтобы лучше понять святоотеческое учение об образе Божием в человеке, необходимо вспомнить как представляли себе космос античные авторы.

Существует восходящая к Платону схема, являющаяся некой парадигмой для античной философии. С одной стороны, существует неподвижный мир вечных идей или эйдосов, с другой — сосуществующая миру вечных идей бесформенная материя. Посредником между этими двумя полюсами мироздания выступает Демиург, устроитель Вселенной, который, созерцая вечные идеи, по образцам этих идей творит из материи космос, Вселенную и человека.

Таким образом, каждая вещь существует только в силу того, что она причастна своему эйдосу и является тем, что она есть, только потому, что причастна именно этому эйдосу. Святоотеческая мысль успешно христианизировала эллинскую философию. Тем не менее, рассматриваемая схема так и не была адаптирована христианством, хотя такие попытки и предпринимались. Причина в том, что в мире

существует одна вещь, которая вопиющим образом не эйдетична, которой нельзя отыскать соответствующего эйдоса, эта вещь — человек. Каждая вещь создана по образу определенного эйдоса, а для человека отыскать соответствующий эйдос невозможно, потому что, согласно Божественному Откровению, человек создан не по образу некоторого эйдоса, а по образу Божию.

Следовательно, если человек создан по образу Божию, то это значит, что человек существует и является тем, чем он является, благодаря своей причастности не определенному эйдосу, а Самому Богу. Для Восточных отцов образ Божий есть прежде всего способность человека быть причастником Божеского естества. Поэтому об образе Божием нельзя говорить как о некотором свойстве человеческой природы безотносительно ее отношения к Богу.

В учении об образе Божием следует различать между понятиями «черты образа Божия» и «образ Божий». Черты образа Божьего — это то, в чем образ Божий конкретно проявляется, т. е. совокупность существенных свойств человеческой природы. Впрочем, следует иметь в виду, что не всякое существенное свойство человеческого естества является чертой образа Божия, например неведение будущего. Сам образ Божий относится не к природе, а к способу ее существования, который у человека личностный, что и делает возможным участие человека в Божественной жизни. Именно в силу этой причастности через существенные свойства человеческой природы может являться образ Божий. Например, для святителя Кирилла Александрийского человек является богообразным в силу того, что он есть существо разумное. Разумность — одна из черт образа Божия в человеке.

Но далее из рассуждений святого отца видно, что для св. Кирилла сама по себе разумность не является образом Божиим. По-гречески разумное существо — λογικός, и человек является им только в силу того, что он причастен к Божественному Логосу как Источнику всякой разумности.

Образ Божий в человеке можно понимать и как совокупность благ, которыми человек обладает в силу своей причастности источнику всех благ, Богу. Эта мысль выражена у святителя Григория Нисского. Он пишет, что Бог по природе сама благость, Он создает человека не по иному какому побуждению, как только потому, что благ. Совершенства благости проявляются в том, что Он вызывает человека из небытия к бытию и в изобилии сообщает ему всякие блага. Список же этих благ так длинен, что перечислить их невозможно, и все они содержатся вкратце в одном выражении: человек

создан по образу Божию. Образ в том и имеет сходство с Первообразом, что исполнен всякого блага.

Понятия «образа» и «подобия» тесным образом между собой связаны, их нельзя рассматривать как некоторые статичные величины, которые можно противопоставлять, — одно неизбежно предполагает другое и не может быть понимаемо в отрыве от него.

Можно сказать, что образ есть дар Божий каждому человеку, который выражается в возможности быть причастником божественной жизни, участвовать в божественных совершенствах. Подобие — проявление этого дара в жизни человека и та мера, в какой эта способность реализуется. Эта мысль встречается у преподобного Максима Исповедника, который пишет, что Бог, приводя в бытие духовную разумную сущность, по высочайшей благости Своей сообщил ей четыре Божественных свойства: бытие, приснобытие, благость и премудрость.

Первые два свойства Бог даровал сущностям, а два других — способности воли. Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благость и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, что Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию. «По образу» — как сущий образ Сущего и как присносущий образ Присносущего, хотя он и небезначален, но зато бесконечен. «По подобию» — как благой, подобие Благого, и премудрый, подобие Премудрого, будучи по благодати тем, чем Бог является по природе. Всякое разумное естество — по образу Божиему, только одни благие и мудрые — по подобию Его.

Иными словами, человек как существо богообразное может по благодати стать всем, чем Бог является по природе.

Таким образом, в человеке различаются черты, в которых проявляется образ Божий. Преподобный Максим выделяет способность бытия вообще и способность вечного бытия, где отражаются черты подобия Божия, среди которых особо следует отметить благость и мудрость. Можно сказать, что «образ» и «подобие» — это два неразрывно связанных между собой аспекта, двуединого понятия. Различие, существующее между ними, обусловлено различными оттенками смысла этого понятия. Действительно, смысловое различие между понятиями «образа» и «подобия» Божия существует. Образ Божий есть то, что человеку дано; каждый человек, приходящий в мир, имеет образ Божий. Подобие же, напротив, есть некоторая заданность, задача, которая стоит перед человеком и которую он должен решать в течение всей своей жизни. Черты образа Божия отно-

сятся к сущности человека, это есть существенные свойства человеческой природы, в то время как черты подобия Божия раскрываются в результате направленности человеческой воли к добру. Чертами образа Божия обладают практически все люди, в то время как черты подобия Божия раскрывают далеко не все. Несмотря на эти различия, можно говорить об образе и подобии как о двуедином понятии. Ведь богообразность потенциально заключает в себе богоподобие, а подобие Божие есть не что иное, как раскрытие образа Божия в жизни конкретного человека, именно это делает возможной взаимозаменяемость этих терминов в Священном Писании без ущерба для смысла.

Таким образом, в понятии «образа Божия» в человеке, по учению Восточных Отцов, различаются два момента.

С одной стороны, образ Божий понимается как способность человека участвовать в Божественной жизни, быть причастником Божественного блага. Это есть характеристика способа существования человеческого естества, который является личностным. В силу того, что человек причастен Божественной природе, он есть существо личностное. И, наоборот, в силу того, что он есть личностное существо, он способен к общению с Богом, способен по благодати становиться тем, чем Бог является по природе.

С другой стороны, можно различать в человеке черты образа Божия, т. е. совокупность существенных свойств человеческой природы, благодаря которым человек может совершенствоваться, уподобляться Богу, отражая совершенства своего Творца. Черты образа Божия — это, например, разумность, дар слова и т. п. Соответствующим образом пользуясь этими способностями, человек может достигать богоподобия, например приобретать мудрость, которая является чертой уже не образа, а подобия Божия.

Необходимо отметить, что сами по себе черты образа Божия ни по отдельности, ни в совокупности не исчерпывают человеческой богообразности. По тем или иным причинам некоторые черты образа Божия у некоторых людей могут не проявляться. Есть люди, которые лишены разума, не обладают даром слова, другими чертами образа Божия. Тем не менее, несмотря на отсутствие этих черт, нельзя отрицать за этими людьми человеческого достоинства именно потому, что они сотворены по образу Божию и тоже могут быть причастниками Божеского естества.

Достоинство человека как личности основывается не на характеристиках его природы, а на отношении к нему Бога.

10. Назначение человека

Методологически в этом вопросе можно выделить три аспекта: назначение человека по отношению к Богу, к самому себе и ко всему прочему творению.

Назначение человека по отношению к Богу

О назначении человека по отношению к Богу говорит святой апостол Павел: «*Бог, сотворивший мир и все, что в нем... От одной крови произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и не далеко от каждого из нас*» (Деян 17, 24-27). Святитель Иоанн Златоуст следующим образом комментирует этот стих, что Бог не только дал нам для жизни дыхание и все иное, но, что важнее всего, открыл путь к познанию Его, даровал то, что через это мы можем найти и достигнуть Его.

Таким образом, назначение человека по отношению к Богу есть познание Бога, соединение с Богом, служение Ему. В общем, назначение человека по отношению к Богу мало отличается от назначения по отношению к Богу мира бесплотных духов.

Назначение человека по отношению к самому себе

Назначение по отношению к самому себе заключается в том, чтобы через раскрытие сил и способностей, через деятельное устремление и приближение к своему первообразу, достичь полной, возможной для конечного существа, меры богоподобия, т. е. теснейшего единения с Богом, причастия Божественного естества, а вместе с тем и возможности участия в Божественном блаженстве. Практически назначение человека по отношению к Богу и по отношению к самому себе в значительной степени совпадают. Разница в акцентах.

Когда речь идет о назначении человека по отношению к Богу, то имеется в виду прежде всего цель человеческой жизни, выражающаяся в познании Бога и соединении с Ним. А когда говорится о назначении человека по отношении к самому себе, то уже речь идет о том подвиге веры, к которому призван человек для того, чтобы этой цели достичь. Священное Писание говорит о цели человеческой жизни как о достижении совершенства в Боге и прославлении Его. Например, в Мф 5, 16 сказано: «*Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного*». В Мф 5, 48: «*Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный*».

В других местах Священного Писания говорится о назначении человека по отношению к себе как о возрастании в любви, посред-

ством которой человек соединяется с Богом и обретает вечное блаженство. Например: «*Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем*» (1 Ин 4, 16); «*Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его*» (1 Кор 2, 9).

Назначение человека по отношению к безличному творению

Замысел Божий о мире подразумевает спасение не только человека, но и всего творения. Апостол Павел говорит, что в конце времен «*будет Бог все во всем*» (1 Кор 15, 8). Весь тварный космос, а не только человек приобщится Божеству. Поскольку Бог есть полнота жизни, Он желает, чтобы все творение приобщилось этой полноте и стало выражением божественной жизни, единением в любви, которая составляет образ бытия Бога. Приобщение тварной природы к жизни Божества не может быть следствием необходимости, но совершается как дело личностной свободы. Единственной нетварной сущностью, которая способна реализовать свою жизнь как свободу, является человек. По этой причине Священное Писание и святоотеческое Предание видят в человеке посредника, способного привести весь созданный Богом мир к осуществлению его конечной цели.

Х. Яннарас отмечает, что между тем, чем мир является актуально, и тем, чем он призван быть, стоит человеческая свобода, которая только и может преодолеть разрыв между существованием мира и целью этого существования.

О том, что образ бытия мира, его состояние зависит от духовно-нравственного состояния человека, нам говорит Священное Писание: «*... тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне*» (Рим 8, 19-22).

Если античные авторы называли человека «μικρокόσμος», малым миром, то у отцов Церкви, например у святителя Григория Нисского, мы встречаем наименование «μικροθεός» — малый бог, т. е. существо, способное управлять миром, свободно определяться по отношению к природной необходимости. Он же называет человека проводником Божественных действий на всякую тварь. Человек, по учению святых Отцов, занимает такое место во Вселенной, что только через него весь вещественный мир способен воспринимать и усваивать Божественную благодать. По словам святителя Григория Нисского, человек поставлен в центре мироздания для того, «чтобы земное сопревознеслось с Божественным, и единая некая благодать

равночестно проходила по всей твари при растворении дольнего естества с естеством премирным»[44].

По словам преподобного Максима Исповедника, человек призван воссоединить в себе любовью природу тварную с природой нетварной. Через себя человек соединяет всю совокупность тварного космоса, чувственного и сверхчувственного.

В. Н. Лосский говорит о замысле Божием о человеке в его отношении к тварному миру, что, не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя отдать в порыве любви и вручить Ему всю Вселенную, соединенную в его человеческом существе, тогда Сам Бог со Своей стороны отдал бы Себя человеку, который по этому дару, т. е. по благодати, имел бы все то, что Бог имеет по природе, таким образом совершилось бы обожение человека и всего тварного мира.

11. Состояние человека до грехопадения

Совершенство человеческой природы до грехопадения

Как и все творение Божие, человек был создан совершенным. «*И я нашел, что Бог сотворил человека правым*» (Еккл 7, 29), т. е. человек со всеми силами и способностями своего естества вполне соответствовал тому назначению, которое было предначертано ему Творцом. Восточным отцам чуждо представление о человеческой природе как о чем-то статичном, у них не встречается понятия «чистой природы». Напротив, для них характерно динамичное представление о человеке. Будучи создан Богом, человек не есть некая постоянная величина, он призван к совершенству: «*Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный*» (Мф 5, 48).

Таким образом, если и говорится, что человек был создан совершенным, отсюда еще не следует, что первозданное состояние человека совпадало с его конечным назначением. По словам святого Иоанна Дамаскина, «человеческая природа была создана обоживающейся»[45], т. е. устремленной к единению с Богом. Сотворенный человек не был статичной «чистой природой», но в то же время он не был и человеком обоженным.

Как в таком случае понимать слово «совершенный»? В чем заключалось совершенство человеческой природы, если человек еще не соответствовал тому назначению, для которого был создан, если он еще не достиг цели своего бытия? Изначальное совершенство человека заключалось в том, что человек со всеми его силами и способностями вполне отвечал тому назначению, для которого он со-

здан. В нем не было никаких признаков противления добру. Более всего совершенство его природы выражалось в способности приобщаться Богу, участвовать в Божественной жизни. По учению Восточных отцов, благодать не есть внешнее дополнение к человеческому естеству, она укоренена в самом акте сотворения человеческой природы, поэтому природа и благодать в православном богословии не противопоставляются, а предполагают одна другую. Благодать, или, говоря языком Библии, «дыхание жизни», изначально присутствовала в человеке и сообщала ему способность к дальнейшему усвоению обоживающей энергии. И по душе, и по телу человек пребывал в благодатном состоянии. Все его силы, и разум, и воля, и сердце находились на высокой степени совершенства, которая несоизмерима с состоянием этих способностей после падения. Так, блаженный Августин, сравнивая познавательные способности человека до и после грехопадения, говорит, что они соотносятся между собою так, как скорость полета птицы относится к скорости передвижения черепахи.

Сам способ познания человеком окружающего мира существенным образом отличался от того, которым мы обладаем сейчас. В.Н. Лосский, описывая познавательный процесс первозданного человека, говорит, что человек изнутри познает живые существа, проникает в их тайну, повелевает их богатством. Язык человека соответствовал такому способу познания. Тогда язык совпадал с самой сущностью вещей, и этот невозвратно утраченный райский язык обретают вновь не изыскатели оккультизма, а только те милостивые сердца, о которых говорит преподобный Исаак Сирин, те сердца, которые пламенеют любовью ко всему тварному миру: птицам, зверям, ко всей твари.

Воля человека характеризовалась нравственной свободой. Нравственную свободу следует отличать от произвола. Нравственная свобода первозданного человека означает не только его свободу от наличия греховных расположений, но также и обладание положительно добрым направлением воли. Человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренних колебаний между добром и злом. Отношения человека с Богом до грехопадения суть отношения всецелого и радостного послушания, в основе которого лежит любовь человека к своему Создателю. Сердце человека не знало порочных движений, чувств и не волновалось действием страстей. Тело человека представляло собой совершенное и послушное духу орудие. Оно было свободно от болезней, немощей и разрушительного воздействия внешних стихий. По словам Сир 7, 3, тело человека было

«*облечено крепостью*». Устроение человеческого естества было строго иерархично: тело пребывало в послушании душе, душа — духу, а дух был всецело обращен к Богу.

Попечение Божие о человеке до грехопадения и его необходимость

Совершенство первозданного человека не было полнотой духовно-нравственного совершенства. Человеку предстояло развиваться и совершенствоваться путем собственной деятельности. В богоподобной и безгрешной природе ему была только дарована способность к постепенному и нескончаемому совершенству. Иными словами, человек был сотворен обоживающимся, способным к принятию все большей благодати, что, естественно, подразумевает соработничество, синергию Бога и человека. Поскольку достижение человеком цели своего бытия зависит не только от его собственных усилий, но и от Божественной благодати, человек изначально нуждался в Божественном содействии, или в промышлении, чтобы богоподобные задатки его природы могли раскрыться. В чем конкретно состояло промышление Божие о первых людях?

1. Прежде всего, как говорит Библия, «*взял Господь Бог человека и поселил его в саду Эдемском*» (Быт 2, 15). Человек изначально был выделен из окружающего мира, на земле было создано для него специальное место жительства — Эдемский сад. Что такое Эдемский сад, или рай? Существуют различные понимания того, что есть рай. Некоторые понимают его чувственно-телесным образом. Другие считают, что рай есть прежде всего состояние души, т. е. понимают спиритуалистически. Святой Иоанн Дамаскин пытается объединить оба понимания, говоря, что рай некоторые представляли чувственно, а другие — духовно. Но, как человек создан был чувственным и вместе духовным, так и священнейший храм его был и чувственным и вместе духовным. Телом человек водворялся в Божественной и прекрасной стране, а душой жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте.

Кроме того, что Бог создал рай и поместил туда человека, Он насадил в раю всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи. Таким образом, райская растительность служила человеку для удовлетворения его потребности в пище, а также потребностей эстетических (Быт 2, 8-9).

2. Для укрепления сил душевных и телесных Бог заповедал Адаму «*возделывать и хранить рай*» (Быт 2, 15). Это заповедь труда.

3. Бог привел к Адаму всех животных и смотрел, каким образом Адам наречет их (Быт 2, 19). Это действие имело своей целью раз-

витие самосознания и мыслительных способностей, дара слова, а также имело целью утвердить в человеке сознание царственного преимущества над всеми земными существами. По толкованию некоторых святых Отцов, это было также и соучастием в творческой деятельности Бога. Создав животных, Бог предоставляет человеку, Своему совершеннейшему творению, дать им имена, как бы завершить их сотворение.

4. Человеку было даровано особое древо жизни (Быт 2, 9). В Пространном Катихизисе (гл. 1) говорится, что «питаясь плодами его (древа жизни), человек и телом был бы безболезнен и бессмертен»[46].

Священное Писание конкретно не говорит, что это было за древо, но оно таинственным образом давало человеку жизнь. Посредством вкушения плодов с этого дерева осуществлялась полнота общения человека с Богом, иными словами, осуществлялось причастие Божественной жизни. По толкованиям отцов Церкви, например святого Иустина Мученика, святителя Григория Нисского и др., райское древо жизни являлось прообразом таинства Святой Евхаристии.

5. Запрет вкушать от древа познания добра и зла (Быт 2, 17) — заповедь поста и послушания. Эта заповедь была необходима для укрепления воли и нравственного развития. Было необходимо утвердить человека в сознательном повиновении воли Божией, без чего и самое его совершенствование было невозможно. Эта заповедь имела целью испытание нравственной свободы с целью решительного утверждения ее в добре. Что такое древо познания добра и зла? И в христианской, и в иудейской экзегезе подчеркивается, что это древо не заключало в себе ничего магического, и названо так не потому, что имело какую-то особую силу сообщать знания о добре и зле, а потому, что через отношение к этому древу первые люди опытно узнали различие между добром и злом, которое есть нарушение воли Божией. Запрещая вкушение от древа познания добра и зла, Бог предупреждает первых людей о смерти, которая постигнет человека в случае, если он нарушит заповедь послушания. Эта заповедь у некоторых отцов Церкви называется первым заветом между Богом и человеком, первым союзом или договором, где Бог и человек принимают на себя некоторые взаимные обязательства. Понимание этой заповеди как первого завета встречается у святителя Иоанна Златоуста, у блаженного Августина и других отцов Церкви. Говоря о древе познания добра и зла, блаженный Феодорит в своем «Толковании на книгу Бытия» отмечает, что это обык-

новенное растение, а названо таким образом только потому, что послужило орудием к познанию греха.

6. К попечению Божию о первозданном человеке следует отнести и непосредственное общение с Богом, которого человек был удостоен в раю. В Быт 3, 8 говорится, что уже после падения Адам и Ева «*услышали голос Господа Бога, ходящего в раю*». Отсюда уместно заключить, что и до грехопадения Бог неоднократно являлся и удостаивал первых людей Своего общения, которое было необходимо для них.

Был ли Адам до грехопадения бессмертен?

В Прем 1,13 говорится, что человек не был создан смертным, что Бог смерти вообще не сотворил: «*Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих*». «*Бог создал человека для нетления*» (Прем 2, 23). Иными словами, человек не был ни необходимо смертен, ни необходимо бессмертен, но, в зависимости от направленности своей свободной воли, способен и к тому, и к другому. Цель человеческой жизни состояла в том, чтобы из состояния возможности не умереть возвыситься до состояния невозможности умереть. Иначе говоря, смертность для человека была не безусловна, а зависела от направления его свободной воли. Это обстоятельство имеет весьма важные догматические и антропологические последствия. Смерть, не будучи сотворена Богом, не является свойством человеческой природы и, следовательно, для человека неестественна. Карфагенский собор своим 109-м правилом постановил, что если кто говорит, что первозданный человек, Адам, сотворен смертным и должен был бы умереть телом, если бы даже и не согрешил, не в наказание за что-либо, а по необходимости естества, да будет анафема.

Блаженный Августин учит: «Как известно христианам, держащимся истинно кафолической веры, смерть телесная постигла нас не по закону природы, потому что Бог не сотворил для человека смерти, но вследствие греха»[47]. В другом месте он же говорит, что человек не умер бы, если бы не согрешил.

Святитель Феофил Антиохийский так излагает учение об отношении смертности к человеческой природе: «Он (т. е. человек) сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным. Ибо, если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом. Если же наоборот, сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его способным и к тому, и к другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, то получил бы от Него в награду за это

бессмертие и сделался бы богом. Если же уклонится к делам смерти, не повинуясь Богу, то сам был бы виновником своей смерти, ибо Бог создал человека свободным и самовластным»[48].

Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?

Если бы человек совершенно не различал до грехопадения добра и зла, то таким образом он был бы безответственен, как животные, и сам грех как преслушание воли Божией не мог быть ему вменен. До грехопадения человек стремился к добру, не колеблясь в выборе между добром и злом, но это не означает, что он пребывал в состоянии блаженного младенческого неведения. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Рассуди о свободе воли и преизбытке мудрости его (т. е. Адама. – *О. Д.*) и не говори, будто он не знал, что добро, и что зло»[49].

Преподобный Макарий Египетский отмечает: «Человек был владыкою всего, начиная от неба и до дольнего, умел различать страсти, чужд был демонам, чист от греха или от порока, Божиим был подобием»[50].

Таким образом, святые Отцы вовсе не считали, что человек до грехопадения не знал, что такое зло. Почему же, в таком случае, говорится о том, что зло было познано человеком посредством древа познания добра и зла? В еврейском тексте Библии употреблен глагол, который означает не теоретическое познание, а опытное приобщение. Действительно, личного опыта вхождения во зло у первозданного человека до грехопадения не было. Однако способность различать то, что приближает к Богу, и то, что удаляет от Него, что угодно Богу и что нет, эта способность у Адама до грехопадения была. Сам Бог научал первых людей различению добра и зла. В частности, перед сотворением жены Господь сказал: «Нехорошо быть человеку одному». Эти слова представляют собой глубокое определение того, что есть зло — одиночество, самоизоляция, замкнутость на самом себе, отсутствие общения.

Раздел II. **О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому**

Глава 1. Грехопадение и его следствия

§ 1. Сущность грехопадения

По факту грехопадение есть преслушание, нарушение запрещающей заповеди (Рим. 5, 19). При этом возникает вопрос о соответствии тяжести преступления и строгости последовавшего за ним наказания. Запрет вкушения от древа познания добра и зла по сути является заповедью поста, воздержания. В христианском понимании пост никогда не являлся самоцелью, пост есть приуготовление. Адаму пост был дан как необходимое испытание его свободной воли, чтобы добродетель человека являлась не просто природным свойством, но была обусловлена его суверенным личностным выбором. С этой же целью сознательного утверждения человека в добре Бог попускает диаволу искушать человека. Рано или поздно этот пост должен был окончиться и увенчаться причастием человека Богу, переходом человека на более высокую ступень совершенства. Но пост, установленный Богом, не мог быть нарушен человеком самовольно.

За грехом прародителей, внешне открывающимся как простое непослушание, скрывается страшный грех, который можно определить как нежелание нести свой крест. Бог не только указал человеку цель жизни — совершенство, но и предложил средство для ее достижения. Человеку был предложен труд, труд физический («*возделывать и хранить*» рай (Быт. 2, 15)) и интеллектуальный (наречение имен животных (Быт. 2, 19–20)), а также труд постнический, аскетический. Но человек добровольно отверг предложенный ему Богом путь и выбрал более легкий путь, предложенный змием — «*вкусите... и вы будете, как боги*» (Быт. 3, 5) — путь, который в дальнейшем получил наименование магии. Сущность этого пути заключается в стремлении приобрести знание, власть, силы и спо-

собности незаконным образом, не затрачивая для этого никакого труда, прежде всего нравственного.

Таким образом, грехопадение — это не просто непослушание, а целый комплекс греховных действий и состояний, среди которых блж. Августин выделял поругание святыни, человекоубийство, духовное любодеяние, татьбу, любостяжание[51]. Центральное место среди них занимает гордость, то есть такая установка сознания, когда весь мир начинает восприниматься человеком в эгоцентрической перспективе, когда человек предпочитает свои желания всему, в том числе и Божественным установлениям, а значит и Самому Богу.

«Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость» (Сир. 10, 14–15).

В сущности, гордость есть стремление, сознательное или бессознательное, стать богом помимо Бога.

Следует отметить, что Бог предоставляет первым людям возможность покаяться, но гордость, уже всецело охватившая их, толкает их на путь самооправдания. Адам перелагает вину на жену, тем самым косвенно обвиняя Бога: «*жена, которую Ты мне дал*» (Быт. 3, 12), а Ева, в свою очередь, все сваливает на змия. Отвергнув возможность покаяния, человек сделал невозможным для себя дальнейшее общение с Богом.

§ 2. Последствия грехопадения, проклятие

Последствия падения прародителей имеют общее наименование проклятия. По определению «Пространного Катихизиса», проклятие есть «*осуждение греха праведным судом Божиим, а от греха происшедшее на земле зло в наказание человекам*»[52].

Проклятие не следует понимать как месть Бога за нарушение Его воли — грех саморазрушителен. В грехопадении человек как свободная личность совершил противоестественный выбор и тем самым навязал своей природе, а в силу своего центрального положения в мироздании и всему материальному космосу, противоестественный способ существования. Грехом в изначально совершенный мир был внесен внутренний разлад. Последствия греха непосредственно из него проистекают, однако это не означает, что они следуют за грехом автоматически, сами по себе, вопреки воле Божией, ибо тварь сама не может изменить законы природы, установленные Творцом. Без положительного на этот счет Божественного определения противоестественные изменения сами по себе не мог-

ли бы стать законом для падшего естества. Кроме того, всемогущий Бог мог бы и после грехопадения сохранить человека в прежнем состоянии, однако ради пользы самого человека не пожелал этого. Таким образом, говоря о последствиях грехопадения, необходимо различать два неразрывно связанных между собой действия: с одной стороны, «естественное» проистечение этих последствий из факта грехопадения, с другой стороны — попущение этих последствий волей Божией и утверждение их в качестве закона существования для падшего естества. Это Божественное определение, осуждающее грех, и называется проклятием. По отношению к человеку проклятие выражается в изменении состояния человеческой природы, искажении способа ее существования, а также в изменении внешних условий существования человека. Целью проклятия является не отмщение, а исправление человека через смирение его гордыни и приведение его к покаянию. Прежде всего, проклятие выражается в невозможности для человека иметь общение с Богом, в отчуждении человека от Бога как Источника жизни. Будучи Светом, в Котором нет никакой тьмы (1 Ин. 1, 5), Бог, руководствуясь нравственным достоинством добра, не может вступить в общение ни с чем греховным и злым. Иными словами, Бог создает для согрешившего человека условия бытия, наиболее соответствующие его духовно-нравственному состоянию, условия, полагающие предел развитию зла в падшем человеческом естестве.

1. Последствия грехопадения в отношениях между Богом и человеком

До грехопадения отношение человека к Богу было отношением всецелого и радостного послушания. Человек находился в непосредственном общении с Богом. Божественная благодать, укорененная в природе человека самим актом его сотворения, открывала ему путь дальнейшего обожения. И душа, и тело человека были «пропитаны» благодатью.

Своим греховным самоутверждением человек «вытеснил» из себя Бога. Свт. Филарет Московский говорит, что, согрешив, «человек остановил в себе приток Божественной благодати»[53].

В результате благодатная связь с Богом разрывается, человек выпадает из состояния изначального единства со своим Творцом. Если до грехопадения человек ощущал дыхание Божие в своем сердце, то теперь Бог начинает восприниматься человеком как внешний объект, приближение которого вызывает в человеке не чувство любви и радости, но страх (Быт. 3, 10). Само присутствие

Божие становится для человека невыносимым, отныне человек уже не может увидеть Бога и не умереть, не может общаться с Ним лицом к лицу (Исх. 33, 20). Состояние человека после грехопадения Священное Писание определяет как состояние вражды против Бога (Рим. 5, 10), а отношение Бога к падшему человеку как гнев (Еф. 2, 3). Но объектом гнева Божия являются не сами люди как личности, а греховное состояние их природы, которое не может быть предметом благоволения Божия, ибо «*невозможно общение между светом и тьмой*» (2 Кор. 6, 14). Н. Н. Глубоковский писал: «Греховность, как недолжное состояние природы человека, навлекает на себя гнев Божий», но «Правда Божия <...> и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием»[54].

2. Последствия грехопадения в природе человека

В нравственном плане в человеческом естестве можно различать три составляющих — дух, душу и тело, между которыми до грехопадения имели место отношения строгого соподчинения. Дух был устремлен к Богу, душа находилась в подчинении духу, тело было послушным орудием души, и весь материальный мир, являясь как бы продолжением человеческой телесности, подчинялся своему владыке — человеку. Грех опрокинул эту изначальную иерархию. Дух, разорвав свою связь с Богом, попадает в зависимость от души, отсюда возникает ложная духовность. Душа порабощается телом, здесь — источник страстей. Тело, в свою очередь, оказывается в зависимости от внешнего мира, порабощается вещественным началам мира сего. В отношении между составляющими человеческой природы вносится разлад: «*Ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти, они друг другу противятся*» (Гал. 5, 17).

Будучи тварным, человеческое естество не способно к бесконечной регенерации. Без благодатной помощи ресурс человеческой природы начинает истощаться, тем самым наше естество становится тленным. Свв. отцы использовали слово «тление» в двух значениях.

Во-первых, тление означает подверженность естества страдательным состояниям (болезни, скорби, усталости от труда, физической боли и так далее). Так, после грехопадения в жизнь человека вторгаются телесные и душевные болезни, труд теряет творческую радость. Родовая жизнь, поражаемая различными страстями, искажается. Рождение детей становится для женщины мучительным и сопряженным с опасностью для здоровья и даже для жизни (Быт. 3, 16).

Во-вторых, тление (истление) означает разрушение, распадение целого на составляющие элементы. Следует иметь в виду, что и во втором значении понятие тления может относиться не только к телу человека, но в определенной степени и к душе, хотя последняя и не имеет элементарного состава. Тление души выражается в дезинтеграции присущих ей естественных сил — разума, воли и чувства[55].

Итогом этого процесса распада является **смерть**, самое главное и самое страшное следствие грехопадения. Согласно «Пространному Катихизису», от греха Адама произошла двоякая смерть: «телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшею духовною жизнию... Тело, когда умирает, теряет чувство и разрушается; а душа, когда умирает грехом, лишается духовного света, радости и блаженства, но не разрушается и не уничтожается, а остается в состоянии мрака, скорби и страдания»[56].

Попущение смерти есть проявление попечения Божия о человеке, ибо грех обладает свойством накапливаться, и если бы смерть не полагала предела земному существованию человека, то он, совершенствуясь во зле, в конце концов уподобился бы демонам. Попущение смерти и изгнание человека из рая, делающее недоступным для него древо жизни, необходимы для того, чтобы не увековечить человека в состоянии духовно-нравственного ничтожества. Именно неотвратимость смерти открывает для человека путь покаяния.

Следствия грехопадения явственно проявляются и в деятельности высших способностей человеческой души. Человеческий разум омрачается, что, например, находит свое выражение в неспособности различения добра и зла. Ослабевают и познавательные возможности разума, особенно в части, касающейся познания предметов духовного порядка. Сердце оскверняется дотоле неизвестными чувствами: ненавистью, завистью, унынием и др. Воля увлекается противоестественными желаниями и становится удобопреклонной более к злу, нежели к добру[57].

3. Последствия грехопадения в отношениях между людьми

Грех не только извратил человеческую природу, нарушив иерархическую соподчиненность ее составляющих, но также и атомизировал ее. По замыслу Творца человек изначально представлял собой множество лиц, существующих в единстве природы (Быт. 1, 27). До грехопадения Адам и Ева как бы проникали друг друга, составляя единое целое, жизнь одного являлась в то же время и жиз-

нью другого, между ними невозможно было провести четкой внешней границы. Грех рассекает это внутреннее единство человеческого естества. После падения каждая личность замыкается в самой себе, как бы в некоей скорлупе, удерживая за собой осколок, фрагмент некогда общей природы, а других начинает воспринимать как нечто внешнее по отношению к себе. «В результате природа дробится на множество индивидов, каждый из которых живет лишь для себя — индивидов, вероломных по отношению друг к другу и оспаривающих друг у друга право на жизнь»[58].

До момента грехопадения «*были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились*» (Быт. 2, 25), первым следствием греха явилось чувство стыда (Быт. 3, 7). В чувстве стыда, сопровождающем грех, «выражается осознание того факта, что устремленный на меня взгляд принадлежит не любящему и любимому существу, к которому я питаю полное доверие, но чужому. В этом взгляде нет любви; чужой человек смотрит на меня лишь как на объект собственных желаний и вожделений <...> Ощущение наготы означает разрыв личного отношения, отрицание любви, потребность в самозащите от опасности, которую с этого момента воплощает в моих глазах другой человек»[59].

Таким образом, после грехопадения между людьми устанавливаются отношения отчужденности, подозрительности и вражды.

4. Последствия грехопадения во внешнем мире и в отношениях между миром и человеком

В силу особого, центрального, положения человека в мире грехопадение оказалось не только его «частным делом», но явилось поистине космической катастрофой. Свв. отцы учат, что человек является личностным возглавителем твари, проводником Божественных действий на всю тварь, его духовно-нравственным состоянием определяется состояние всего мира. Только через человека материальный космос способен воспринимать и усваивать Божественную благодать. По словам свт. Григория Нисского, человек поставлен в центре мировоздания для того, «чтобы земное сопревознеслось с Божественным и, чрез растворение дольнего естества с естеством премирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари...»[60].

В лице человека пал и лишился благодати весь тварный космос. Потеряв доступ к Божественной благодати, «*вся тварь совокупно стенает и мучается доныне*» (Рим. 8, 22).

Человек был введен Богом в мир как владыка твари (Быт. 1, 28). В результате грехопадения человек утрачивает свою власть над ми-

ром, который выходит из повиновения своему господину и начинает мстить ему за причиненные страдания. Так, земля отказывается кормить своего хозяина, произращая «*терния и волчцы*» (Быт. 3, 18).

§ 3. Православное учение о распространении греха в мире

1. Понятие о грехе

В самом общем смысле под грехом понимается всякое, как свободное сознательное, так и не свободное и бессознательное, действие, слово, помышление или сердечное расположение свободно-разумного тварного существа, представляющее собой нарушение установленного Богом нравственного закона[61].

Грех не является ни природой, ни природным свойством и «сам по себе не существует, поелику он не сотворен Богом»[62]. Грех коренится в свободной воле разумных существ, злоупотребляющих богодарованной свободой. Свое начало грех имеет в сферах ангельских, «*потому что сначала диавол согрешил*» (1 Ин. 3, 8). В человеческий род грех вошел через падение прародителей, не устоявших перед искушением диавола, который прельстил их «*хитростию своею*» (2 Кор. 11, 3).

2. Всеобщность греха и способ его распространения в роде человеческом

Мысль о всеобщей греховности людей была присуща уже большинству языческих мудрецов древности. Например, Софокл считал, что «грешить – это общая всем людям участь» («Антигона»), а Еврипид был убежден в том, что «порок врожден людям» («Ипполит»).

Мысль о греховности всех, без исключения, людей совершенно определенно выражена в Священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета:

«*Нет человека, который не грешил бы*» (3 Цар. 8, 46);

«*Кто может сказать: „я очистил мое сердце, я чист от греха моего?“*» (Притч. 20, 9);

«*Все уклонились, сделались равно непотребными...*» (Пс. 32, 4);

«*Я сказал в опрометчивости моей: „всякий человек ложь“*» (Пс. 115, 2);

«*Бог верен, а всякий человек лжив...*» (Рим. 3, 4)[63];

«*Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя...*» (1 Ин. 1, 8).

Всеобщность греха в человеческом роде обусловлена способом его распространения. Библия в выражениях, не оставляющих ника-

кого сомнения, утверждает прирожденность греха, его родовой характер. После грехопадения люди рождают детей «*по подобию своему и по образу своему*» (Быт. 5, 3), и каждый человек приходит в мир несвободным от греха: «*кто родится чистым от нечистого? Ни один... Что такое человек, чтоб быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиной быть праведным*» (Иов. 14, 4; 15, 14). Царь Давид связывает нашу греховность с самим способом нашего появления на свет: «*Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя*» (Пс. 50, 7). Очевидно, что здесь нельзя иметь в виду ни лично греха царя-пророка, ни греха его родителей, поскольку отец Давида Иессей и его жена состояли в законном браке и принадлежали к числу ветхозаветных праведников. Поэтому под «беззаконием» и «грехом», в которых был зачат и рожден Давид, следует понимать наследственную греховность, которая от Адама преемственно распространяется на всех его потомков посредством физического рождения. Таким образом, мы видим, что уже в ветхозаветные времена существовало представление о свойственной всем людям общей греховности, которая изначально дана в самой природе приходящего в мир человека и делает его повинным греху еще до начала сознательной жизни.

Божественное Откровение убеждает в том, что грех прародителей, совершенный ими в раю, не остался лишь их частным делом, но некоторым образом распространился и на все их потомство.

«*С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все, от него происшедшие. Осталась немощь и закон в сердце народа с корнем зла, и отступило доброе, и осталось злое*» (3 Ездр. 3, 21–22).

«*О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходим*» (3 Ездр. 7, 48).

По словам «Пространного Катехизиса», «как от зараженного источника естественно течет зараженный поток: так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство»[64].

О всеобщности и прирожденном характере греха свидетельствует и древняя практика крещения младенцев. «... кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что... они... от прародителева Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть банею пакибытия, тот да будет анафема... младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да через паки-

рождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения»[65].

3. Первородный грех

Грехопадение прародителей и первородный грех

В богословской литературе сам грех Адама и Евы нередко именуется грехом первородным: «Грех наших прародителей Адама и Евы называется первородным, потому что он появился в первом роде людей и потому что был первым грехом в мире человеческом»[66]. Но первородный грех не полностью тождественен в Адаме и его потомках. Разность эта состоит в том, что в Адаме уклонение от закона Божия было свободное, тогда как в нас, его потомках, оно наследственно-необходимое. В Адаме это был грех личный, грех в строгом смысле слова, в нас же это не есть личный грех, грех в собственном смысле, но только греховное состояние природы, получаемое нами от прародителей. Адам и Ева, свободно преступив заповедь, соделались лично виновными пред Богом, а мы лично не согрешили в Адаме, но соделались в нем и через него грешниками, получая от него греховное естество. Таким образом, под первородным грехом в самих прародителях понимается и самый грех их, и то греховное состояние природы, в которое они вошли через этот грех, а в нас – одно греховное состояние природы, с которым мы раждаемся[67]. Иными словами, следует различать два момента: сам акт нарушения заповеди и созданное в результате этого нарушения греховное состояние естества. Потомки первых людей не участвовали лично в греховном деянии Адама и Евы, но, рождаясь от падших прародителей, они в рождении принимают как неминуемое наследство греховное состояние естества[68].

Таким образом, ***первородный грех*** есть греховное состояние человеческой природы, в результате грехопадения уклонившейся от закона Божия и, следовательно, от предназначенных для нее Творцом целей, и преемственно переходящее от прародителей на всех потомков посредством физического рождения.

Самый термин «первородный грех» – не библейский. Первым христианским богословом, который стал использовать специальный небиблейский термин для обозначения наследственной греховной порчи человеческой природы, был Тертуллиан. Он говорил о некоем «первоначальном пороке» (vitium originis) и о проистекающем из него повреждении или тлении (corruptio). Что же касается термина «первородный грех» (peccatum originale), то он сделался общепринятым в Западном богословии благодаря авторитету бла-

женного. Августина, который активно использовал его в своей полемике с Пелагием[69]. Впрочем, сам блаженный. Августин вряд ли является изобретателем этого термина. Во всяком случае, он решительно отвергал попытки приписать ему авторство в этом вопросе: «Не я выдумал первородный грех, в который верует Вселенская Церковь искони, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения – новый еретик»[70].

У восточных Отцов, по крайней мере, до времени святого. Иоанна Дамаскина, нет точного аналога термину peccatum originale, не встречается он и в Актах Вселенских и Поместных Соборов. Однако, отсюда никак не следует, что этот термин не был известен на Востоке или вызывал там отрицательное отношение[71].

Учение о наследственном грехе сопряжено с определенными терминологическими трудностями, поскольку в русском и латинском языках одним и тем же словом «грех» (peccatum) обозначаются существенно различные реальности – личное противление человека Закону Божию и наследственная поврежденность человеческого естества. Этой амфиболии нет в языке греческом, поскольку греческие Отцы для обозначения наследственного греховного состояния, как правило, употребляли библейский термин «□μαρτία» (peccatum habituale), тогда как для обозначения греха личного (peccatum actuale) использовали термины «*преступление*» (παρ□βασις) (Рим. 5, 14), «*прегрешение*» (παρ□πτωμα) (Рим. 5, 12) или «*преслушание*» (παρακο□) (Рим. 5, 19).

Термин □μαρτία (амартия) достаточно точно соответствует понятию «первородный грех», особенно когда этот греческий термин имеет при себе уточняющие определения: «первообразный»[72], «прародительский» (προπ□τορος □μαρτία)[73], «Адамов»[74], «наследственный»[75]. Аналогом понятия □μαρτία является у греческих отцов также и выражение «греховный закон» (ν□μος □μαρτίας)[76].

Вопрос о происхождении и характере первородного греха рассматривается апостолом Павлом. Он учит, что вследствие личного греха прародителей (παρ□βασις, παρ□πτωμα), человеческое естество переходит в греховное состояние (□μαρτία), которое вместе со своими последствиями, в том числе и смертью, переходит на все потомство Адама и Евы: «*Как одним человеком грех* (□μαρτία) *вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла на всех человеков, потому что в нем все согрешили* (ἐφ' □ π□ντες □μαρτον)» (Рим. 5, 12).

В этих словах апостола одновременно утверждаются и всеобщность первородного греха и его родовой характер. Неверно было бы понимать мысль апостола Павла в том смысле, что все люди явля-

ются грешными и смертными по причине личных грехов, в силу того, что они грешат в подражание Адаму. Сам апостол исключает возможность такого понимания, говоря, что «*смерть царствовала... и над несогрешившими подобно преступлению Адама*» (Рим. 5, 14).

Сущность первородного греха

В современном Православном Богословии широко распространено мнение, согласно которому сущностью того, что традиционно называли «первородным грехом» является только природное повреждение человеческого естества, выражающееся в его тленности и смертности[77]. Однако при таком подходе остается непонятным, почему Священное Писание[78] и Отцы Церкви неизменно говорят о наследственной греховности в категориях духовно-нравственных, используют для ее обозначения термин «грех» (□*μαρτία*, peccatum), тем самым усматривая в ней духовно-негативный смысл. Ведь само по себе повреждение естества, понимаемое как привнесение в него деструктивных природных изменений, не является реальностью, подлежащей нравственной оценке. Например, человек, больной телесно или даже душевно, в силу этого обстоятельства никак не может быть назван грешником. Священное Писание ясно свидетельствует, что в результате греха Адама мы не только являемся носителями поврежденного естества, но «*сделались... грешными*» (Рим. 5, 19) и вследствие этого стали «*по природе чадами гнева Божия*» (Еф. 2, 3). Святитель. Григорий Богослов говорит о «нечистоте» и «скверне», привнесенной падением[79]. Таким образом, наследственная греховность не есть только расстройство человеческой природы, но и особое духовное состояние. Кроме того, аскетический опыт Церкви свидетельствует, что первородный грех не может пониматься лишь как некоторая ущербность естества, у него имеется своя собственная активность. В образе мысли отцов-аскетов грех предстает как нечто субстанциональное, реально действующее в человеке. Преподобный Макарий Египетский говорит о грехе, «*живущем* в членах души и тела»[80] и даже утверждает, что у греха есть «особенная природа»[81], отличная от природы человеческой души.

Рассуждая о сущности первородного греха, сразу же необходимо отвергнуть мнение о возможности перехода на потомков Адама и Евы личного греха последних, ибо личный грех вообще несубстанционален и потому как таковой существует только в момент совершения.

Для того, чтобы приблизиться к пониманию сущности первородного греха, целесообразно обратиться к текстам чинопоследования таинства Крещения, которое, согласно Никео-Цареградскому Сим-

волу веры, совершается «во оставление грехов» (εἰς ◻φεσιν ◻μαρτι◻ν). Причем, последнее справедливо и в отношении крещаемых младенцев, личных грехов еще не имеющих. По словам Оригена, свидетельство которого в данном случае можно рассматривать как голос древнего (не латинского!) Предания: «Всякая душа, рождающаяся во плоти, заражена скверною греха», а потому «крещение преподается и младенцам... во отпущение грехов... Если бы ничего не было в младенцах такого, что бы требовало отпущения и прощения, то благодать крещения казалась бы для них излишнею»[82].

Из рассмотренных текстов молитвословий мы видим, что если с положительной стороны Крещение представляет собой духовное возрождение человека через его соединение со Христом, то со стороны отрицательной, Крещение есть, прежде всего, избавление крещаемого от порабощенности диаволом. Наиболее ярко этот аспект таинства выражен в тексте заклинательных молитв и в чине отречения от сатаны. Анализ содержания молитвословий таинства приводит к мысли, что именно порабощенность диаволу и есть то, что впоследствии получило наименование первородного греха (◻μαρτία). В истинности этого мнения убеждают и свидетельства святых Отцов, многие из которых, рассуждая о сущности изменения, происходящего с человеком в таинстве Крещения, употребляют слова «грех» (◻μαρτία) и «сатана» как синонимы. Например, блаженный. Диадох Фотикийский говорит, что во время совершения Крещения «Дух Святый вселяется в нас, а *грех прогоняется* Им...»[83]. Но в то же время, «*сатана*», как сказал я, святым крещением *извергается* из души»[84]. Согласно святителю. Игнатию (Брянчанинову), «при Крещении человеку *прощается первородный грех*»[85]. Но, уточняя смысл этой фразы, святитель говорит: «При *Крещении*, сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, *изгоняется* из человека...»[86].

Такое словоупотребелние святых Отцов свидетельствует о том, что наследственная греховность (◻μαρτία) является проявлением того единения человека с диаволом, которое возникло в результате падения прародителей. Преподобный Макарий Египетский, также разделявший точку зрения, согласно которой греховность человеческого естества обусловлена тем, что в каждом из потомков Адама и Евы с самого момента зачатия некоторым образом действует поработивший его диавол, – предпринял попытку дать определение греха (◻μαρτία): «грех – это какая-то умная и мысленная сила сатаны»[87].

Таким образом, обобщая сказанное святыми Отцами по рассматриваемой проблеме, можно предложить следующее определение

первородного греха (□μαρτία): Первородный грех есть демоническая сила, которая после грехопадения входит в человеческую природу и заступает в ней место, ранее принадлежавшее благодати[88]. Эта сила, выступающая как закон греха[89], формирует в человеке противоестественный строй душевной и телесной жизни, разрушая человеческое естество и делая его удобопреклонным ко злу. Освобождение человека от власти этой силы происходит в таинстве Крещения[90].

4. Первородный грех и его последствия

Православное богословие традиционно проводит различие между собственно первородным грехом и его последствиями[91].

Первородный грех производит в природе человека два ряда следствий: физические и моральные.

Физические следствия первородного греха

Физические следствия первородного греха носят общее наименование тления (φθορ□, corruptio). «Слово «тленность» имеет два значения. Прежде всего, оно означает страдательные состояния человека, каковы: «голод, жажда, утомление..., смерть или разлучение души с телом... Но, с другой стороны, тление означает также совершенное разложение тела на стихии, из коих оно составлено, и его разрушение, каковое многими лучше называется истление (διαφθορα)»[92]. Таким образом, смерть (θ□νατος) представляет собой завершение процесса истления. Впрочем, следует отметить, что понятие тление в определенной степени может быть отнесено не только к телу, но и к душе, хотя последняя и не имеет элементарного состава. Тление души проявляется в рассогласовании действий ее высших способностей: разума, чувства и воли. По словам святителя Григория Богослова, «грех есть разорение души»[93].

Страдательные состояния человека называются также естественными[94] или безупречными страстями, которые «суть не находящиеся в нашей власти, – те, кои привзошли в человеческую жизнь, вследствие осуждения за преступление, каковы – голод, жажда, утомление... слезы... уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, ... что по природе присуще всем людям»[95].

Моральные следствия первородного греха

Каждый человек, сколько-нибудь внимательно относящийся к своей внутренней жизни, не может не заметить, что греховность – это не просто ущербность природы, а некое активное враждебное человеку начало, закон греха, живущий в чело-

веке и влекущий его ко греху часто даже помимо его воли: «*Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое... в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного*» (Рим. 7, 19–21, 23).

В состоянии отделенности человека от Бога происходит нарушение иерархической соподчиненности уровней человеческой природы. В результате «вся гармония духовной жизни в человеке расстроилась, так как она держалась только единением с Богом... Низшие душевные и физические потребности человека, получив в нем преобладание вследствие ослабления духа, не сдерживаемые, не управляемые и не объединяемые каким-либо принципом и силою, разбрелись в разные стороны, увеличились в своей численности... Высшие силы и способности человека, лишенного общего центра тяготения, который бы их... регулировал... стали в ненормальное отношение и к личности человека и друг к другу. Они как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него... А отсюда утратилось... и нормальное их взаимоотношение... отсюда, – односторонность, преобладание в человеке *одной* способности *в ущерб* другой. Вообще силы и способности человека получают извращенное направление...»[96].

Это расстройство и извращение сил и способностей выражается в том, что человек оказывается влеком многоразличными противоестественными, то есть греховными желаниями. На языке отцов-аскетов такое состояние естества именуется страстностью[97]. Эта страстность и ее коренные проявления, так называемые страсти – чревоугодие, блуд, сребролюбие, тщеславие и другие – носит противоестественный и однозначно греховный характер, а потому должна быть строго отличаема от естественных, безупречных страстей.

Впрочем, безупречные страсти, хотя и не греховны сами по себе, тем не менее также являются благоприятной почвой для развития личной греховной жизни.

Греховная страстность и физическое тление – эти орудия воздействия на человека демонических сил – в каждом индивидууме человеческого рода «давят» на личное произволение и растлевают его, создавая фактически непреодолимую предрасположенность ко греху[98]. Греховная страстность и связанная с ней удобопреклонность человеческой воли ко греху представляет собой моральное следствие первородного греха.

Однако, необходимо иметь в виду, что первородный грех, создавая благоприятные условия для совершения грехов личных, не является их непосредственной причиной. В личных грехах всегда участвует свобода человека, которая не истребляется в нас грехом первородным[99], и потому наследственная греховность не освобождает человека от ответственности за личные грехи. И в падшем состоянии человек сохраняет способность желать добра и ненавидеть зло (Рим. 5, 17). Бог вменяет в обязанность человеку бороться с греховными наклонностями падшей природы: «*грех... влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним*» (Быт. 4, 7).

4. Вменение первородного греха

Православное богословие, в отличие от римо-католического, не разделяет мнения, согласно которому потомки Адама и Евы несут за грех прародителей персональную ответственность в юридическом смысле (так называемая теория непосредственного вменения, imputatio peccati adamici immediata, или теория репрезентации, от лат. representare – представлять, замещать). Последователи этой теории учат, что Адам занимает особое место в человечестве, он не просто один из членов человечества, но как бы все человечество в сокращении, представитель всего человечества в одном лице – всечеловек (□ *καθ'* □*λου* □*νθρωπος*, homo generalis). Мы все были реально заключены в Адаме как части в целом, а потому мы все согрешили в Адаме и, следовательно, несем личную ответственность за его преступление.

Несостоятельность этой теории обусловлена смешением в человеке природного и личного начал. Она упускает из виду, что, заключаясь в Адаме своей природой, как в возможности, мы не заключались в нем как самостоятельные и ответственные личности, а, потому, как потомки Адама, мы можем участвовать только в его природе, а не в его преступлении, бывшим его личным деянием[100]. Допустить личную вину там, где нет свободной личности, значит отрицать самое понятие о вине и вменяемости. «Вменяется не грех, как преступление заповеди – греховное действие, а вменяется □*μαρτία*, vitiositas, постоянное худое состояние»[101].

Несмотря на то, что состояние падшести (□*μαρτία*) не имеет ничего общего с личным грехом, оно не является некоей нравственно-нейтральной реальностью. Как союз с диаволом, это состояние глубоко противно Божественному замыслу о человеке, поэтому оно не может быть предметом Божественного благоволения, ибо для Бога совершенно невозможно, не отрицаясь Самого Себя, признать за злом право на существование в мире. «Греховность, как недолжное

состояние природы человека, как аномалия, навлекает на себя праведный грев Божий», – говорит русский богослов Н.Н. Глубоковский[102].

Тем самым, все потомки Адама как носители падшего естества являются «*чадами гнева Божия по естеств*у» (Еф. 2, 3) и подлежат осуждению. Поэтому вместе с первородным грехом (□*μαρτία*) и его следствиями, тлением и смертью, на всех потомков Адама переходит также и осуждение (*κατ□κριμα*) (Рим. 5, 18)[103]. Осуждение находит свое выражение в том, что все люди, как потомки Адама и Евы,

а) подлежат закону тления и смерти[104];

б) не могут войти в Царствие Небесное (Ин. 3, 5) как носители греховного, то есть противного Божественным установлениям, состояния природы.

Тем самым, по своим результатам, первородный грех фактически приравнивается к преступлению закона Божия. Подверженность каждого из потомков Адама этому наказанию называется вменением первородного греха.

Глава 2. Содержание учения о Боге Спасителе

Бог, будучи премудр и всеблаг, после грехопадения не оставил человека на безвозвратную гибель, но предопределил спасти его от осуждения. Совокупность благодатных действий Бога как Спасителя людей от греха, проклятия и смерти, т. е. Искупление со всеми его предварительными действиями и со всеми его последствиями, называется Божественным домостроительством (греч. «οἰκονομία» – искусство управления домом, правила управления домом). Слово имеет библейское происхождение, встречается, в частности, в Еф 1, 10; 3, 2-9 и Кол 1, 25. Тайна Божественного домостроительства во всей полноте для человеческого сознания недоступна, но Слово Божие открывает нам ее в той мере, в которой это для нас необходимо и спасительно. По Своей любви к человеку Бог от вечности благоволил избрать чрезвычайное средство спасения падшего человека через Единородного Своего Сына и Животворящего Духа Святого. Обетование в этом было дано прародителям сразу же после грехопадения в словах о семени жены, которое сотрет главу змия (Быт 3, 15). В течение многих веков Бог приготовлял людей к принятию Искупителя. И когда пришла полнота времен, Единородный Сын Божий, воплотившись от Святого Духа и Марии Девы, воспринял в единство Своей Ипостаси человеческое естество. Воплотившись, Господь совершает дело Искупления человеческого рода от

осуждения на вечную смерть, сообщая тем самым людям возможность быть чадами Божиими и наследниками Его Царства. Святой Дух, в свою очередь, Своею силою прилагает и усвояет людям спасительные плоды Искупления, совершенного Сыном Божиим. Для этой цели основана Церковь, которой дарованы все необходимые к освящению людей благодатные средства, в первую очередь таинства. Завершение тайны домостроительства последует во Второе Пришествие Христово, после кончины мира и всеобщего воскресения мертвых.

Глава 3. Предвечный совет Пресвятой Троицы о спасении рода человеческого. Участие лиц Пресвятой Троицы в спасении человека

Священное Писание говорит, что созданию человека предшествовало некое таинственное совещание Божественных Лиц. «*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему*» (Быт 1, 26). В православном богословии это совещание Божественных Лиц о создании человека получило наименование Предвечного Совета Божия. Само слово «совет» по отношению к предвечному Божественному замыслу о спасении человека встречается в Священном Писании (Деян 2, 23). Следует иметь в виду, что славянское слово «совет» означает «волеизъявление», а не «совещание», ибо «совещание» по смыслу означает согласование нескольких воль, тогда как в Боге воля едина. В чем суть этого Совета, почему именно человек почтен таким Божественным вниманием?

Бог создал человека свободным существом, которое способно злоупотребить своей свободой, повернуться спиной к своему Создателю. Поэтому некоторые современные богословы даже говорят о сотворении человека как о некотором Божественном «риске». Бог предвидел, что человек недолжным образом воспользуется своей свободой и согрешит. А согрешив, будет нуждаться в искуплении. Поэтому Бог определил спасти человека и предызбрал к этому необходимые средства. Эти средства — воплощение Сына Божия — Второго Лица Пресвятой Троицы — и Его искупительная жертва.

Суть Совета состоит в добровольном согласии Второго Лица Пресвятой Троицы принести Себя в искупительную жертву ради спасения человека и всего мира. Без этого согласия творение мира было бы так же невозможно, как и без творческого действия Отца. Тайна домостроительства открыта нам лишь отчасти, в той мере, в какой это для нас необходимо и спасительно. В частности, нам со-

вершенно неведомо, почему Бог для спасения людей избрал именно такое средство, а не какое-то иное, хотя если исходить из того, что Бог всемогущ, Он мог бы, вероятно, изыскать и иные способы спасти людей от осуждения. Почему именно таким образом Господь благоволил спасти человека, нам неизвестно, не случайно апостол Павел (Еф 1, 9) говорит об искуплении как о тайне воли Божией. Совет Божий о спасении человека называется Предвечным Советом. В сотворении человека Бог как Творец проявляет величайшую ответственность за Свое творение: наделяя человека свободой, которая заключает в себе возможность злоупотребления ею, Бог принимает на Себя ответственность и за последствия этого злоупотребления, решает в лице Второй Ипостаси Пресвятой Троицы принять на Себя и разделить с человеком все последствия его падшести. Священное Писание говорит, что это решение было предвечным, т. е. Бог предвидел падение человека и принял решение о спасении его еще до сотворения мира. Апостол Павел называет это решение тайной, о которой «*от вечных времен было умолчано*» (Рим 14, 24). В Еф 3, 9 он говорит о тайне, «*сокрывшейся от вечности в Боге*». В Еф 1, 4 апостол говорит, что «*Бог избрал нас в Нем* (т. е. во Христе) *прежде создания мира*». И Сам Христос называется в Священном Писании Агнцем, предназначенным в жертву от создания мира (1 Пет 1, 19-20 и Откр 13, 8).

Каково участие Лиц Святой Троицы в спасении человеческого рода?

Богу Отцу принадлежит благоволительное определение в Совете Божием спасти людей через Своего Единородного Сына: «*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную*» (Ин 3, 16).

Через Воплощение и искупительную Жертву Сын совершает наше спасение. Господь во время Своего земного служения неоднократно говорил, что Он пришел для того, чтобы исполнить волю Отца. «*Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его*» (Ин 4, 34). «*Дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня*» (Ин 5, 36). «*Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее; сию заповедь получил Я от Отца Моего*» (Ин 10, 17-18). Апостол Петр говорит, что мы искуплены «*от суетной жизни... драгоценною Кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца*» (1 Пет 1, 18-19).

Святой Дух усвояет искупленным грешникам заслуги или, лучше сказать, искупительные плоды Жертвы Христовой, и Своим содействием совершает в сердцах человеческих дело спасения: «*Бог от начала, чрез освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению*» (2 Фес 2, 13). Везде в Священном Писании, где говорится о благодатном освящении человека, предполагается действие Святого Духа. Например: «*Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие*» (Ин 3, 5).

Глава 4. Учение Церкви о Христе Спасителе

§ 1. Учение о Лице нашего Спасителя или о таинстве Воплощения

Наиболее важным вероучительным документом по данному вопросу является орос IV Вселенского собора (451 г):

«*Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки* (учили) *о Нем и* (как) *сам Господь Иисус Христос научил нас, и* (как) *предал нам Символ отцов*».

1. Господь Иисус Христос есть истинный Бог

По данному вопросу см.: Часть II, гл. 6, § 2 (стр. 125—130).

2. Господь Иисус Христос есть истинный человек

Свидетельства Откровения о человечестве Иисуса Христа

Никео-Цареградский Символ веры называет Сына Божия воплотившимся и вочеловечившимся. На человеческую природу Спасителя указывается уже в Ветхом Завете. В Быт 12, 2-3; 22, 18 о грядущем Мессии говорится как о семени Авраамовом, а также как о семени Исаака (Быт 26, 4)

и Иакова (Быт 28, 14).

В книге пророка Иеремии Мессия назван потомком Давида (23, 5-6). В Новом Завете в Лк 3 и Мф 1 приводятся родословия Господа Иисуса Христа, где указаны его предки по плоти. Сам Господь неоднократно называет Себя в Евангелии человеком и Сыном человеческим. Например: «*Ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину*» (Ин 8, 40); «*Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову*» (Мф 8, 20). Само выражение «сын человеческий» — это не простое наименование, а мессианский титул, восходящий к ветхозаветной книге пророка Даниила, которое в Новом Завете применительно ко Христу упоминается около 80 раз. Апостолы также называли Христа человеком, например апостол Павел в 1 Тим 2, 5. В Деян 17, 81 Господь Иисус Христос назван Мужем. В 1 Кор 15, 45, 47, 49 Господь Иисус Христос назван Вторым Адамом.

Священное Писание совершенно недвусмысленно говорит о реальности человеческой природы Спасителя и его единосущии нам по человечеству. Причем природы как телесной, так и духовной. Многократно в Священном Писании говорится о теле Спасителя. Некая жена помазала тело Спасителя миром перед погребением (Мк 14, 8). Апостол Петр говорит, что Господь вознес наши грехи на теле Своем (1 Пет 2, 24). Иосиф Аримафейский просил у Пилата тело Иисусово (Мф 27, 58, 60).

Кроме того, Спасителю усвояются различные части тела, как, например, глава, руки, ноги, голень, персты, ребра, а также плоть и кровь (Деян 20, 28). Приписываются различные телесные отправления. Так, тело Спасителя было обрезано (Лк 2, 21), имело нужду в пище и питье, подвергалось усталости (Ин 4, 6), требовало сна (Мк 4, 38), было способно к болезненным ощущениям (Лк 22, 41-44 и Ин 19, 30) и, наконец, вкусило смерть.

Также усвояется Спасителю в Священном Писании человеческая душа или дух. В Новом Завете по отношению к человечеству Христа слова «душа» и «дух» употребляются как взаимозаменяемые. Усвояется душа с ее силами и проявлениями, например в Гефсиманском молении Христос говорит: «*Душа моя скорбит смертельно*» (Мф 26, 38). В Мф 27, 50: «*Иисус же опять возопив громким голосом, испустил дух*». Усвояются и силы души, например ум (Лк 2, 52) и воля (Мф 26, 39; Лк 22, 42).

Усвояются и различные проявления душевной жизни, например радость (Лк 10, 21; Ин 11, 15), возмущение (Ин 11, 33 и 12, 27), любовь (Мк 10, 13, 16), ревность о славе Божией и гнев (Ин 2, 14-21), а также скорбь при мысли о страданиях и смерти (Мф 26).

Заблуждения относительно человечества Иисуса Христа. Докетизм

В истории богословской мысли существовали ереси, связанные с отрицанием или специфическим пониманием человеческой природы Христа. Одной из самых первых по времени появления христологических ересей является докетизм, который появляется уже в конце I столетия. Корни докетизма нужно искать в мироощущении античного человека эллинистической эпохи с его дуалистическими представлениями о мире, с резким противоположением плоти и духа, мира и Божества. Мысль о том, что Бог может воплотиться, стать человеком, каким-то образом вселиться в человеческое тело, пострадать и умереть, была чужда сознанию того времени, и для многих язычников, обладающих определенным уровнем философской культуры, обращавшихся в христианство, было естественно стремление каким-то образом объяснять христианскую веру, привести евангельское благовестие в соответствие со своими философскими представлениями. Реакцией на Благовестие явился докетизм.

а) Материальный докетизм

По сообщению блаженного Феодорита Киррского, материальный докетизм имел несколько разновидностей, первоначально — это учение о призрачности человечества Христа, т. е. никакого человечества в действительности у Христа не было, а все, что относится в Евангелии к Его человечеству, есть призрак, некоторая иллюзия, которую Божество вызывало в сознании тех, кто с Ним соприкасался.

Согласно блаженному Феодориту, подобных взглядов придерживались: Симон Волхв, персонаж книги Деяний апостольских, Минандр и Сатурнин.

По сообщениям святого Епифания Кипрского, докетами были Василид, а по сообщению Тертуллиана — также Валентин. Правда, они не считали, что тело Христово было призрачным, было иллюзией, но они полностью отрицали его единосущие нам, утверждая, что человечество Христа было особой природы, называя Его тело телом небесным, космическим и т.п., т. е. более тонким, более совершенным, чем наши человеческие тела.

Согласно этим авторам (все они представители различных гностических школ), Христос прошел через утробу Девы как через некоторую трубу или канал, ничего от нее не позаимствовав. В более позднее время эту же идею использовали и манихеи. В новое время эта ересь была воспроизведена у некоторых сектантов протестантского толка, в частности у квакеров.

Основным аргументом от Священного Писания, который приво-

дили докеты в подтверждение истинности своего учения, были слова апостола Павла: «*Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех*» (Рим 8, 3), считая, что слова «*в подобии плоти греховной*» говорят о том, что Христос имел лишь подобие плоти человеческой, а в действительности либо совсем плоти не имел, либо имел особенную небесную плоть, отличную от человеческой.

В противовес докетам, Отцы Церкви, в частности святитель Иоанн Златоуст, предлагают собственное толкование этих слов апостола. Он пишет в 13-й беседе на Послание к Римлянам, что если сказано, что Бог послал Сына в подобии плоти, то не следует отсюда заключать, будто плоть Христова была не та же. Слово «подобие» прибавлено потому, что человеческая плоть названа плотью греха, а Христос имел не греховную плоть, хотя по природе одинаковую с нами.

У святителя Кирилла Александрийского говорится, что апостол не просто сказал «*в подобии плоти*», разрушая хулу нечестивого учения, ибо благодать Духа наперед знает все, но сказал «*в подобии плоти греха*», дабы мы знали, что слово «подобие» употребил он потому, что Спаситель наш свободен от всякого греха.

По толкованию святых Отцов, слово «в подобии» относится не к плоти, а к слову «греховный». Плоть Спасителя по виду не отличалась от нашей греховной плоти, т. е. Господь принял на Себя все последствия человеческой падшести, но собственно от греха был свободен. Именно эту мысль они усматривают у апостола Павла, вовсе не понимая эти слова в смысле призрачности тела Спасителя.

б) Формальный докетизм

Если материальный докетизм подвергает сомнению тождество качественных определений человеческой природы Спасителя с нашим человечеством, то формальный докетизм отрицает полноту воспринятой Христом человеческой природы. Наиболее яркий пример формального докетизма представляет собой учение Аполлинария Лаодикийского (сер. IV в.), который одним из первых попытался объяснить тайну соединения двух природ, Божественной и человеческой, в едином Лице, единой Ипостаси Христа. Он пришел к выводу, что Бог не мог воспринять человеческую природу во всей ее полноте, поскольку, по его мнению, два совершенных, по выражению того времени самодвижных (мы бы сейчас сказали свободных), личностных существа, две разумные природы не могут соединиться воедино. Поэтому, исходя из платонистской антропологической схемы, согласно которой человек состоит из тела, души и духа, Аполлинарий пришел к выводу, что во Христе было лишь человеческое тело (σῶμα) и человеческая неразумная душа (ψυχή), это

тело оживляющая. Однако ума (νοῦς), который есть источник самоопределения человека, во Христе не было, его заменил Божественный Логос. Таким образом, с точки зрения Аполлинария, можно говорить лишь о воплощении Слова, а не о Его вочеловечении, поскольку Христос не является истинным, совершенным человеком.

Учение Аполлинария было уже в IV веке подвергнуто резкой критике со стороны таких отцов Церкви, как святители Григорий Назианзин и Григорий Нисский. Аргументация святых Отцов строится не на философских, а на сотериологических основаниях. Цель вочеловечения, воплощения заключается, во-первых, в реальном воссоединении человека с Богом, а во-вторых, в исцелении человеческого естества, пораженного грехом.

Поэтому, как говорит святитель Кирилл Иерусалимский, если вочеловечение есть призрак, то и спасение — мечта. Священномученик Ириней Лионский еще во II веке сказал, что Господь наш Иисус Христос стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим. Эту мысль в несколько иной форме впоследствии повторяли многие последующие отцы Церкви. Святитель Григорий Богослов в полемике с Аполлинарием провозгласил сотериологический принцип, согласно которому *«не воспринятое — не уврачевано»*. То, что Господь воспринял в единство Своей Ипостаси, то и исцелено, и, наоборот, что не было воспринято, то осталось в падшем, греховном состоянии. Исходя из этого принципа, святитель Григорий пишет, что ум в человеке в первую очередь нуждался в исцелении: «Ум в Адаме не только пал, но первый был поражен, ибо что приняло заповедь, то и не соблюло заповеди, и что не соблюло, то отважилось и на преступление, и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении, а что имело нужду в спасении, то и воспринято. Следовательно, воспринят ум»[105].

Отличие Иисуса Христа от нас по человечеству

а) Господь Иисус Христос родился по человечеству сверхъестественным образом

Со времен Адама все люди рождаются зараженными грехом, все подвержены власти первородного греха. Первородный грех, как порча человеческой природы, удобопреклонность человека ко злу и греху, наследуется каждым человеком от своих родителей. Если бы Христос родился естественным образом, то Он также был бы заражен грехом, но Бог, как известно, *«есть свет и нет в Нем никакой тьмы»* (1 Ин 1, 5). Божественная жизнь и грех — вещи взаимоисключающие, и ничто греховное Бог не может сделать содержанием Своей Божественной Личности, ни с чем греховным не может всту-

пить в общение и соединиться. Поэтому Христос не мог родиться естественным образом.

Кроме того, если был Христос родился естественным образом, то Он также находился бы под властью первородного греха, а следовательно, был бы и во власти смерти и диавола. В таком случае Он не смог бы и прочих людей освободить от их тирании.

На то, что рождение Христа, Мессии, произойдет каким-то особенным, сверхъестественным образом, имеются указания уже в Ветхом Завете. Во-первых, это так называемое протоевангелие: «*И вражду положу между тобою и между женою и между семенем Твоим и между семенем ее*» (Быт 3, 15). В этом странном названии «*семя жены*» святые отцы видят указание на особый таинственный способ рождения Богочеловека. В Ис 7, 14 говорится: «*Итак, Сам Господь даст вам знамение, се Дева во чреве приимет и родит Сына и нарекут имя Его Еммануил*». Истолкование этого пророчества связано с некоторыми трудностями и предполагает определенные филологические изыскания, поскольку в древнееврейском языке имеются разные слова для обозначения молодой женщины или девственницы. Так слово «битула» вообще обозначает незамужнюю девственницу, а слово «альма», которое и употреблено в Ис 7, 14, означает молодую женщину, достигшую брачного возраста. Вообще слово «альма» может обозначать и женщину замужнюю, но, тем не менее, в Ветхом Завете в этом значении оно практически не употребляется. В данном контексте это слово является более точным как для выражения идеи девственности, так и идеи брачного возраста. При переводе на греческий язык в III веке до Р. Х. оба слова, «битула» и «альма», переводились как παρθένος, «дева». Именно это слово стоит в переводе 70 толковников.

Отцы Церкви, в частности святой Иустин Философ («Диспут с Трифоном иудеем»), указывали, что такой перевод совершенно оправдан, поскольку в противном случае пророчество Исаии лишается всякого смысла, ведь в словах пророка Исаии есть указание, как он сам говорит, на «знамение». Если бы здесь говорилось о рождении Еммануила просто от женщины, то в таком случае не было бы никакого знамения и вообще ничего особенного, поскольку это совершается ежедневно. Сам дух пророчества указывает на то, что здесь речь идет о небывалом, особенном событии, т. е. о девственном рождении.

В Евангелии об исполнении этого пророчества рассказывается у Матфея (1 гл.) и у Луки (1 гл.). О том, каким образом совершилось Боговоплощение, пишет святой Иоанн Дамаскин: «Тогда осенил Ее

(Деву Марию. – *О. Д.*) как бы Божественное семя Сын Божий, ипостасная премудрость и сила всевышнего Бога, единосущная Отцу, из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе начаток нашего состава, плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, не через оплодотворение семени, но творчески через Святого Духа»[106].

Иными словами, Дух Святой во чреве Марии творчески, не путем последовательного развития, как это бывает при обычном оплодотворении, а мгновенно образовал человеческий эмбрион, который впоследствии уже был способен к самостоятельному развитию.

б) Иисус Христос есть человек безгрешный

Фактически это отличие Христа от нас по человечеству является следствием первого, ибо безгрешность Спасителя есть следствие сверхъестественного образа Его рождения. Человечество Спасителя получило свое бытие в Ипостаси Бога-Слова, которая сделалась принципом его индивидуализации и сообщила ему способ существования. С момента Воплощения человечество Христово находилось в неразрывном единстве с Божеством. В силу этого Спасителю была свойственна свобода от первородного греха, а значит и совершенная личная безгрешность, так как личные грехи являются следствием греха первородного. За всю Свою земную жизнь Господь не совершил ни одного греховного действия и был свободен от всякой скрытой греховности.

Из Священного Писания мы видим, что для Христа было характерно сознание личной безгрешности. Например, в Ин 8, 46 Он спрашивает иудеев: «*Кто из вас обличит меня в неправде»,* или Ин 14, 30: «*Идет князь мира сего и во мне не имеет ничего*», т. е. не имеет ничего сродного себе, ничего нечистого, на что он мог бы распространить свою власть. Призывая всех к покаянию, Христос Сам никогда не чувствовал нужды в покаянии. Нигде в Священном Писании не говорится, что Христос испытывал раскаяние, Ему не было свойственно чувство личной виновности ни в какой степени. На безгрешность Спасителя указывает также замечание евангелистов при описании Его Крещения. Отмечается, что Иисус, крестившись, тотчас вышел из воды. Это указывает на то, что после погружения в воду, Господь не исповедывал, в отличие от других людей, Свои грехи, а вышел из воды тотчас после погружения.

О безгрешности Господа говорится как в Ветхом Завете, так и в Завете Новом. В Ветхом Завете, например в Ис 53, 9: «*Он не сделал греха и не было лжи в устах его*». Эти слова относятся к Мессии. Апостол Петр говорит: «*Он не сделал никого греха*» (1 Пет 2, 22). В 1 Ин 3, 5 говорится: «*В нем нет греха*». У апостола Павла: «*Не знав-*

шего греха Он сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор 5, 21). В Евр 7, 26 апостол говорит о Христе: «*Таков и должен быть у нас первосвященник, святый, непричастный злу*».

Из того факта, что Господь был свободен от первородного греха и не имел личных грехов, не следует, что Он был свободен от последствий греха первородного, потому что Господь воспринял не природу Адама в его первозданном состоянии, какую тот имел до грехопадения, а нашу природу со всеми последствиями падения для того, чтобы разделив с человеком все последствия его падшести, исцелить наше естество и все условия падшего бытия сделать условиями спасения. С вопросом о подверженности человечества Христа последствиям первородного греха связано появление ереси, которая получила название афтартодокетизма. Возникла она в VI веке, причем первоначально не в православной, а в монофизитской среде. В первой трети VI века имел место ученый богословский спор между двумя крупными деятелями монофизитства — Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским.

Севир Антиохийский в данном вопросе отстаивал позицию, близкую к православной, считая, что Христос был по Своему человечеству подвержен всем последствиям греха. А его противник, Юлиан, считал, что человечество Христа было нетленно, т. е. не было причастно греху Адама и последствиям этого греха, и что все те страстные состояния, о которых говорит Евангелие, нужно рассматривать как некие попущения со стороны Божества, Которое как бы заставляло Себя в некоторых назидательных целях испытывать страдания, совершенно не свойственные Ему по природе.

Сторонников Юлиана называли «афтартодокетами» (от греч. φθορα — тление, порча), т. е. людьми, которые утверждают призрачность тленности или страдательности человечества Христа. В ответ на это сторонники Юлиана своих противников называли «фтартолатрами», т. е. теми, кто служит и поклоняется тленному.

Слово «тление» может иметь два значения. С одной стороны, под тлением можно понимать разрушение, распадение на части, на составные элементы. В этом смысле, конечно, тело Христово было нетленно, и в этом сходились как православные, так и еретики. С другой стороны, слова «тление» — подверженность страдательным состояниям. Относительно этого значения и был спор. Подвержено ли тело Христа по человечеству реально тем страдательным состояниям, которым подвергается тело каждого из нас.

Православные и умеренные монофизиты считали, что безусловно подвержено. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Естественные и бес-

порочные страсти (τὰ ἀδιάβλητα πάθη), суть страсти не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего из-за преступления, как например: голод, жажда, утомление, труд (тут труд имеется в виду в смысле усталости), слезы, тление, уклонение от смерти, болезнь, предсмертная мука, от которой происходит пот и капли крови... и подобное, что по природе присуще всем людям»[107].

Господь воспринял все для того, чтобы все освятить, и в этом смысле человечество Христово было тленным. Как заключает святой Иоанн Дамаскин, если бы оно не было тленно, то не было бы одной и той же сущности с нами. Сами по себе эти непорочные или неукоризненные, безгрешные страсти не являются грехом, но у каждого обычного человека эти страсти ведут к грехам, становятся причинами грехов и греховных страстей. Непорочные страсти следует отличать от страстей греховных, таких как чревоугодие, зависть, ненависть и т. п.

У Христа мы признаем наличие безгрешных и непорочных страстей, однако во Христе они никогда не приводили к греховным поступкам или состояниям.

По православному учению, Господь, однажды решившись воплотиться, принимает на Себя все последствия человеческой падшести. Конечно, Он принимает их добровольно, Он мог бы их не принимать, в этом отношении Его страдания являются свободными. Но уже раз воплотившись, подчинив всецело Себя законам падшего человеческого естества, Он уже не может не страдать. Христос, постившись 40 дней, не мог не испытывать голод, или, пройдя длинное расстояние по жаре, Он не мог не испытывать усталости и жажды. Иначе говоря, это совершалось автоматически, естественно.

Юлиан не отрицал, что страдания Христа реальны, но он считал, что каждый раз требуется некое свободное согласие воли Христа на то или иное страстное состояние. Например, Христос мог бы при сколь угодно долгом посте не испытывать ни голода, ни иных неприятных ощущений, но для того чтобы уподобиться нам, Он после поста заставляет Себя испытать голод. Когда Его прибивают ко кресту, Он не испытывает боли, но принуждает Себя ее испытать. Постоянно как бы совершается некоторое понижение онтологического уровня, ниспадение Богочеловека на более низкий уровень бытия.

В этом принципиальная разница между православными и афтартодокетами, считавшими, что человечество Христа свободно от страстных состояний, и лишь периодически, в исключительных

случаях, Господь попускает Себе испытывать те состояния, которые свойственны для каждого из нас. По православному учению, с момента Воплощения Господь подвержен всем тем безгрешным страстям, которым подвержен каждый человек. На православной почве ересь афтартодокетизма также имела место. Известно, что на старости лет сам император Юстиниан Великий впал в эту ересь и даже заготовил соответствующий указ, чтобы ввести афтартодокетизм в качестве официального исповедания. Впрочем, сейчас появились исследования, которые говорят о том, что Юстиниан был оклеветан недоброжелателями.

3. Православное учение о Лице Искупителя

Краткая история догмата Церковь с самого начала своего существования утверждала, что Христос есть и истинный Бог, и истинный человек, реально различая во Христе две совершенных природы. Но в то же время Церковь исповедывала, что Христос объективно есть единое Существо, единое Лицо, единый индивидуум, единая особь, которую нельзя разделить на части.

В период тринитарных споров самым сложным для богословов было найти терминологические средства, позволяющие выразить одновременно и веру в троичность, и веру в единство Божества таким образом, чтобы одно не утверждалось в ущерб другому. Аналогичная картина наблюдается и в истории христологических споров. Каким образом, с одной стороны, выразить двойственность во Христе, реальное различие двух природ, а с другой — утвердить единство бытия, единство жизни, единство Богочеловеческого Лица таким образом, чтобы одно не находилось в противоречии с другим. Кроме крайних еретиков II и III веков, никто из серьезных богословов никогда не отрицал единства Лица Спасителя. Тем более что в Откровении содержится твердое основание для такого учения. Сам Иисус Христос всегда в Евангелии говорит о Себе как о едином Лице. В Евангелии не встречается ни одного выражения, из которого можно было бы заключить о двойстве личностей во Христе. Вопрос заключается, во-первых, в том, как мыслить это единство, а во-вторых, в том, как идентифицировать Лицо.

а) Учение Нестория

Серьезным этапом в развитии христологии явились несторианские споры, которые начинаются в конце 20-х годов V столетия.

Архиепископ Константинопольский Несторий был выучеником антиохийской богословской школы, христология которой в основном сложилась как антитеза аполлинарианству. Для антиохийской

школы был всегда свойственен интерес к конкретной исторической действительности, и особое внимание уделялось историческому образу Христа, тому, как Он предстает в Евангелии. Особый акцент в христологии делался на полноте человеческой природы во Христе, при этом совершенство человеческой природы Спасителя подчеркивалась с такой силой, что человечество часто рассматривалось как некий самостоятельный, отдельный человек, во всем подобный нам, который лишь соединен с Божеством некоторой внешней благодатной связью. Эти идеи особенно ярко проявляются у Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского, живших на рубеже IV и V веков. Учеником Феодора был Несторий. (Феодор является у несториан крупнейшим отцом Церкви, а Несторий никогда крупным богословом не почитался.)

Главным недостатком христологии антиохийской школы, а впоследствии и несторианства, было то, что они не могли с достаточной ясностью выразить таинство соединения двух природ во Христе. Настаивая на полноте и совершенстве природ, они не могли найти средств для выражения образа их соединения. Невозможно было понять, чем же собственно соединение Божества и человечества во Христе реально отличается, например, от соединения Божества с кем-либо из ветхозаветных пророков и праведников. Несмотря на все старания антиохийских богословов, большинство которых сознавало этот недостаток своей христологической системы, они не находили терминологических средств, чтобы это различие установить. Получалось, что между Христом и ветхозаветными праведниками различие скорее в степени, нежели в качестве.

Для пояснения образа соединения двух природ во Христе антиохийцы использовали различные примеры и образы, иногда весьма нелепые. У Феодора Мопсуэстийского имеется образ, согласно которому Божество и человечество во Христе соединяется подобно соединению мужа и жены в плоть едину. У Нестория основной образ — это образ дома или храма, имеется в виду человек, в котором обитает Бог. В любом случае это единство оказывается внешним, это единство власти, чести, силы или благоволения.

Несторианские споры начинаются после того, как Несторий был приглашен императором Феодосием II возглавить Церковь в столице империи, занять кафедру архиепископа Константинопольского. Здесь он начал произносить проповеди, в которых ополчился против термина «Богородица», хотя этот термин уже широко распространился и считался неотъемлемой частью Предания. Не-

сторий утверждал, что Марию нельзя называть Богородицей, так как Она родила не Бога, а человека. Наименование «Богородица» Несторий допускал в лучшем случае как некий риторический прием.

б) Учение святителя Кирилла Александрийского

Эти проповеди вызвали резкое противодействие Несторию, прежде всего со стороны святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. В учении Нестория он увидел реальную опасность рассечения единого Христа на двоицу сынов.

Сам Несторий, пытаясь объяснить свою позицию, создал учение о так называемом «лице единения» (πρόσωπον ἑνώσεως). Несторий в своем богословском видении признавал во Христе два лица, два различных субъекта — Божественный и человеческий. Эти два лица сходятся в некоторое третье лицо, которое Несторий называет термином «лицо единения». Иначе говоря, Христос предстает перед нами в Евангелии как единое Лицо, как единая Личность только субъективно, по отношению к внешнему наблюдателю Он есть единое Существо, единое Лицо, но в Самом Себе Он заключает два лица — Божественное и человеческое. Сам Несторий никогда не утверждал, что во Христе два лица, две личности, но весь образ его мысли свидетельствует о том, что он полагал во Христе второй ипостасный центр, человеческий, отличный от Ипостаси Бога Слова. Таким образом, получалось, что Сын Божий и Сын Марии личностно разделены, между ними существует только нравственная связь, подобная той, которая существовала между Богом и ветхозаветными праведниками, а, следовательно, путь к реальному обожению для человека по-прежнему закрыт.

В противоположность Несторию, святитель Кирилл Александрийский предложил учение об ипостасном или о физическом единстве. В одном из своих посланий, адресованных Несторию, он пишет, что Слово, соединив собой ипостасно плоть, одушевленную разумной душой, неизреченно и непостижимо для нашего ума стало человеком и наименовало Себя Сыном Человеческим.

Хотя основная интуиция святителя Кирилла была правильной, у него также не хватало терминов для выражения образа соединения природ, он вынужден пользоваться конкретными примерами и образами.

Чаще всего он использует антропологический пример, т. е. приводит пример человека, который представляет собой единое существо, единую ипостась, единую личность, состоящую из двух реально различных природ, души и тела. У святителя Кирилла это основ-

ной христологический образ, абстрагируясь от которого невозможно понять ни логику его мыслей, ни его терминологию.

Согласно святителю Кириллу, Божество и человечество во Христе соединились ипостасно, подобно тому как ипостасно соединяются душа и тело в человеке. Это есть особый вид единства, предполагающий не внешнее подлеположение природ, как у Нестория, но их взаимное общение и взаимное проникновение внутри единой Ипостаси. Для святителя Кирилла недопустимо говорить о каком-то особом лице, об особой личности, особом человеческом «я». Во Христе только одно «Я», это «Я» Второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божия. Христос говорит о Себе в первом лице и как о Боге, и как о человеке. Именно Второе Лицо Пресвятой Троицы, Бог Слово, является субъектом, подлежащим всех действий и состояний Богочеловека. Во Христе имеет место единый личностный субъект, тождественный Второму Лицу Пресвятой Троицы; особой человеческой личности, особого человеческого субъекта во Христе нет.

Однако богословие святителя Кирилла тоже не было лишено недостатков. В частности, у него мало попыток положительного изложения, в основном это полемика, как правило довольно резкая. Кроме того, у святителя Кирилла отсутствует четкая терминология, например нет у него строгого различения терминов «ипостась» и «природа». К тому же святитель Кирилл, добросовестно заблуждаясь, пользовался аполлинарианскими подлогами, т. е. книгами, которые, как он считал, принадлежат Отцам Церкви, святителю Афанасию Александрийскому и др., в действительности же принадлежащие перу Аполлинария Лаодикийского. Ученики Аполлинария, желая спасти эти книги от уничтожения, надписывали их именами уважаемых отцов Церкви. Знаменитая формула «единая природа Бога Слова воплощенная» была заимствована святителем Кириллом из этой псевдо-эпиграфической литературы.

в) Полемика с монофизитством в V-VI вв.

Святитель Кирилл и III Вселенский Собор, на котором он был председателем, защитили Церковь от опасности ереси Нестория, но не дали положительного учения о Лице Искупителя.

Халкидонский Собор 451 года также не решил этот вопрос до конца. В оросе Собора имеется некоторая недоказанность. С одной стороны, здесь утверждается личностное единство и личностная самотождественность воплощенного Слова. Выражение «Тот же Самый», т. е. Сын Божий, Христос, в тексте употреблено восемь раз. Очевидно, это сделано для того, чтобы подчеркнуть идею единства

субъекта во Христе. С другой стороны, в оросе прямо не говорится, как понимать единую Ипостась, единое Лицо, в Которое сходятся две природы. Есть ли это Лицо (Ипостась) Божественное или это есть Лицо (Ипостась), которое возникло в результате соединения двух ипостасей и двух лиц, Божественного и человеческого.

Эта недосказанность сделала возможным интерпретировать Халкидонский орос в несторианском смысле. Известно, что сам Несторий, который в 451 году был еще жив, одобрил соборные решения.

Примерно в течение 80-ти лет после окончания Собора среди сторонников Халкидона не было ясности по этому вопросу. К сожалению, среди богословов, защитников Халкидонского Собора, в течение этого времени не было сколь-либо видных богословов, которые были бы способны аргументированно отстаивать учение Собора, в то время как на стороне противников Собора, наоборот, было немало талантливых богословов. Противниками Собора были монофизиты, которые считали себя преемниками великого Кирилла Александрийского и считали, что Собор предал учение святителя Кирилла и в завуалированном виде утвердил несторианство.

Среди монофизитов были крупные богословы, такие как Филаксен Маббугский, Севир Антиохийский и др.

Существенной чертой монофизитства является следующее: Христос признается истинным Богом, но не является истинным, совершенным человеком (хотя и может признаваться на словах). Поскольку монофизиты не различали понятий «природы» и «ипостаси», они, утверждая единство природы во Христе, вынуждены были жертвовать полнотой человечества. В монофизитских христологических системах, даже максимально приближенных к Православию, всегда присутствует некоторый момент ассимиляции человечества Божеством. Человечество не является полноценным, не является активным, самодвижным началом.

Вопрос, стоявший тогда перед богословием, можно сформулировать следующим образом: как совместить идею полноты человеческой природы во Христе с идеей ее безыпостасности, признанием во Христе только одной Ипостаси? Все отцы того времени были строгими последователями Аристотеля и вслед за Аристотелем признавали в качестве философской аксиомы, что не существует природы безыпостасной. Сама по себе природа — это общее понятие, конкретно и реально существуют только отдельные и индивидуальные реализации природы. «Человек» — это общее понятие, которое постигается умозрительно. Реально существуют только отдельные ипостаси — Петр, Павел, Тимофей.

Если признать во Христе полную совершенную человеческую природу, то в таком случае, говорили монофизиты, нужно принять и человеческую ипостась, а если во Христе две ипостаси, то мы имеем несторианство. Православные возражали монофизитам: если вы во Христе исповедуете единую Ипостась и одну природу, значит, в Нем нет настоящего человечества. Человечество не является во Христе природой в собственном смысле слова и таким образом вы впадаете в ересь евтихианства, крайнего монофизитства, осужденного в V в. самими монофизитами.

г) Православное учение о воипостасности человеческой природы во Христе

Разрешение этого вопроса оказалось возможным только во второй четверти шестого столетия, благодаря терминологическому нововведению. В христологии появился новый термин: «воипостасный» или «воипостасное». Вопрос о происхождении этого термина до конца не изучен, поскольку он появляется примерно одновременно в работах сразу двух авторов, которые жили и писали в одно и то же время, в одном и том же месте, в Константинополе, и носили одно и то же имя. Это Леонтий Иерусалимский и Леонтий Византийский. Их произведения долгое время приписывали одному из них, а именно Леонтию Византийскому, например в собрании Миня. Критические исследования показали, что из этих произведений Леонтию Византийскому принадлежат только три полемических трактата. Остальные произведения, надписанные его именем, принадлежат его современнику, Леонтию Иерусалимскому, а некоторые не принадлежат ни тому, ни другому. Леонтий не ставит под сомнение аристотелеву аксиому, что природа не существует без ипостаси, что нет безыпостасной природы. Но при этом он делает очень важное замечание: природа совершенно не обязательно должна получить реальное бытие именно в своей собственной ипостаси, она может обрести реальное бытие в индивидуализации другой природы. Например, человек состоит из двух различных природ, которые различны по своим качественным характеристикам. Душа и тело — это две индивидуализированные природы. В то же время ни душа, ни тело не являются в строгом смысле ипостасями, поскольку существуют не самостоятельно, но в составе единой человеческой ипостаси.

Христологическое приложение этого учения очевидно. Во Христе Божественное и человеческое естество соединены по образу того, как соединены душа и тело в человеке. Таким образом, человечество во Христе мыслится как воипостасное.

Леонтий Иерусалимский писал: «Христос не обладает некоей человеческой ипостасью, которая обособлена подобно нашей. Но Ипостась Слова является общей, неотделимой как от Его человеческой, так и от Его Божественной природы»[108].

Таким образом, человечество Спасителя получает свое бытие не в человеческой ипостаси, как в случае каждого из нас, а в Ипостаси Второго Лица Пресвятой Троицы, является воипостазированным в «Ипостаси Слова».

Протоиерей Николай Малиновский таким образом описывает тайну соединения двух природ в едином Лице Богочеловека: «При действительном различии Божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельностями, во Христе Иисусе есть единое Лицо Бога Слова, единое „Я“; единично сознающее Себя в двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями в жизни человека. Человеческая природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельно от Ипостаси Бога Слова, но, получив Ипостась в Божественной Ипостаси, стала принятой в Ипостась Бога Слова» [109].

Иначе говоря, во Христе есть только одно «Я», это «Я» тождественно Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Это «Я» живет, действует и сознает Себя в двух природах, по Божеству и по человечеству. Во Христе есть полная человеческая природа, которая включает в себя человеческое тело, разумную человеческую душу, даже человеческое сознание. Но Тот, Кто обладает этой природой, Тот, Кто через эту природу живет и действует. Кто осознает Себя через эту природу, есть Бог — Второе Лицо Пресвятой Троицы.

Необходимо отметить, что человечество Спасителя ни в какой мере не предсуществовало моменту Воплощения. Это важный догматический момент, на котором особо акцентируют внимание святые Отцы. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Само Слово (Бог Слово) соделалось для плоти Ипостасью. Следовательно, одновременно с тем как образовалась плоть, она была уже плотью Бога Слова. По сему мы и говорим не о человеке Божественном, но о Боге вочеловечившемся»[110].

Несторий отрицал на словах предсуществование человечества Христа до момента Воплощения. Но у несториан всегда была опасность мыслить Боговоплощение по образу простого союза, т. е. сначала образовался во чреве Марии человек, подобный каждому из нас, а потом уже этот человек соединился с Богом Словом некоей внешней нравственной связью.

Православные богословы, начиная со святителя Кирилла исходят из того, что человечество никогда не существовало отдельно. Само свое бытие оно получает в Ипостаси Бога Слова, возникает «внутри» этой Ипостаси. С самого момента своего возникновения, жизнь человечества Христа является всецело содержанием жизни Божественной Личности, Второго Лица Троицы.

Основное достоинство учения о воипостасности состоит в том, что оно позволяет говорить о человечестве Спасителя как о ипостасном, не имея при этом ничего общего с несторианством. При этом человечество Христово и не разлагается в систему свойств, как в монофизитстве, и не является идеальной реальностью в платонистском смысле, но представляет собой конкретную человеческую экзистенцию, индивидуализированную в отношении всякого другого человеческого существа, с той разницей, что в отличие от всех людей, начиная с Адама, принципом индивидуализации человечества Христа является не человеческая ипостась, а предвечная Ипостась Логоса, Которая воипостазирует человечество, делая его жизнь содержанием жизни Божественной Личности.

Итогом деятельности православных богословов середины шестого века, учение которых нашло свое выражение в решениях Пятого Вселенского Собора 553 года, является безусловное признание во Христе двух совершенных и различных естеств, Божественного и человеческого. Наряду с этим исповедуется вера в единое Лицо Спасителя, поскольку два естества соединены в единую Ипостась Бога Слова.

В Послании Восточных Патриархов говорится: «Веруем, что Сын Божий воспринял на Себя в собственной Ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святого Духа, и вочеловечился»[111].

Следовательно, Его человечество не имеет в Нем особой личности, не составляет особенной ипостаси, а воспринято Ипостасью Божественной, т. е. Иисус Христос есть единое Божеское Лицо, единолично сознающее Себя в двойстве Своих естеств, Божеского и человеческого.

Священное Писание говорит о том, что Лицо Христа есть именно Лицо Божеское. В Ин 1, 14 говорится: «*Слово стало плотью*». Слово в корпусе Иоанновых писаний есть наименование Второго Лица Пресвятой Троицы.

Можно поставить вопрос о том, как возможно ипостасное единство, в силу чего возможно Боговоплощение, следствием которого является теснейшее единство двух совершенно различных природ. Аполлинарий Лаодикийский отрицал возможность соединения двух

совершенных самодвижных природ, считая, что такое соединение природ неизбежно будет означать наличие двух субъектов, двух личностей. Аполлинарий в области христологии не делал различия между понятиями природы и ипостаси, которое с середины VI в. становится критерием правой веры в христологии, критерием Православия. Благодаря различию, которое установилось между этими двумя понятиями и терминами, можно объяснить, как возможно Воплощение, что объединяет две радикально различных природы, Божескую и человеческую. Объединяет их, при полном различии качественных характеристик, способ существования. Способ существования как Божественной, так и человеческой природы есть способ личностный. А личностное бытие есть бытие открытое. Личность живет через тело, через душу, через дух, но сама ими не исчерпывается и к ним не сводится. Поэтому человек как личностное существо способен выйти из этого мира. Также и Сын Божий, Личность Божественная, может в этот мир войти, именно эта открытость личностного бытия делает возможным ипостасное соединение двух природ.

Образ ипостасного соединения во Христе двух естеств

Апостол Павел говорит, что явление Бога во плоти есть «*велия благочестия Тайна*». Сам по себе этот образ соединения недоступен нашему пониманию, поэтому выразить эту Тайну мы можем только в отрицательных терминах, т. е. апофатически. Существует четыре термина, посредством которых описывается соединение двух природ. Эти четыре термина содержатся в оросе IV Вселенского Собора, хотя, конечно, они не были изобретены отцами этого Собора. Эти термины встречаются уже у святителя Кирилла Александрийского.

Неслитно («ἀσυγχύτως»). Это значит, что в результате соединения природы не слились между собою так, чтобы составилось из них новое естество, отличное от исходных, оба прибывают в Лице Спасителя, как два различных естества.

Неизменно или **непреложно** («ἀτρέπτως»). Это значит, что в результате соединения ни божеское естество не изменилось в человеческое, ни человеческое не преложилось в божеское, но то и другое остается целым в Лице Спасителя. Каждое из естеств сохраняет тождественность своих качественных определений.

Нераздельно («ἀδιαιρέτως»). Означает, что хотя два естества во Христе пребывают совершенно целыми и различными по своим свойствам, они, тем не менее, не существуют отдельно, не составляют двух особых лиц, соединенных только нравственно, а соединены в Единую Ипостась Бога Слова.

Неразлучно («ἀχορίστως»). Соединившись в единую Ипостась с момента зачатия Спасителя в утробе Пресвятой Девы, два естества никогда не разлучались и не разлучатся, т. е. имеет место непрерывное соединение.

Этого расторжения двух естеств не было даже во время страстей и смерти Спасителя. Священное Писание, говоря о страданиях Христа, относит эти страдания не к человечеству, как к какому-то особому, отдельному от Христа, лицу, а к Лицу Самого Бога Слова, т. е. субъектом страданий и смерти являлся Сам Бог Слово. Например, в Рим 5, 10 говорится о смерти Сына Божия, а в 1 Кор 2, 8 сказано: «*Распяли Господа славы*». Когда после смерти душа Спасителя сошла во ад, а тело Его покоилось во гробе, Божество не было отделено ни от души, ни от тела. И тело и душа в этот период времени не переставали быть «включенными» в единую Ипостась Бога Слова. Эта мысль выражена в известном тропаре: «Во гробе плотски, во аде же с душею, яко Бог».

4. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе

По отношению к Нему Самому

а) Одно и то же Лицо Бога Слова может именоваться и Богом и человеком

Человеческие свойства могут приписываться Христу как Богу. Например, «*Распяли Господа славы*» (1 Кор 2, 8). «*Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он* (Бог) *приобрел Себе Кровию Своею*» (Деян 20, 28). «*Первый человек — из земли, перстный, второй человек — Господь с неба*» (1 Кор 15, 47). «*Мы примирились с Богом смертью Сына Его*» (Рим 5, 10).

И наоборот, свойства Божеские приписываются Христу как человеку. Например, «*Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах*» (Ин 3, 13). В богословии это учение получило наименование «общение свойств», «communicatio idiomatum», или по-гречески — «ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων» — буквально: взаимозамещение свойств. Святитель Григорий Нисский в письме к Феофилу Александрийскому пишет, что по причине совершенного единения воспринятой плоти и воспримлющего Божества имена взаимно заменяются. Так что и человеческое называется Божиим и Божеское человеческим именем. Посему и Распятый у Павла называется Господом славы. И Поклоняемый от всей твари небесных, земных и преисподних, именуется Иисусом.

Частный случай «communicatio idiomatum» — это теопасхистские выражения (θεός — Бог и πάσχω — «страдаю»), в которых говорится о Боге как о субъекте страдания и смерти. Во второй четверти шестого века имел место так называемый «теопасхистский спор».

После Халкидонского Собора многие православные (в Константинополе это были «неусыпающие» монахи, акимиты), на словах отрицаясь крайностей несторианства, истолковывали орос Халкидонского Собора в близком несторианству смысле. Они отказывались признавать теопасхистские выражения, например «Бог был распят» или «Бог умер на Кресте» и т. п. в строгом богословском смысле.

В 20-е годы шестого века с требованием признания теопасхистских выражений как критерия правой веры выступили скифские монахи — Иоанн Максенций, Леонтий Иерусалимский и др. Их поддержал император — святой Юстиниан. Их мысль сводилась к тому, что только признание теопасхистских формул способно отвести от Халкидонского Собора обвинение в несторианстве и выразить идею ипостасного единения природ во Христе. Не надо думать, что только в шестом веке появляются требования теопасхистских выражений. В Предании Церкви эти выражения встречаются фактически с I века: и в Священном Писании есть такие выражения, ими пользовались и отцы Церкви.

Например, Игнатий Антиохийский, один из самых ранних христианских авторов, пишет: «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»[112].

Святой Ириней Лионский в книге «Против ересей» говорит, что он сам не раз показал, что Само Слово Божие воплотившееся было повешено на древе.

В Никео-Цареградском Символе веры тоже имеются теопасхистские выражения: «Верую во Единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, Единородного... единосущна Отцу... и страдавша, и погребенна». Страдание и погребение в Символе веры усваивается Сыну Божию как субъекту этих состояний человеческой природы Спасителя.

Православное богословие никогда не допускало мысли о страдании во Христе Божеского естества. Одним из свойств Божественной природы является ее бесстрастие, поэтому страдательные состояния Господа Иисуса Христа не могут быть отнесены к Его Божественной природе. Введение в православное богословие теопасхистских выражений требует строгого и недвусмысленного различения между понятиями «природа» и «ипостась».

Теопасхистский спор тесно связан с решениями V Вселенского Собора. Основное догматическое значение V-го Вселенского Собо-

ра состоит в том, что этот Собор ясно указал, что орос IV-го Вселенского (Халкидонского) Собора должен пониматься и истолковываться в духе учения святителя Кирилла Александрийского. Гимнографическим памятником теопасхистских споров является известный гимн императора Юстиниана, вошедший в чинопоследование Византийской Литургии: «Единородный Сыне».

Различение понятий природы и ипостаси и введение термина «воипостасный» делают возможным в православном богословии теопасхистские выражения. Можно говорить о Боге как о субъекте смерти и страданий не потому, что подвергалось страданию Божественное естество, но в том смысле, что Бог пострадал плотью, т. е. страданию подвергалась человеческая природа Христа, но эта природа является воипостазированной, т.к. существует в Ипостаси Слова. Поскольку жизнь этой человеческой природы является содержанием жизни Божественной Личности, все то, что претерпевает человеческая природа Спасителя, усвояется, относится к единому Лицу, Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Поэтому страдания Его человечества — это Его собственные страдания. Божественная природа остается бесстрастной, страдает человеческая, но поскольку это человечество есть собственное человечество Бога Слова, можно, не впадая в ересь, усвоять эти страдательные состояния Самому Богу, Сыну Божию, считая Его субъектом страданий во плоти.

б) Обожение человеческого естества в Иисусе Христе

Человеческая природа Господа Иисуса Христа через соединение с Божеством приобщилась свойств Божественных и обогатилась ими, т. е. пришла в состояние обожения. Человеческая плоть, соединившись во Христе с огнем Божества, прибывает отныне таинственно обоженой.

С какого момента плоть Христа обожена? Преподобный Максим Исповедник различает два усвоения человечества Словом — природное и домостроительное, или относительное. Первое как бы является сокрытым вторым и до Воскресения проявляется только один раз — во время Преображения.

В. Н. Лосский пишет: «Обоженое Божественными энергиями человечество Слова не может после Воскресения и Пятидесятницы представляться сынам Церкви иначе как только в этом прославленном виде. Это человечество являет Божество, которое есть сияние, общее трем Лицам Пресвятой Троицы»[113].

Следует иметь в виду, что когда Христу приписываются различные Божеские свойства, такие как всеведение, всемогущество, вез-

десущие и т. д., то они усвояются Христу как единому Лицу. Нельзя относить их отдельно к Его человечеству, даже после Воскресения и Вознесения. Как Богочеловек Христос действительно вездесущ, всемогущ и всеведущ, но это не относится к Его человечеству в отдельности. Само человечество восприняло столько совершенств, сколько оно могло вместить. При этом человечество не превратилось в Божество, поэтому само по себе оно не может быть названо всеведущим, всемогущим, вездесущим и т. п.

в) Господу Иисусу Христу, как единому Лицу, как Богочеловеку, подобает единое нераздельное Божеское поклонение, потому что обе природы соединены в Нем нераздельно

Девятый анафематизм V-го Вселенского Собора гласит: «Если кто говорит, что в Иисусе Христе должна быть поклоняема каждая из Его природ, так что этим вводит два поклонения, особое Богу Слову и особое человеку, и не поклоняется единым поклонением Слову воплощенному в человеческой природе, сделавшейся Ему Своею собственной, как всегда верила и признавала это Церковь на основании непрерывного Предания, тот да будет анафема»[114].

В Ин 5, 22-23 Сам Господь говорит, что необходимо чтить Сына так же, как чтут Отца, т. е. «Сын» есть наименование не природы, а Личности, Ипостаси. Поклонение всегда относится к лицам, а не к безличной природе. Поскольку во Христе единое Лицо, то этому Лицу и воздается поклонение, а не каждой из природ в отдельности.

Уместно сказать о Римо-католической практике, например о культе «сердца Иисусова», что с точки зрения Православия является весьма сомнительным, потому что поклонение Христу должно быть всецело обращено к Его Лицу, а не относится к каким-то частям Его существа. Даже если принять католическое толкование, согласно которому культ сердца Иисусова не есть поклонение анатомическому органу, так как под сердцем должно пониматься любовь Христова, тем не менее следует отметить, что нигде ни в Ветхом Завете, ни в Новом мы не видим никаких следов практики поклонения Божественным свойствам — любви, премудрости, творческим способностям, промыслительной деятельности и т. п. Всегда поклонение обращено к Лицам Пресвятой Троицы.

г) В Иисусе Христе две воли и два действования

Учение о двух волях и действованиях во Христе было разработано в православном богословии в VII веке в контексте борьбы с монофелитской ересью (μόνος — единый и θέλημα — воля). В отличие от предыдущих ересей, таких как несторианство или монофи-

зитство, монофелитство, по сути являющееся разновидностью монофизитства, было не столько результатом искреннего заблуждения, сколько искусственной ересью, сконструированной в политических целях.

Вступившему на престол в начале VII в. императору Ираклию необходимо было противостоять наступлению персов, а затем и арабов. Он нуждался в консолидации империи, которая была раздираема внутренними противоречиями: шла борьба между православием и монофизитством, которое к тому времени стало национальной религией народов, населявших окраины империи — коптов в Египте, сирийцев и армян на Востоке. Необходим был поиск компромисса, который позволил бы этим двум религиозным партиям достичь согласия.

Принять Халкидонский орос монофизитам было очень сложно. Сложности были даже не столько доктринального, сколько психологического характера, поскольку у монофизитов был иной религиозный идеал, который протоиерей Георгий Флоровский охарактеризовал как «антропологический минимализм», т. е. взгляд на человека как существо низменное и порочное. Отсюда проистекает и своеобразная практика: цель христианского делания, аскезы, не в том, чтобы преобразить и исцелить человечество, а, в конечном счете, в том, чтобы преодолеть человеческое как таковое, заместить человеческое Божественным.

На VI Вселенском Соборе главный защитник монофелитской ереси, патриарх Антиохийский Анастасий, прямо заявил, что Адам до грехопадения не имел человеческой воли, что человеческая воля — следствие грехопадения.

Халкидонский орос подчеркивает активность, самодвижность человеческой природы во Христе. Монофизитам это казалось неблагочестивым и вызывало подозрение в несторианстве. В качестве компромисса патриархом Константинопольским Сергием было предложено учение о единой воли и единой энергии.

Патриарх Сергий — незаурядная личность, друг и сподвижник императора Ираклия, сам происходил из монофизитской семьи, перешел в Православие уже в сознательном возрасте, и его интерес к проблеме воссоединения монофизитов с Православием был очень острым. Согласно предложенному учению, во Христе две реально различных природы, но при этом единое действование и единая воля. Буква Халкидонского ороса при этом сохраняется, в него не нужно вносить никаких изменений, сохраняется и авторитет Собора.

Таким образом, подчеркивается единство субъекта во Христе и устраняется подозрение в несторианстве. Какие возникают вопросы в связи с учением о единой воле и едином действии? Первый вопрос философского порядка: чему последует воля: природе или ипостаси? Второй вопрос сотериологический. Если мы принимаем учение о единой воле, то каково в таком образе качество человеческой природы во Христе? Действительно ли Христос в таком случае есть истинный человек?

На первый вопрос монофелиты могли бы дать только один ответ. С их точки зрения, воля и действование — атрибуты лица. Во Христе две природы, но одно Лицо и одна воля. Природ две. Лицо одно, воля одна, следовательно, волю надо отнести к единому Лицу, ибо не может одна воля исходить от двух различных природ. Это учение, во-первых, противоречит традиционной христианской антропологии. Предыдущие отцы, например блаженный Августин, подчеркивали, что воля есть атрибут природы. Во-вторых, оно противоречит учению о Пресвятой Троице, поскольку в Боге мы различаем три Лица, но, тем не менее, признаем единую волю как атрибут единой Божественной природы. Именно на эти несообразности и указывали православные полемисты против монофелитства, прежде всего патриарх Иерусалимский Софроний, Римский папа Мартин Исповедник и преподобный Максим Исповедник, которые показывали, что признание единой воли во Христе логично приводит к трибожию, т. е. различению в Троице трех различных богов.

В контексте этих споров преподобным Максимом было разработано учение о двух волях — воли гномической и воли физической. По его словам, никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе, — т. е. действование, воля берут свое начало в природе. Каждый человек действует именно по-человечески, а не по-павловски или по-петровски. Также и ангелы действуют по-ангельски, а не по-михаиловски или по-гаврииловски. Действование и воля относятся к естеству, а лицу принадлежит принятие решения, свободное самоопределение по отношению к тому или иному желанию природы. Желание пить, потребление жидкости есть действие естества, которое обще всем людям. Но каждый человек на это проявление естественной воли накладывает свое личное решение: пить или отказаться от этого желания, что пить, в каком количестве. Это зависит от личного самоопределения.

Патриарх Сергий и его единомышленники выдвинули учение о так называемом богомужном действии или богомужной энергии во

Христе, в которой даже теоретически нельзя различать двух составляющих, она совершенно проста.

Какова же эта энергия — Божественная, человеческая или составившаяся из двух? Ответ, который единственно могли дать монофелиты, состоял в том, что эта энергия является Божественной. Сложность ее проявляется лишь в действиях, произведенных энергией, или результатах, которые можно отнести к двум порядкам: Божественному и человеческому. Можно различать во Христе Божественные и человеческие действия, но и те, и другие совершаются единой Божественной энергией. Божественная энергия преломляется в человечестве, подобно свету, проходящему сквозь стеклянную призму, и порождает человеческие действия, но совершаются они не человеческой энергией Христа, а Божественной энергией Слова. Таким образом, человечество во Христе оказывается лишенным собственной активности, оно не является фактором, не является самодвижным, представляя собой пассивное орудие Божества. В этом сродство монофелитства во всех его формах с учением Аполлинария: непонимание того, что две совершенные и самодвижные природы могут соединиться воедино.

Очевидно, что существо, которое не обладает человеческой волей и энергией, невозможно назвать совершенным человеком. Если Христос по Своему человечеству не совершенен, то, естественно, Он не может сделать совершенными других.

Х. Яннарас пишет: «Природа вне энергии есть просто абстракция, просто отвлеченная сущность, не существующая реально. Если во Христе действуют только Божественная воля и энергия, значит Его человечество в действительности не ипостазировано, тогда Он всего лишь призрак человека, не обладающий реальным бытием. Тогда человеческая природа не может считаться ни воспринятой, ни исцеленной Божеством»[115].

VI Вселенский Собор следующим образом сформулировал учение о двух волях и действованиях во Христе: *«Проповедуем также по учению святых отцов, что в Нем и две естественные воли или хотения, и два естественных действия, нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно, и два естественных хотения непротивоположны одно другому, как говорили нечестивые еретики — да не будет. Но Его человеческое хотение не противоречит* (буквально не стоит в противоположности), *и не противоборствует, а следует, или лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему хотению»*[116].

Священное Писание указывает на две воли и два действования во Христе: *«Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но*

волю пославшего Меня Отца» (Ин 6, 38). Какая может быть во Христе воля, отличная от воли Отца? По Божеству у Отца и Сына одна и та же общая воля, следовательно, речь идет о человеческой воле.

«*Впрочем, не как Я хочу, но как Ты»* (Мф 26, 39). Указание на различие хотения между Отцом и Сыном. По Божеству у Них одно хотение, так как в Троице единая воля, значит здесь говорится о хотении человеческом.

«*Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня. Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет»* (Лк 22, 42).

Святитель Афанасий Александрийский так комментирует эти слова: «Здесь являет Господь две воли — человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу. Человеческая по немощи плоти молит отклонить страдания, а Божеская желает страдания»[117].

По отношению к Пресвятой Троице

Воплотилось именно второе Лицо Троицы: святой апостол и евангелист Иоанн Богослов говорит: «Слово стало плотью» (Ин 1, 14). Не Божество, а именно Слово. Слово в богословском языке святого Иоанна является одним из имен именно Второго Лица Пресвятой Троицы.

Как известно, не существует природы неипостасной, и божественная природа также не существует вне ипостаси. Не существует Божественного естества вообще, как такового. Оно всецело, хотя и различным образом пребывает в каждой из Ипостасей. Божественное естество *«все в Отце, все в Сыне и все в Духе Святом»*[118]. Поэтому, говоря о Воплощении, вовсе не имеется в виду, что безличное Божество соединилось с естеством человеческим. Но Божие естество в одной из Своих Ипостасей все и «*всецело соединилось с естеством человеческим»*[119].

Отец и Святой Дух, продолжает Дамаскин, ни в каком другом отношении не участвовали в Воплощении Бога Слова, разве только благоволением и хотением. С догматической точки зрения, самое существенное в рассматриваемом нами вопросе — это отношения Второго Лица Пресвятой Троицы к другим Лицам после Воплощения. Отношения Лиц Пресвятой Троицы выражаются нами посредством личностных, или ипостасных, свойств.

Эти свойства являются вечными, как свойства Божии они не могут изменяться. Поэтому догматически важно показать, что после Воплощения отношения между Лицами Троицы не изменились, и после Воплощения Воплотившийся есть Тот же Сын Божий, имен-

но естественный, а не усыновленный, и человечество в Нем не имеет собственного лица, собственной ипостаси. А раз так, значит Воплощение, во-первых, не вводит в Троицу четвертого Лица, а во-вторых, не рассекает единого Лица Сына Божия. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Не вношу четвертого Лица в Троицу, да не будет. Но исповедую единое Лице Бога Слова и плоть Его. Троица пребыла Троицей и по Воплощении Слова. Плоть Бога Слова не получила самостоятельной ипостаси, и не стала ипостасью, разной от Ипостаси Бога Слова, но в ней получив ипостась, стала, лучше сказать, принятою в Ипостась Бога Слова, нежели самостоятельною ипостасью. Потому она и не остается безипостасною и не вводит в Троицу иной ипостаси»[120].

Фактически это есть изложение учения о воипостасности человеческой природы, т. е. человеческое естество не имеет во Христе собственной ипостаси, собственной личности, но единой личностью, единым «Я» Христа является Второе Лицо Пресвятой Троицы, Которое сознает Себя, действует, живет и волит в двух естествах: Божеском и человеческом.

Священное Писание и после Воплощения Бога Слова называет Сыном Божиим Единородным: «*Мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца*» (Ин 1, 14); «*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного*» (Ин 3, 16). Называет Его также Сыном Божиим истинным: «*Да познаем Бога истинного, и да будем в истинном Сыне Его, Иисусе Христе*» (1 Ин 5, 20). Называет Его Сыном Божиим в собственном смысле слова, а не усыновленным. «*Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас*» (Рим 8, 32). Слову «своего» в синодальном переводе в греческом тексте соответствует «ἴδιος», что буквально означает «собственного». Святитель Иларий Пиктавийский (IV в.) в своей работе «О Троице» писал, указывая на различие в употреблении термина «Сын Божий» по отношению ко Христу и по отношению ко всем прочим человекам, что многие из нас сыны Божии, но не таков Сын. Ибо Он есть истинный и собственный Сын по рождению, а не по усыновлению. По истине, а не по имени только, по Божескому рождению, а не сотворению.

По отношению к Деве Марии

а) Дева Мария именуется Богородицей (по-гречески θεοτόκος)

Это наименование является следствием учения об ипостасном единстве природ во Христе и об общении свойств, communicatio idiomatum. Когда говорится, что Дева Мария родила Христа, то имеется в виду, что Она родила не Божество, не

Божественную природу саму по себе, потому что Божественная природа вечна и никакого рождения во времени претерпеть не могла. Она родила Бога Слова по человечеству. Это значит, что мы именуем Божию Матерь Богородицей, поскольку субъектом рождения являлся именно Сын Божий. Он был субъектом бессеменного зачатия и девственного рождения, потому что во Христе, в силу единства Лица, единства Ипостаси, нет никого другого, кто мог бы родиться от Нее. Рождается не «что», а «Кто», не природа, а Ипостась. Преподобный Анастасий Синаит в своем «Путеводителе» пишет, что рождение в собственном смысле слова есть добавление ипостаси, а единственной Ипостасью, которую родила Дева Мария, была Ипостась Бога Слова, родившегося по человечеству, т. е. воспринявшего в единство Своего Лица совершенную человеческую природу.

Проблема, связанная с усвоением Преданием самого наименования θεοτόκος, аналогична проблеме, поднятой во время теопасхитских споров. Действие, совершаемое Христом, можно рассматривать с двух точек зрения: с точки зрения двойства природ и с точки зрения единой ипостаси. Вследствие этого можно говорить и об общении свойств. Поскольку свойства двух различных природ относятся к единой Божественной Ипостаси, можно говорить о рождении или о смерти Бога.

В силу того, что человечество Спасителя никогда, никакую долю времени не существовало отдельно, самостоятельно, но самое свое бытие получило в Ипостаси Бога Слова, оно с самого момента Воплощения сделалось свойственным Сыну Божию, и поэтому изначально было обожено. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Святая Дева мыслится и называется Богородицей не только по причине Божеского естества Слова, но и по причине обожествления Его человеческой природы»[121].

Само наименование «Богородица» является боговдохновенным. Святая праведная Елисавета исповедала Пресвятую Деву Матерью Господа (Лк 1, 43), причем сделала это не по собственному разумению, а «*исполнившись Духа Святого*» (Лк 1, 41).

Термин «Богородица» возник, по всей вероятности, в Александрийской школе. Церковный историк Сократ[122] связывает появление этого термина с именем Оригена, и указывает, что это слово встречается в 1-м томе Оригеновых толкований на Послание к Римлянам, которые, к сожалению, не сохранились. Из дошедших до нас памятников этот термин содержится в Послании собора александрийских епископов под председательством святителя Дионисия Александрийского к Павлу Самосатскому (середина III в.). В

этом Послании о Христе говорится как о воплотившемся от Святой Девы Богородицы Марии.

Если сам термин Богородица появляется скорее всего не ранее III столетия, то о чудесном рождении Христа от Девы, конечно, говорилось значительно раньше. Уже апостол Павел говорит, что *«Бог послал Сына Своего* (Единородного), *Который родился от жены»* (Гал 4, 4). Несколько позже, на рубеже I-II вв., священномученик Игнатий Богоносец в Послании к Ефесянам пишет, что Христос был во чреве Марии, по устроению Божию от семени Давида, но вместе и от Духа Святого.

Учение о Пресвятой Деве как о Богородице догматически было закреплено на III Вселенском соборе. Святитель Кирилл Александрийский в Согласительным исповедании 433 г., которое по существу является итогом, оросом III Вселенского собора, исповедует, что сообразно с этой мыслью о неслиянном единении мы исповедуем Святую Деву Богородицу, и это потому, что воплотился и вочеловечился Бог Логос, и от ее зачатия соединит с Собой воспринятый от нее храм.

В православном богословии наименование Богородица уже в IV в., т. е. задолго до III Вселенского собора, являлось критерием правой веры. Преподобный Ефрем Сирин писал, что кто отрицает, что Мария родила Бога, тот не увидит славы Божества Его.

Святитель Григорий Богослов пишет, что если кто не признает Марию Богородицею, то он отлучен от Божества.

Почему такое большое внимание уделяется этому термину? Отказ употреблять этот термин в строго догматическом смысле ведет к отрицанию реальности Боговоплощения и фактически означает впадение в несторианство. Если мы отказываемся именовать Деву Марию Богородицей, то тем самым субъектом Воплощения и рождения признаем не Бога Слова, а кого-то от Него отличного, некоего отдельного, самоипостасного человека, разрушая тем самым таинство Боговоплощения, ипостасного соединения.

б) Пресвятая Дева Мария является «Приснодевой» (Ἀειπαρθένος)

Исповедание Марии Приснодевой означает, что Она была Девой прежде Рождества, пребыла истинною Девою в Рождестве, родив Иисуса Христа безболезненно, без нарушения девства, и осталась чистою Девою и по Рождестве, не познав во всю жизнь мужа.

О девственном рождении уже в Ветхом Завете говорится в Ис 7, 14. Непосредственно о Боговоплощении повествуется в Евангелии (Мф 1; Лк 1). Церковь с древнейших времен исповедует Марию Девой. Так, священномученик Ириней Лионский пишет, что для

того чтобы возглавить в Себе Адама, Бог Слово Сам родился от девственной Марии.

В связи с вопросом о приснодевстве Марии возникает проблема так называемых братьев и сестер Господних, о которых сообщается в Евангелии. В Мф 13, 55-56 упоминаются четыре брата: Иаков, Иосий, Симон и Иуда, а также сестры. Из православных авторов никто никогда не считал этих братьев и сестер родными братьями и сестрами Иисуса Христа, т. е. детьми Марии. На Западе под ними обычно понимались двоюродные или троюродные братья и сестры, на Востоке сводные, т. е. сыновья и дочери Иосифа от первого брака, а по некоторым толкованиям даже внуки Иосифа.

Х. Яннарас пишет о подвиге Божией Матери: «Воплощаясь, Бог не насилует наше естество, не использует его как инертный материал для осуществления Своей воли. Человеческая природа в результате свободного личного выбора дает свое согласие послужить вочеловечению Бога. Она предает себя Богу всецело, в неповторимой личности конкретного человека, ибо природа только и может существовать в личностной ипостаси. Речь идет о Деве Марии, свободно избравшей послушание воле Божией. Таким образом, Ее согласие сделало возможным встречу человеческой воли с Божественной в акте воплощения Слова: „Се раба Господня, да будет Мне по слову Твоему“»[123].

В этих словах — выражение самоотдачи и самозабвения, принятие Божественной воли и абсолютное доверие к Его любви. Никакого эгоизма, никакого стремления к личной выгоде. Мария соглашается зачать и родить Христа из одного лишь послушания Богу. Она отдает себя исполнению Божественной воли, и потому зачатие Христа не обусловлено никакой естественной необходимостью или целесообразностью, никаким вожделением, страстностью, эгоистическим стремлением к наслаждению или инстинктом продолжения рода. Из автономного биологического процесса материнство превращается в событие личностного порядка, связанное с добровольным согласием, с добровольным послушанием Богу и упованием на Провидение Божие. Именно благодаря свободе по отношению к естественной необходимости Пресвятая Богородица остается Девой и после рождения Иисуса. Таким образом, само приснодевство Божией Матери ставится современным греческим богословом в прямую зависимость от степени Ее духовно-нравственного совершенства, от Ее личного подвига.

Почитание Божией Матери имеет очень давние корни в христианской традиции, по крайней мере древнейшие изображения Божи-

ей Матери на стенах христианских катакомб и молитвенных домов датируются началом II в. По словам святого Иоанна Дамаскина, наименование Богородица содержит в себе «всю историю Божественного домостроительства в мире»[124].

Весь Ветхий Завет являлся лишь приуготовлением появления Той, Которая была способна и достойна принять в Себя Божественное Слово. Особая близость Пресвятой Девы к Богу, открывшаяся в богоматеринстве, по учению Церкви несравненно превосходит близость к Богу даже высших ангелов. Эта мысль впервые была высказана преподобным Ефремом Сирином в одном из его «Слов» и уже значительно позже, в VIII столетии, получила художественное воплощение в известном гимне преподобного Косьмы Маюмского «Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим». Протоиерей Сергий Булгаков говорит: «Почитание Богоматери есть душа православного благочестия, сердце его согревающая и оживляющая тело. Любовь ко Христу нераздельна от любви к Богоматери. Кто не почитает Марию, тот не знает Иисуса. Вера во Христа, не включающая в себя поклонение Богоматери, есть иная вера, иное христианство в сравнении с церковным»[125].

§ 2. Учение о совершении Господом Иисусом Христом нашего спасения или о таинстве Искупления

1. Понятие об Искуплении в свете данных Священного Писания

В Священном Писании о спасении говорится двояким образом. Приведем две цитаты из апостола Павла: «*Вы спасены, и сие не от вас, Божий дар*» (Еф 2, 8). Здесь о спасении говорится как о чем-то уже свершившемся и от нас не зависящим. Именно такие цитаты обычно приводят в подтверждение своей сотериологической доктрины протестанты. Как обычно, протестанты «обрезают» мысль апостола Павла и пытаются втиснуть Божественное Откровение в свои произвольные схемы. Но у того же апостола Павла имеются и другое высказывание: «*Со страхом и трепетом совершайте свое спасение*» (Флп 2, 12). Значит, апостол Павел не считал, что спасение есть нечто такое, что уже человеку дано в момент обращения. Если бы это было так, то как же можно было бы совершать спасение, да еще со страхом и трепетом? Таким образом, Священное Писание различает истину уже совершенного нашего спасения и истину необходимости совершения спасения каждым верующим во Христе, т. е. личного усвоения открытого для нас во Христе спасения. Значит, спасение синергично, оно предполагает соработничество Бога и человека.

Само понятие «спасение» имеет две стороны: объективную и субъективную. Объективная сторона — это все то, что сделано ради нашего спасения Богом и не зависит от нашей воли, является для нас даром, потому что мы сами этого сделать не смогли бы при всем желании. Субъективная сторона — это те усилия, которые нам необходимо приложить, чтобы этим даром воспользоваться, усвоить его. Когда мы говорим об Искуплении, то имеем в виду объективную сторону спасения — то, что сделано нашего ради спасения Богом. Единого учения об Искуплении в православном богословии, по крайней мере, в русском, нет. Большинство разделов догматики, например учение о Воплощении, учение о Троице, практически во всех догматических системах, во всех учебниках догматического богословия излагаются одинаково: могут быть различные оттенки, не существенных отличий нет. В отношении учения об Искуплении такого согласия нет. Разные авторы понимают и учат об Искуплении весьма различным образом, существует несколько различных «теорий», ни одна из которых не является «официальной».

Необходимость Искупления для спасения человека

Искупление совершенно необходимо для нашего спасения. Для спасения недостаточно одного только учения Господа Иисуса Христа и примера Его личной жизни. Вид здорового человека и пример здорового образа жизни сам по себе не может исцелить больного, для этого нужны иные средства. Поэтому была необходима особая Божественная помощь, состоящая в обновляющем воздействии на человеческое естество. В свою очередь, это предполагает и изменение отношений между Богом и человеком, поскольку при тех отношениях, которые сложились между Богом и человеком после грехопадения, такая помощь была невозможна. Вся история Ветхого Завета свидетельствует о том, что естественная человеческая праведность, праведность от закона, сама по себе не могла доставить человеку спасения.

Этимология слова «искупление»

Это слово многократно встречается в Священном Писании. «*Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих*» (Мф 20, 28); «*Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов*» (1 Пет 1, 18); «*Христос искупил* (ἐξηγόρασεν) *нас*» (Гал 3, 13). Это слово буквально означает «покупать на рынке». В Еф 1, 7 говорится, что во Христе «*мы имеем искупление* (τὴν ἀπολύτρωσιν) *Кровию Его*». Греческое слово ἀπολτρωσις буквально означает «цену» или «вы-

куп», за который пленные или рабы получали свободу, а преступники освобождались от наказания. В Ветхом Завете этим словом обозначался выкуп, который иудеи приносили за своих первенцев. Благодаря этому выкупу, первенцы, которые должны были быть посвящаемы на служение Богу, освобождались от этого служения.

Таким образом, подвиг Иисуса Христа является искупительным, является выкупом или платой — заменой нашей смерти, поскольку мы вследствие грехопадения обязаны были нести наказание за наши грехи в виде смерти. Христос, Который не имел необходимости умирать, будучи безгрешным, умирая Сам, освобождает нас от смерти. Тем самым, Его смерть носит характер выкупа или платы. Божественное Откровение говорит о подвиге Спасителя как о подвиге искупительном.

Цель Искупления

Искупление имеет как бы два измерения: положительное и отрицательное. О положительном измерении Искупления В. Н. Лосский пишет: «Искупление — самое средоточие домостроительства Сына — нельзя отделять от Божественного замысла в его целом. Бог хочет всегда одного, одного свершения — обожения людей и через них всей вселенной. Но после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения, изменения не самой цели, а образа Божественного действия. Грех разрушил первоначальный план — прямое и непосредственное восхождение человека к Богу. В космосе открылся катастрофический разлом. Надо уврачевать эту рану и возглавить потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново»[126].

Положительное измерение Искупления в главном совпадает с целью творения, которая есть обожение человека и через него всего мира.

Отрицательное измерение Искупления состоит в устранении тех преград, которые с определенного момента отделяют человека от Бога. Таких преград насчитывается четыре:

а) Грех

Грех по своей сути есть преслушание, т. е. рассогласование воли человеческой и воли Божией, бунт человека против Бога. Грех приводит к разрушению изначального единства, которое существовало между Богом и человеком.

б) Проклятие

Святитель Филарет Московский дает следующее определение проклятия: «Проклятие — это осуждение греха праведным судом

Божиим»[127]. Вслед за грехопадением следует изгнание первых людей из рая и лишение человека возможности общаться с Богом. «*Бог есть свет и в Нем нет никакой тьмы*» (1 Ин 1, 5), поэтому ничто темное, греховное, злое не может находиться в присутствии Бога, пребывать в общении с Ним. По этой причине Бог удаляет человека от Себя. Таким образом, проклятие выражается, прежде всего, в отчужденности человека от Бога как Источника жизни.

в) Дьявол

Отпав от Бога, человек оказывается во власти падших ангелов. Дьявол через свою власть над человеком становится «князем мира сего».

г) Смерть

Находясь в состоянии отчужденности от Бога и во власти дьявола, человек не имеет возможности своими силами выйти из этого состояния, и, таким образом, он оказывается обреченным на духовную смерть.

Изменение отношений между Богом и человеком вследствие Искупления

Апостол Павел говорит: «*Бог во Христе примирил с Собою мир*» (2 Кор 5, 19). После грехопадения люди стали врагами Божьими, чадами гнева Божия по естеству, поэтому было необходимо изменение отношений между Богом и человеком. И это изменение апостол определяет как «примирение».

Искупление — Откровение Божественной любви к человеку

Евангелист Иоанн говорит: «*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную*» (Ин 3, 16). Искупление — это великое откровение Божественной любви. Святитель Филарет Московский в своем Слове в Великий Пяток говорит, что «войди во внутреннее святилище страданий Иисусовых — что там? Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому».

Библейские и святоотеческие образы Искупления

Посредством образов отцы Церкви пытались приоткрыть нам тайну Искупления. Прежде всего, это образ юридический, что вполне естественно, так как само слово «искупление» заимствовано из юридической практики. Юридический образ — это выкуп пленника или раба ценой Крови Сына Божия.

Образ пастырский, образ Доброго Пастыря, взыскующего и находящего заблудшую овцу.

Образ крепкого мужа, побеждающего разбойника или врага и отнимающего у него добычу.

Воинский образ, образ воина или полководца, разрушающего вражескую крепость, врата адовы, и связывающего супостата.

Врачебный образ, образ доброго самарянина, врача, исцеляющего раны Своего народа.

2. Существующие теории Искупления

Юридическая теория Искупления

Отцом этой теории является западный схоласт Ансельм Кентерберийский (1033-1109). Нельзя сказать, что он создал свою теорию на пустом месте, ибо тенденции истолковывать тайну Искупления в юридических категориях появляются на Западе уже во II-III веках. Однако Ансельм был первым, кто объединил эти тенденции и создал стройную богословскую теорию.

Суть ее сводится к следующему. Первородный грех есть преступление справедливого порядка, установленного Богом, и, следовательно, представляет собой оскорбление Божественного величия. Масштабы виновности определяются в соответствии с рангом оскорбленной стороны, то есть Бога. Бесконечное величие и справедливость Бога требуют и бесконечного искупления совершенного против Него преступления. Однако конечность человеческого существа не позволяет ему выполнить условия бесконечного искупления, даже если все человечество в целом будет принесено в жертву ради удовлетворения Божественной справедливости. Поэтому Сам Бог в Лице Своего Сына берется принести безмерный выкуп, дабы справедливость была удовлетворена. Христос был осужден на крестную смерть вместо грешного человечества, чтобы открыть ему доступ к благодати. Свои взгляды Ансельм изложил в работе «Cur Deus homo» («Почему Бог стал человеком»). Эту теорию разделяли и последующие западные схоласты, такие как Фома Аквинат, Петр Ломбард и др.

В протестантизме это учение получило дальнейшее развитие. Лютер и Кальвин говорили уже не только об удовлетворении Божественной справедливости, но и о гневе Божием, который смогла утолить лишь смерть Христа на Кресте.

В русской богословской науке эта теория утвердилась и получила широкое распространение в XIX столетии благодаря авторитету митрополита Макария (Булгакова), который использовал ее в своем «Догматическом богословии». Вплоть до 1917 года оно являлось основным пособием по догматическому богословию во всех духов-

ных школах Русской Православной Церкви. Следует отметить, что тех крайностей, которые мы видим у Ансельма и его последователей, у митрополита Макария нет. Он сознает, что Искупление предполагает не только удовлетворение Божественной справедливости, но также и изменение самой падшей природы человека. Так, он пишет, что надо было «потребить грех во всем существе человека, просветить его разум, исправить его волю, восстановить в нем образ Божий, потому что и по удовлетворении правде Божией, если бы существо человека оставалось греховным, общение между Богом и человеком не могло бы состояться»[128].

Хотя от крайностей латинской доктрины митрополит Макарий был свободен, тем не менее для него восстановление человеческого естества в его начальном достоинстве является чем-то вторичным; основное ударение он делает на удовлетворении Божественной справедливости или правде и излагает учение об Искуплении в категориях юридических.

Приведем несколько характерных цитат:

— «Человек бесконечно оскорбил грехом своего бесконечно благого, но и беспредельно великого, беспредельно правосудного Создателя и через то подвергся вечному проклятию»[129];

— «Чтобы спасти человека от всех этих зол, надлежало удовлетворить за грешника бесконечной правде Божией, оскорбленной его грехопадением, не потому, что Бог искал мщения, но потому, что никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия. Без выполнения этого условия человек навсегда остался бы перед правосудием Божиим *„чадом гнева“* (Еф 2, 3), *„чадом проклятия“* (Гал 3, 10), и примирение, воссоединение Бога с человеком не могло бы даже начаться... За грех человека требовалась столько же бесконечно великая умилостивительная жертва, сколько бесконечно оскорбление, причиненное человеком Богу. Но такую жертву не мог принести никто из людей, ибо все люди до единого всецело заражены грехом. А потому, что бы не принес каждый из них за себя, либо за других, какие бы не совершал действия, какие бы не претерпел лишения и страдания, все это не могло бы быть угодным Богу, не могло бы умилостивить Его»[130];

— «Вся тайна нашего Искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровью долг и вполне удовлетворил правде Божией за наши грехи. Страдание и смерть нашего Спасителя имеют значение не только выкупа и уплаты долга, но и значение величайших заслуг перед судом вечной правды, ради которых Бог вся нам дарствует (Рим 8, 32)»[131].

Положительные стороны юридической теории

Во-первых, в этой теории однозначно заявляется невозможность для человека спастись своими собственными силами. Во-вторых, указывается, что для спасения человека от греха и смерти необходимо радикальное изменение отношений между Богом и человеком. Те отношения, которые сложились после грехопадения, должны быть исправлены, причем изменение этих отношений должно иметь объективный характер, т. е. не зависеть только от желаний самого человека. Кроме того, эта теория подкупает простотой, прямолинейностью, четкостью и ясностью формулировок и потому импонирует людям рационалистического склада ума. Конечно, четкость и ясность в догматической науке приветствуются, но сами по себе никогда не являются самоцелью.

В русской богословской школе наиболее видными представителями юридической теории были: профессор догматики Казанской Духовной Академии Будрин, профессор Киевской Духовной Академии Скабалланович, профессор Айвазов. Последовательными защитниками этой теории были митрополит Виленский Елевферий (Богоявленский) и известный подвижник благочестия XX века архиепископ Серафим (Соболев).

В догматических системах протоиерея Николая Малиновского и епископа Сильвестра (Малеванского) учение об Искуплении также излагается в соответствии с основными принципами юридической теории, хотя последний стремится несколько смягчить ее крайности и избегает таких откровенных схоластических терминов как «удовлетворение», «заслуга», «оскорбление», «уплата долга».

Недостатки юридической теории

Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что фундаментальные понятия, на которых основывается эта теория, — «оскорбление», «удовлетворение», «заслуга» и пр., — не имеют места в Священном Писании и крайне редко встречаются у отцов Церкви, а если и встречаются, то, как правило, не в строго догматическом смысле. К тому же эта теория предполагает довольно странное для восточной богословской мысли представление об отношениях между Богом и свойствами Божественной природы. Протоиерей Петр Гнедич, профессор Московской Духовной Академии, отмечает, что в основе этой теории лежит такое понятие о Боге и Его свойствах, по которому свойства благости или любви и правды или справедливости в Боге резко различаются и даже противополагаются; также противополагаются и действия этих свойств, т. к. каждому свойству Божества приписывается свойственное ему дейст-

вие. Грех человека «оскорбляет Бога», возбуждая действие его правосудия или «гнев», выражающийся во «вражде Бога к человеку», проклятии его Богом и их следствии — наказании грешника, его каре.

При таких отношениях между Богом и свойствами Его природы Бог оказывается «заложником» Своих собственных свойств, тем самым в Божественной жизни проявляется некоторая необходимость, лишающая Бога свойственной Ему свободы. В. Н. Лосский пишет: «Не следует, действительно, представлять себе Бога ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то превосходящей Его справедливости, ни тираном, чья фантазия — закон вне всякого порядка и объективности. Справедливость — не какая-то абстрактная превосходящая Бога реальность, а одно из выражений Его природы»[132].

Иными словами, противопоставление свойств Божиих друг другу и Самому Богу, на котором основывается юридическая теория, представляется в Боге, как в существе абсолютном и свободном, недопустимым и невозможным.

В святоотеческом богословии и в Священном Писании много различных образов, которые в некоторой степени поясняют тайну совершенного во Христе Искупления. Ошибка Ансельма Кентерберийского состояла не в том, что он воспользовался юридическим образом (им пользовались и Сам Господь Иисус Христос, и апостол Павел), а в том, что именно в этом образе, в одном из многих, он увидел адекватное выражение тайны нашего спасения. Протоиерей Михаил Помазанский замечает: «Следует иметь в виду, что рассуждения святых отцов на тему, „кому дан выкуп“, „кому внесена плата“, представляют собой форму свободной аллегорической диалектики, иначе говоря образных рассуждений, имеющих целью остановить внимание слушателей и читателей на величии дела нашего спасения. Понятие выкупа и платы были очень доступны пониманию людей даже низшего круга общества»[133].

И эти примитивные рассуждения, адресованные людям низшего круга общества, на Западе в Средние века оказались возведены в ранг непререкаемых догматических истин, как исчерпывающее выражение тайны Искупления.

В. Н. Лосский пишет: «Юридические образы... не должны застывать в нашем сознании: это значило бы создавать между Богом и человечеством недопустимые правовые отношения»[134].

Давая оценку юридической теории, следует поставить вопрос: возможны ли вообще правовые отношения между Богом и челове-

ком? Этот вопрос еще в конце прошлого века был поставлен архимандритом (впоследствии Святейшим Патриархом) Сергием (Страгородским) в его магистерской диссертации, которая называлась «Православное учение о спасении». Архимандрит Сергий писал: Возможны ли правовые отношения между Богом и человеком? На основании Священного Писания и Предания говорим, что невозможны.

В качестве аргумента в пользу своей позиции архимандрит Сергий приводит рассуждения святителя Григория Богослова.

Святитель Григорий ясно показывает, что выразить тайну нашего Искупления в юридических категориях невозможно: «Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования, кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь, кровь великая и преславная, Бога, Архиерея и Жертвы? Мы были под властью лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена Искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю, — кому и по какой причине принесена такая цена. Если лукавому, то как сие оскорбительно — разбойник получает цену Искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, и за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас. А если Отцу? То, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А, во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, который не принял Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение — вместо словесной жертвы дав овна. Или из сего не видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству, и потому что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе через Сына, посредующего и устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим. Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием»[135].

Таким образом, святитель Григорий Богослов утверждает, что невозможно выразить тайну Искупления посредством терминов «оскорбление», «удовлетворение», «заслуга» и т. п. Ссылаясь на ветхозаветный пример жертвоприношения Авраама, святитель Григорий показывает, что Бог не мог желать смерти собственного Сына. Поэтому мысль о необходимости страданий и смерти Сына Божия для удовлетворения Божественного гнева находятся в противоречии с самим духом Священного Писания.

Относительно взгляда последователей юридической теории на

соотношение между Самим Богом и свойствами Его природы архимандрит Сергий писал, что в творениях отцов правда Божия и любовь никогда не ставятся одна против другой. Домостроительство Божие направляется не к тому, чтобы как-нибудь примирить образовавшееся в Боге раздвоение между любовью и правдой, раздвоение с трудом допустимое в едином и всегда тождественном Себе существе, а к тому, чтобы как-нибудь устроить обращение человека на путь истины.

Оценку юридической теории дает архиепископ Гурий (Степанов), с которым можно вполне согласиться: «В юридической теории, созданной западным мышлением, воспитавшимся в узких рамках римского юридизма, дается внешнее истолкование тайны Искупления. Все существенные черты этой теории построены на базе обычно практикующихся греховных и себялюбивых отношений между людьми и облечены в форму строгого юридизма. Они несоизмеримы с понятием Бога любви, почему и вся юридическая теория (истолкование тайны Искупления), помещающаяся на страницах наших учебных руководств по догматическому богословию, оставаясь достоянием ума, ничего не говорит христианскому сердцу»[136].

Нравственная теория Искупления

Реакцией на крайность юридической теории явилась так называемая нравственная теория Искупления. Само это название возникло относительно недавно; первым ввел его в употребление профессор Казанского Университета священник Петров. В 1915 году в Казани он прочитал лекцию, которая называлась «Об искушении», в которой ввел это наименование как противовес юридической теории.

В искупительном подвиге Христа Спасителя основное внимание здесь обращается на этическую сторону — через преодоление всех искушений, через послушание Отцу Христос являет высочайший пример для подражания. Наиболее видные представители нравственной теории — протоиерей Петр Светлов, профессор по кафедре нравственного богословия Московской Духовной Академии Тареев, митрополит Антоний (Храповицкий). Иногда к приверженцам нравственной теории Искупления относят и Патриарха Сергия (Страгородского); отчасти это верно, но от крайностей нравственной теории патриарх Сергий был свободен. Свое логическое завершение нравственная теория находит у митрополита Антония (Храповицкого), в работах которого она разрешается в откровенную ересь.

Догмат Искупления митрополит Антоний излагает следующим образом: Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения, ибо умиляя людей, они открывают некоторую часть искупительной жертвы, вводя их в любовь ко Христу. Телесные муки и телесная смерть Христовы нужны, прежде всего, для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий.

Таким образом, сущность Искупления — в явлении сострадательной любви, и главный момент, когда совершается наше Искупление, есть Гефсиманское борение, моление о Чаше, а Крест есть не более чем иллюстрация той тайны, которая совершилась в Гефсимании.

а) Положительные стороны нравственной теории Искупления

Прежде всего — это критика крайностей юридической теории. Представители этого направления богословской мысли убедительно показали, что основные термины, на которых основывается юридическая теория (удовлетворение, заслуга, оскорбление) не имеют основания в святоотеческом богословии, и с их помощью тайну Искупления выразить невозможно. Сторонники нравственной теории сумели показать, что юридическая теория интересуется, прежде всего, изменением отношений между Богом и человеком вследствие Искупления, но при этом недооценивает субъективный момент Искупления, а именно то изменение, которое происходит с самим человеком. Критики юридической теории также справедливо отмечали, что дух юридизма в учении о спасении отрицательно влияет на духовную жизнь человека. Патриарх Сергий считал, что юридическая теория искажает в сознании человека самый образ Бога: сущность христианства оказывается искаженной при юридическом жизнепонимании; теряется возвышенность и духовность представления о Боге. Деформируется в сознании верующих и образ Христа.

Церковь наша, пишет патриарх Сергий, видит во Христе не пассивное лишь орудие умилостивления, а восстановителя нашего падшего естества и называет его вторым Адамом.

б) Недостатки нравственной теории Искупления

Архиепископ Гурий (Степанов) пишет, что нравственная теория Искупления, появившаяся в результате критики юридической теории и в противовес ей, как любая теория, выступающая в противовес другой, сильна критикой юридической теории, оттенением ее неудачных сторон, но слаба положительным содержанием. Жертвенный подвиг Спасителя мира является более показательным об-

разцом той жизни, о которой заповедал нам Христос, чем спасающей и существенно необходимой для нашего спасения Голгофской жертвой.

Учение об Искуплении современных православных богословов

В XX столетии осознание ограниченности как юридической, так и нравственной теории Искупления привело некоторых богословов к непосредственному обращению к святоотеческому наследию, на основании которого предпринимались попытки преодолеть ограниченность рассмотренных выше теорий. Это возвращение к отцам наблюдается уже у архимандрита Сергия и затем у многих видных православных богословов XX столетия, среди которых можно назвать В. Н. Лосского, Х. Яннараса, протоиерея Г. Флоровского, О. Клемана, протоиерея А. Шмемана и протоиерея И. Мейендорфа. Правда, никто из современных богословов не называл свои рассуждения о таинстве Искупления теорией. Но условно это учение можно назвать, в противовес юридической и нравственной теориям, теорией «органической». В. Н. Лосский в одной из своих работ говорит, что юридический образ Искупления должен быть дополнен образом «физическим» и «биологическим».

Наименование «органическая» уместно потому, что это слово хорошо выражает православное понимание фундаментальных сотериологических понятий — греха и спасения. Для святоотеческого богословия свойственно говорить о грехе и спасении не в юридических и не в нравственных, а в органических категориях, т. е. в категориях природы. Грех, в православном понимании, — это не преступление или оскорбление в юридическом смысле, это и не просто некий безнравственный поступок; грех — это, прежде всего, болезнь человеческой природы. Поэтому и спасение мыслится как освобождение от болезни, как исцеление, преображение и, в конечном счете, обожение человеческого естества.

Представители этого третьего направления в учении об Искуплении исходят из того, что невозможно свести Искупление к одному единственному событию земной жизни Христа, к крестной смерти на Голгофе. В работе «Искупление и обожение» В. Н. Лосский пишет: «Ансельм Кентерберийский с его трактатом „Cur Deus homo“ несомненно первым попытался развить догмат об искуплении отдельно, отсекая от него все остальное. Христианские горизонты оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, неспособным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта

драма находит разрешение в смерти Христа, Сына Божия, ставшего человеком, чтобы заменить нас Собой и уплатить наш долг Божественному правосудию. Но в чем же тогда заключается домостроительное действие Святого Духа? Его роль сводится к роли помощника искупления, дающего нам возможность воспользоваться искупительной заслугой Христа. Конечная перспектива нашего соединения с Богом исключается или, во всяком случае, закрывается от наших взоров суровыми сводами богословской мысли, воздвигаемой на понятиях первородной вины и ее искупления. Поскольку цена нашего Искупления внесена смертью Христовой, Воскресение и Вознесение представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей судьбе. Это искупительное „богословие", сосредоточенное на страданиях Христа, по-видимому, не интересуется Его торжеством над смертью. Сам подвиг Христа Искупителя, которым это богословие ограничено, представляется урезанным, обедненным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям вне какого-либо отношения к самой природе человека»[137].

Таким образом, исходный пункт этого направления мысли состоит в том, что Искупление не может рассматриваться в качестве мгновенного акта, некоего однократного действия. Вся земная жизнь Христа Спасителя от момента Боговоплощения и до Вознесения имеет искупительное значение. Каждое событие земной жизни Господа является исполнением предыдущего и без него невозможного. И свести тайну Искупления к какому-то одному событию, будь то Голгофская жертва или Гефсиманское борение, — значит обеднить все прочее, свести все остальные события земной жизни Христа просто к набору иллюстраций, дидактических картинок, которые призваны пояснять центральное событие; иначе говоря, лишить всю земную жизнь Христа Спасителя сотериологической значимости.

Еще во II веке священномученик Ириней Лионский сформулировал фундаментальный сотериологический принцип святоотеческого богословия: Бог соделался человеком, дабы человек стал богом. Впоследствии эту мысль, несколько изменяя слова, повторяли святители Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Григорий Нисский и другие Отцы Церкви.

Цель пришествия Христа в мир состоит в том, чтобы соединить человека с Богом таким образом, чтобы каждый из нас мог стать по слову апостола Петра, *«причастником Божеского естества»* (2 Пет 1, 4). Именно в соотношении с этой конечной целью следует пони-

мать учение об Искуплении. Сын Божий приходит не для того, чтобы уладить тяжбу между оскорбленным Богом и виновным перед ним человеком, не для того, чтобы Своей смертью удовлетворить Божественной справедливости или утолить праведный гнев Божий. «Дело Сына не в том, чтобы чинить какой-то убогий суд, доставив бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца»[138].

Если и можно говорить о том, что Христос удовлетворяет правде Божией, то только в том смысле, что Он «являет то, чего Бог ждет от творения»[139], т. е., иначе говоря, во Христе замысел Божий о человеке осуществился во всей полноте. И в этом смысле Христос действительно удовлетворил правде Божией, но такое понимание удовлетворения имеет мало общего с учением латинских схоластов.

Но в то же время дело Искупления не может быть сведено, как полагали сторонники нравственной теории, только к научению людей добродетельной жизни, преподанию примера такой жизни путем откровения любви Божией к человеку, потому что «тайна нашего искупления, — по словам В. Н. Лосского, — завершается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе»[140].

3. Почему дело Искупления, совершенное Христом Спасителем, связано для Него с величайшим подвигом

Исцеление и восстановление человечества во Христе не могло совершиться механически, с насилием над человеческой природой, потому что соединение Божества и человечества во Христе — это архетип соединения каждого человека с Богом. Сын Божий воспринимает человечество во всей полноте, кроме греха, становится истинным человеком, и Божественный замысел должен раскрыться через свободную волю человека, которую Господь также воспринял в Воплощении, а не помимо нее. Восстановление человеческого естества предполагает изменение образа бытия человеческой природы. А изменение образа бытия не может быть навязано природе извне, оно может быть лишь результатом собственного свободного выбора.

Падение Адама состояло в преслушании: Адам нарушил Божественную волю, что выразилось, прежде всего, в рассогласовании воли человеческой с волей Божией. Отсюда берут начало и все прочие следствия грехопадения. Искупление представляет собой обратное движение, возвращение человека в то состояние, из которого выпал Адам, и даже вознесение его на более высокий уровень со-

вершенства по сравнению с тем, на котором находились прародители до грехопадения. Поскольку падение свершилось через прослушание, то обратное движение возможно только путем абсолютного послушания Богу. Господь Иисус Христос не имел греха, был свободен как от первородного греха, так и грехов личных, в Воплощении Он воспринял все последствия человеческой падшести, вплоть до самой смерти. Именно поэтому по Своему человечеству Он претерпел все те искушения и испытания, с какими только может встретиться человек, и, преодолев все искушения, явив абсолютное послушание Отцу, Господь привел Свою человеческую волю в совершенное единение с волей Отчей. Свою человеческую жизнь Он преобразил в сопричастность Божественной любви и свободное подчинение Его воле.

Согласно протоиерею Г. Флоровскому, нетление воли имеет своим следствием нетление естества, его исцеление, восстановление и прославление. Путь послушания, который должен был пройти Господь Иисус Христос по Своему человечеству ради нашего Искупления, требовал принятия всех последствий падшести, включая физические страдания, и саму смерть и даже опыт богооставленности. Именно поэтому Искупление было сопряжено с величайшим подвигом, напряжением физических и духовных сил, превышающих возможности любого иного человека. По Своему человечеству Господь претерпевает все, что только может претерпеть обычный человек, все, что ведет обычного человека ко греху, но все эти искушения Он преодолел, причем победил их не только силою Своего Божества, но при участии Своей свободной человеческой воли, которая каждый раз, несмотря на все искушения, свободно подчинялась воле Божественной.

4. Как примирить учение о Божественном милосердии с идеей Божественной правды и справедливости?

В искупительном подвиге Христа Спасителя открылись и Божественное правосудие, с одной стороны, и любовь и милость Божия к человеку — с другой. Любовь и милость открываются в том, что Христос, говоря словами апостола Павла, «*умер за нас, когда мы были еще грешниками*» (Рим 5, 8). А правда в том, что Бог примирился с человеком и простил его, но лишь после того, как очистил его кровью Иисуса Христа, открыв ему путь праведности. Иначе говоря, Бог, будучи Существом благим и непричастным к какому-либо греху, не мог примириться с человеком, не мог простить его, прежде чем изменится сам человек. В этом существенное отличие

от теории юридической, даже в ее смягченном варианте, как, например, у митрополита Макария: не изменение отношений между Богом и человеком делает возможным восстановление нашей падшей природы, а наоборот, не могут измениться отношения между Богом и человеком без изменения образа бытия нашего естества. Таким образом, для человека существует только один путь изменить свои отношения с Богом — измениться самому. Во Христе для каждого человека открывается путь примирения с Богом и оправдания через личное усвоение плодов искупительного подвига Спасителя.

5. Составляющие Искупления

Боговоплощение

Боговоплощение есть начало и основание восстановления теснейшего союза человека с Богом. Через него устраняется грех и, следовательно, та пропасть, которая разделила человека и Бога с момента грехопадения. В Боговоплощении Христос соединяет человека с Богом, причем не только по душе, но и по телу. Оно есть начало обожения целостного человеческого естества, которое было воспринято Спасителем в Воплощении во всей полноте. Поэтому важнейший сотериологический принцип Православия, сформулированный святителем Григорием Назианзином в полемике с Аполлинарием Лаодикийским, гласит: **Не воспринятое — не уврачевано**.

Цель восприятия человеческой природы состоит в ее исцелении и преображении, поэтому только то может быть исцелено и преображено, что воспринято в Воплощении. Если мы чаем всецелого спасения и по телу, и по душе, и по уму, т. е. спасения всего нашего естества, а не только некоторой части его, то мы должны исповедовать, что человечество было воспринято Спасителем во всей полноте.

Учение о Христе как истинном Боге и истинном человеке с большим трудом усваивалось человеческим сознанием, порождало различные ереси, среди которых наиболее опасными были несторианство и монофизитство, являющие собой два взаимно-противоположных уклонения богословской мысли от Православия. Для несториан Христос есть, прежде всего, нравственный образец совершенного человека, в то время как монофизиты исходят из абстрактной идеи невоплощенного Бога и недооценивают той истины, что Христос ради нашего Искупления должен был стать истинным человеком. И в том, и в другом случае Боговоплощение, пришествие Христово в мир, не достигало бы своей цели и оставалось бы внешним фактом, человеческая жизнь не претерпевала бы существенных изменений, в частности тело по-прежнему оказывалось бы обреченным смерти и спасение по-прежнему могло бы распространяться не

на весь человеческий состав, а только на некоторую его часть. В любом случае, главная цель Воплощения — упразднение смерти ни в том, ни в другом случае не могла бы быть достигнута, потому что эта цель может быть достигнута только в том случае, если человеческая природа в единении с Божественной могут конституировать единый факт жизни, что и имеет место в Боговоплощении, когда в силу ипостасного единства осуществляется не только взаимодействие, но и взаимопроникновение двух реально различных природ, выражающееся в единстве жизни Богочеловека.

Учение Господа нашего Иисуса Христа

Учение Христа — это также составляющая того, что называется Искуплением. Помимо принесения Крестной жертвы, Воскресения и Вознесения Христова необходимо было также научить людей, чтобы они понимали, какое значение имеют эти события для их спасения. Иначе говоря, нужно было научить людей тому, как воспользоваться плодами искупительного подвига Христа Спасителя. Для спасения человека необходимо было указать падшему человечеству путь спасения, научить истинному боговедению и богопочитанию. Христос возвестил всем людям во всей полноте и доступной для них форме волю Отца Небесного о спасении мира и преподал им служащий для этой цели новый совершенный закон веры и благочестия, спасительный для всего человеческого рода. Передал его как Сам непосредственно, так и через учеников. Господь называл Себя «Наставником» и «Учителем» даже и, более того, говорил о Себе как о наставнике и учителе в единственном собственном смысле этого слова. «*А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель — Христос, все же вы братья; ...И не называйтесь наставниками, ибо один у вас наставник — Христос*» (Мф 23, 8-10). Конечно, эти слова Спасителя не следует понимать в смысле формального запрета употреблять наименования «учитель» и «наставник». Из книги Деяний и апостольских Посланий явствует, что уже в апостольский период в Церкви Христовой было особое харизматическое служение, которое так и называлось — учительство. Апостол Павел в Послании к Коринфянам говорит, что у коринфян «*тысячи наставников во Христе*» (1 Кор 4, 15). Значит, эти слова (учитель, наставник) не были запрещены формально, как полагают в своем буквоедстве некоторые сектанты.

Здесь говорится об особом учительстве и наставничестве, которые являет Христос. Слово «учитель» употребляется в различных смыслах. В самом широком смысле слово «учитель» обозначает

профессию, род деятельности человека. Совсем в другом смысле употребляется слово «учитель», когда речь идет об учителях человечества — Моисее, Мухаммеде, Сократе, Будде. В этом случае под учителем понимается человек, являющийся основателем некоторого учения, который желает сказать человечеству новое слово. В этом втором смысле слова для христиан Христос является единым Наставником и Учителем, в один ряд с Которым не может быть поставлен никто из других учителей. Эта уникальность учительства и наставничества Христа обусловлена тем, что Он не просто свидетельствует об Истине, но есть Первоисточник и Законоположник Истины.

Учение Христа, Его слово, обращенное к народу, оказывало на слушателей особое воздействие: «*...народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи*» (Мф 7, 28-29), т. е. утверждал Свое учение Своим собственным авторитетом, а не ссылался на посторонние авторитеты, как это делали обычно фарисеи. Служители, которые были посланы, чтобы арестовать Христа, вернувшись, сказали первосвященникам: «*...Никогда человек не говорил так, как этот Человек*» (Ин 7, 46). Иоанн Предтеча в своем свидетельстве о Христе говорит, что Христос, в отличие от него, «*был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*» (Ин 1, 9).

В Священном Писании Нового Завета общее наименование учения Христова — Евангелие, что в переводе значит благая или радостная весть.

Учение Иисуса Христа с некоторой степенью условности можно разделить на закон веры и закон деятельности.

а) Закон веры

Закон веры — это истинное боговедение, открытое Господом человечеству, которого не имели ни язычники, религиозные взгляды которых характеризуются политеизмом (многобожием) и натурализмом, т. е. обожествлением природных стихий; ни иудеи, чьи представления о Боге были слишком антропоморфными. Господь открыл, что «*Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине*» (Ин 4, 24).

Кроме этого, Господь открыл во всей доступной для человека полноте тайну Пресвятой Троицы, учение о Сыне Божием, о Его пришествии в мир ради спасения человека, и о Духе Святом, Утешителе и Освятителе.

Также Господь сообщил новое и совершеннейшее понятие о существе Божием. Из Евангелия мы узнаем, что Бог есть высочайшая

любовь, а по отношению к людям — любящий Отец, подающий им Свои блага. Отношение к Богу как к Отцу выражено в молитве Господней «Отче наш» (Мф 6, 8-13), а также в словах Спасителя: *«И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах»* (Мф 23, 9). Эти слова часто используют протестанты, обвиняющие православных за то, что у них священнослужителей называют «отцами». Однако из контекста видно, что слова о запрещении называть отцом кого-либо, кроме Отца Небесного, стоят в одном ряду с запрещением называть кого-либо учителем и наставником, помимо Христа. Несомненно, они связаны с особым пониманием того, что есть отцовство. Христианская Церковь никогда не запрещала использовать это слово, и апостол Павел в Послании к Коринфянам говорит: *«...у вас тысячи наставников во Христе, но немного отцов»* (1 Кор 4, 15). И далее говорит о себе: *«Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием»*. Таким образом, апостол Павел называл себя духовным отцом коринфских христиан. Кроме того, из Священного Писания Нового Завета видно, что обращение «чадо» было широко распространено среди первых христиан. Этим словом начинает свои соборные послания апостол Иоанн, апостол Павел тоже часто им пользуется. Поэтому слова Спасителя не нужно рассматривать как формальный запрет. Если подходить с буквалистских позиций, то можно дойти до абсурда и запретить человеку называть отцом даже своего родного отца по плоти.

Само по себе слово «отец» означает того, кто подает жизнь. Христиане веруют, что источником всякой жизни является Бог, Который *«имеет жизнь в Самом Себе»* (Ин 5, 24). Отцы же плотские и отцы духовные суть не источники жизни, а лишь посредники, через которых эта жизнь нам сообщается. Плотские родители, которые дают жизнь детям, не являются причиной и источником их жизни, они являются лишь средством сообщения жизни своим потомкам. Источником же всякой жизни является Бог, Который все животворит. Точно так же отцы духовные не рождают для новой вечной жизни своей собственной силой, они — лишь посредники, через которых Бог возрождает человека. Об этом говорит и апостол Павел. Возрождая коринфян к новой христианской жизни, он действовал не от себя, а как один из служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих (1 Кор 4, 1). Поэтому запрет называть кого-либо отцом следует понимать в том смысле, что никому на Земле не могут воздаваться Божеские почести, никто не имеет права потребовать такого почитания, какое подобает только Богу; никто не может пре-

тендовать на то, чтобы требовать от людей безусловного послушания, безусловного доверия своему учению, не имеющему основания в Божественном Откровении. С такими претензиями во всей полноте выступит антихрист. И сегодня появилось много «антихристов», которые восхищают то, что подобает только одному Богу. Многие лидеры современных религиозных движений, нередко именующие себя «отцами», требуют от своих последователей Божеского поклонения и абсолютного послушания.

Полнота любви Бога к человеку открылась в Воплощении Сына Божия и принесении Им искупительной жертвы, а также в сошествии Святого Духа для нашего оправдания и освящения. Господь, давая новое учение о Боге как о Небесном Отце, вводит в употребление новое слово для обращения к Отцу — «Авва». В Ветхом Завете это слово никогда не использовалось для обращения к Богу. Введение в практику богообщения нового слова должно было подчеркнуть новизну отношений, обусловленную новым представлением о Боге и Его отношении к человеку.

Кроме учения о Боге, Господь также сообщил учение о назначении человека, о грехе, покаянии и путях спасения, учение о Царствии Божием, о Церкви новозаветной и, наконец, о последнем всеобщем суде и конечных судьбах мира и человека.

б) Закон деятельности или закон жизни и благочестия

Суть этого закона наилучшим образом выражена в следующих словах Христа Спасителя: «*Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам*» (Мф 6, 33).

Согласно учению Спасителя, в Царство Божие призываются все люди без исключения. Но тот, кто желает в это Царство войти, должен покаяться, т. е. оставить путь, ведущий к смерти, и потрудиться для своего спасения. Евангельское учение не оставляет сомнения в том, что для спасения необходимо со стороны человека приложить усилие: «*Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его*» (Мф 11, 12). Труд этот включает внешнюю сторону, т. е. внешнее соблюдение христианских заповедей: «*Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое*» (Ин 14, 23) — а также внутреннюю сторону, выражающуюся в борьбе с греховными страстями. Суть этой борьбы хорошо выражена в словах апостола Павла: «*Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями*» (Гал 5, 24). Вершина, которая венчает труд, необходимый для вхождения в Царство, — это стяжание особого внутреннего устроения. Недостаточно внешне соблюдать заповеди, недостаточно умертвить в себе страсти, необходимо наполнить свою жизнь новым христианским содержа-

нием, стяжать особое внутреннее устроение, сущность которого наиболее полно выражается в заповедях блаженства (Мф 5, 3-12).

Господь Иисус Христос не только преподал совершенное учение о вере и благочестии, но показал также в Самом Себе образец святости и нравственного совершенства и таким образом явился просветителем человека не только путем словесного научения, но и примером личной жизни и деятельности. Следовательно, для христиан образ Христа Спасителя — главный религиозный идеал на все времена.

Нравственное учение Христа Спасителя, так же как и Его учение в целом, неотделимо от Его Личности. Господь, посылая Своих учеников крестить все народы во имя Отца и Сына и Святого Духа, дает обетование: *«И се, Я с вами во все дни до скончания века»* (Мф 28, 20). Господь обещает, что Он лично пребудет со Своими учениками и их преемниками до конца времен. В этих словах коренное отличие христианства от всякой другой религии — ислама, буддизма, иудаизма и др. Для любой религии личность ее основателя имеет второстепенное значение. Самое главное — это то учение, которое исповедует человек, и та мораль, в соответствии с которой он строит свою жизнь. Например, о Будде достоверно известно очень мало, но его последователей это не смущает, ибо для них главное — это философия, система ценностей, которую они принимают, а уж насколько это связано с определенным историческим лицом — это не принципиально. Совершенно другая перспектива характерна для христианства. Самое ценное и самое важное в христианстве — это Сам Господь Иисус Христос. И Его учение можно верно понять только при правильном понимании того, Кто Он такой.

Все христологические споры, с IV по VIII век — это споры не об учении Христа, и о Его Лице. Этот факт подтверждает ту истину, что для христиан Христос есть самое главное. Христианство невозможно свести ни к доктрине, ни к морали, ни к традиции, ни к обряду. Самое главное в христианстве — это сама уникальная богочеловеческая Личность Христа Спасителя, и не только вера в эту Личность, но и возможность вступить с Ней в непосредственное общение, соединиться с ней теснейшим внутренним союзом. Такую возможность Господь предоставляет каждому искренне желающему в Своей Церкви.

Если в учении о Боге Господь открыл многое, что было неизвестно до Него или смутно представлялось, то в Его нравственном учении мы не видим собственно новых заповедей. Господь не принес

ничего такого, что принципиально не было бы известно человеку Ветхого Завета, можно говорить только о некотором смещении акцентов. На Тайной Вечере Господь сообщает ученикам новую заповедь: *«Заповедь новую даю вам — да любите друг друга»* (Ин 13, 34). Но новизна этой заповеди раскрывается в последующих словах: *«...как Я возлюбил вас»*. Таким образом, сама любовь во Христе приобретает качественно иной характер. Поэтому отличие евангельского нравственного закона от ветхозаветного обусловлено не содержанием, а личностью Законодателя.

Кроме того, само исполнение нравственного закона, который предлагает Господь, невозможно без помощи, получаемой от Самого Христа. Только Сам Господь может дать силы для того, чтобы идти тем путем нравственного совершенства, который предлагает Евангелие.

в) Пророчества Иисуса Христа

В Своем пророческом служении Господь является продолжателем и исполнителем традиции ветхозаветных пророков. Однако между служением пророков и служением Христа есть и существенная разница. Апостол Павел говорит: «*Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне»* (Евр 1, 1). Отличие заключается в том, что пророки только пророчествовали об истине, в то время как Господь являет истину. Наконец, пророки глаголали многократно, потому что каждый из них мог сообщить лишь часть знания об истине, явить ту грань ее, которая открылась в его религиозном опыте, тогда как Господь сообщает истину во всей полноте. Можно выделить несколько видов пророчеств Спасителя.

Во-первых, это пророчества Господа Иисуса Христа о Самом Себе, например о предательстве ученика, о крестной смерти, о Воскресении из мертвых в третий день, о сошествии Святого Духа на учеников. Это пророчества, которые уже исполнились во время земной жизни Господа.

Во-вторых, пророчества, которые были даны Господом во время Его земной жизни, но исполнение которых выходит за рамки Его земного служения. Это предсказания о гибели Иерусалима, о рассеянии иудеев, о гибели галилейских городов — Капернаума, Вифсаиды и Хоразина, которые действительно через несколько столетий после произнесения этих слов были полностью разрушены и никогда более не были отстроены вновь, хотя попытки такие и предпринимались.

В-третьих, — это пророчества, относящиеся к конечным судьбам мира и человека, которые до сих пор ждут своего исполнения.

Цель пророчеств Христовых состоит в научении и укреплении в вере.

г) Соотношение между учением Спасителя и ветхозаветным законом

Частный момент учения Христова — это соотношение между учением Спасителя и ветхозаветным законом. В ветхозаветном законе можно различать три неодинаковые по тому значению, которое они имеют для христиан, части: вероучительную, нравственную и обрядовую. Обрядовая, с христианской точки зрения, есть нечто временное и приспособленное к потребностям лишь одного народа на определенный отрезок его истории. Поэтому с пришествием Христа эта часть закона теряет свою силу, упраздняется. Господь, по всей видимости, вообще не считал обрядовую сторону законом в строгом смысле этого слова. Что касается вечного и непреходящего в законе, то оно восполняется, получает совершеннейшее истолкование, оставаясь при этом подспорьем для правильного восприятия новозаветного Откровения. Апостол Павел называет закон «*детоводителем ко Христу*» (Гал 3, 24). Вероучительная и нравственная часть Ветхого Завета сохраняет свой авторитет и для христиан, но толкуется уже в соотношении с Новым Заветом.

Евангельское учение обращено ко всем народам без исключения. Господь говорит своим ученикам и апостолам: «*Научите все народы*» (Мф 28, 19). У Марка эти слова звучат несколько иначе: «*...проповедуйте Евангелие всей твари*» (Мк 16, 15). В течение 40 дней по Воскресении, являясь Своим ученикам, Господь говорил: «*Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее, и в Самарии, и даже до края земли*» (Деян 1, 8). Учение Христово не дает ни малейших оснований полагать, что на смену ему может прийти новое учение и новое откровение — Третий Завет. Господь прямо говорит, что Его учение содержит всю полноту истины: «*Я сказал вам все, что слышал от Отца Моего*» (Ин 15, 15), то есть все, что людям следует знать для спасения. Апостол Павел говорит, что всякий, кто пытается нечто привнести в Евангельское учение, каким-то образом изменить его по своему разумению, подпадает под отлучение: «*Если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема*» (Гал 1, 8). Завет, заключенный Господом Иисусом Христом с человеками, является Заветом вечным (Евр 13, 20).

Чудеса Спасителя

Господь во время Своей земной жизни не только учил словом, но еще и творил чудеса. В греческом тексте Нового Завета для обозначения чудес, совер-

шаемых Иисусом Христом, используется два слова — «σημεῖα» и «δύναμεις». В славянском переводе — «знамения» и «силы», соответственно. Слово «знамение» говорит о том, что чудеса Спасителя имеют целью не просто поразить воображение зрителей, а несут определенную смысловую нагрузку. Наименование «силы» указывает, что причиной совершения чудес является сила Божия. Истинные чудеса — это не нарушение законов природы, а преодоление их властью несравненно большей, чем сами эти законы.

Цели, для которых Иисус Христос совершал чудотворения

Во-первых, чудеса Самим Спасителем рассматриваются как свидетельства о Его Божественном посланничестве и Божественном достоинстве, например Преображение перед учениками. В беседе с иудеями после исцеления расслабленного в купальне Вифезда Господь говорит: «*Самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о мне, что Отец послал Меня*» (Ин 5, 36).

Во-вторых, в некоторых случаях чудеса являются пояснением учения. Например, исцеление слепорожденного является наглядным пояснением учения Христа о Себе как о свете миру. Проклятию бесплодной смоковницы соответствует притча о бесплодной смоковнице. Воскрешение Лазаря призвано подтвердить учение о воскресении мертвых.

В-третьих, чудеса являются своеобразными обетованиями. В них преодолевается природная ограниченность мира и человека. Так, чудесное умножение хлебов, хождение по водам и другие случаи преодоления физических законов указывают на возможность преодоления тех ограничений, которые накладывает на бытие человека природная необходимость. Эти чудеса суть предзнаменования и предуказания будущего состояния человека и мира, которое последует после кончины этого мира. Это удостоверение в том, что Господь в будущем сможет сотворить то, что обещает.

Не стоит полагать, что чудеса совершаются лишь в утилитарных целях, т. е. чтобы доказать, пояснить, убедить и т. д. Никогда не следует забывать о том, что все чудеса Спасителя, которые Он совершил, в особенности чудеса исцелений, воскрешения умерших, насыщение голодных — все это суть проявление любви Бога к человеку. Сила Божественной любви раскрывалась в этих чудесах, и потому они обращали сердца людей к Богу.

Крестная смерть

а) Крестная смерть как Жертва

Вся земная жизнь Христа Спасителя имеет искупительное значение, служит примирению человека с Богом. Но Крестная смерть занимает совершенно особое место. В про-

щальной беседе с учениками Господь говорит: *«На сей час Я и пришел»* (Ин 12, 27). *«Сей час»* — означает час принесения Голгофской жертвы. О том, что смерть Господа на Кресте действительно является жертвой, говорит апостол Павел: Христос *«предал Себя за нас в приношение и жертву Богу»* (Еф 5, 2).

Прообразы Крестной смерти мы встречаем в Ветхом Завете — это все кровавые жертвы Ветхого Завета, которые так или иначе прообразовали искупительную смерть Господа за грехи людей. В Ветхом Завете содержатся и пророчества о страданиях Искупителя: *«Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъявлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились»* (Ис 53, 4-5).

Прообразом Крестной смерти было, конечно, Пасхальное жертвоприношение, заклание Агнца. Не случайно Иоанн Предтеча уподобляет Христа ветхозаветному Агнцу. Свое свидетельство о Христе он связывает именно с этим образом: *«Вот Агнец Божий, который берет на себя грех мира»* (Ин 1, 29).

Священное Писание говорит, что жертва Христова является Жертвой искупительной (Мф 20, 28). Сам Господь сказал, что Он пришел, *«чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих»*.

Искупление — это цена, или плата, за которую в Ветхом Завете первенцы, посвящавшиеся на служение Богу, освобождались от этого служения, рабы получали свободу, преступники получали освобождение от наказания. Будучи искупительной, эта Жертва носит как бы заместительный характер. Христос умирает совершенно свободно, никакая необходимость не заставляет Его идти на Крест. Об этом Он Сам говорит: *«Я отдаю жизнь мою, никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее»* (Ин 10, 17-18). Тайна Искупления состоит в том, что для того, чтобы нам освободиться от наказания, в том числе и от смерти, Христу пришлось умереть.

Кроме того, эту Жертву называют еще умилостивительной, потому что она возвращает милость Божию людям. Не нужно понимать умилостивительную жертву как некое средство «задобрить» Бога, как понимают умилостивление язычники, стремящиеся своими жертвами добиться расположения своих богов. Христиане называют Жертву Христову умилостивительной, потому что вследствие искупительного подвига Христова милость Божия была возвращена людям, человек опять получил доступ к Богу. Об умилостивительном характере Голгофской Жертвы говорит апостол Иоанн:

«Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (1 Ин 4, 10).

б) Крестная Жертва — центральное событие Искупления

Почему именно Голгофа, смерть на Кресте, является кульминационным моментом всего служения Христова, Его искупительного подвига? Рационально во всей глубине понять эту тайну мы, конечно, не можем; но возможно высказать некоторые соображения по этому поводу.

Во-первых, именно на Кресте во всей полноте открывается любовь Божия к человеку. Так учит апостол Павел: *«Но Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками»* (Рим 5, 8), т. е. для апостола главное доказательство любви Бога к человеку — это смерть Христова на Кресте.

О Крестной смерти как об откровении Божественной любви говорит и святитель Филарет (Дроздов). Войди во внутреннее святилище страданий Иисусовых. Что там? Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца, и Сына, и Святого Духа ко грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа торжествующая силою Крестною. Так возлюбил Бог мир.

Крестная смерть — это завершение кеносиса, т. е. истощания и самоуничижения Божества. *«Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба... смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной...»* (Флп 2, 6-8). По апостолу Павлу, крестная смерть — это предел послушания, ради которого Сын добровольно Себя уничижает, отказываясь от всякой Божественной власти и Божественных почестей.

В Воплощении Христос свободно принимает все последствия нашей падшести. В. Н. Лосский говорит: «Сын принимает позор, бесчестие, проклятие. Он берет на Себя объективное состояние греховности, подчиняет Себя условиям нашей смертности. Отказываясь от Своих царственных преимуществ, Он все глубже и глубже сокрывает Свою славу в страдания и смерть, ибо Ему надлежит обнаружить в Своей собственной плоти, насколько человек, которого Он создал по образу Своей совершенной красоты, обезобразил себя грехопадением»[141].

Крест — это предел истощания, когда Господь принимает крайние последствия грехопадения, включая богооставленность и смерть. Богооставленность выражается в словах: *«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»* (Мф 27, 46). По словам В. Н. Лос-

ского: «Единственный способ победить смерть — это позволить ей проникнуть в Самого Бога, в Котором она не может найти себе места»[142].

Но предел уничижения есть одновременно и переход к славе, начало прославления Христа по человечеству. Первосвященническая молитва начинается обращением Христа к Отцу: *«...прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира»* (Ин 17, 5), т. е. та слава, которую Сын имел в той же полноте, что и Отец до сотворения мира, и которой по Божеству Он всегда обладал, должна открыться и в Его человечестве. Но путь к этому прославлению лежит через всецелое послушание, всецелую отдачу Себя Отцу, через Крест и смерть. О том, что смерть является началом этого прославления, апостол Павел говорит (Флп 2, 9—11): «*...посему* (т. е. вследствие послушания до смерти) *и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца»*.

Таким образом, Крестной смертью запечатлевается полнота послушания Сына Отцу, отсюда — и полнота единения Сына с Отцом не только по Божеству, но и по человечеству.

Х. Яннарас пишет: «Христос предает Себя смерти, одновременно отказываясь от всякого стремления к автономному существованию по образу твари. Для Него жизнь и бытие неразрывно связаны с Отцом и возможны лишь при условии безоговорочного предания Себя воле Отца»[143].

Полнота этого предания воле Отца, а значит и единения с Отцом выражается в словах, произнесенных на Кресте: *«Отче! в руки Твои предаю дух Мой»* (Лк 23, 46).

Таким образом, если Воплощение есть победа над грехом и основание для восстановления союза между Богом и человеком, то Крестная смерть есть освобождение от проклятия как следствия греха: *«Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»* (Гал 3, 13). При этом апостол ссылается на Втор 21, 23: «*...проклят всяк, висящий на дереве»*.

Проклятие, по определению «Пространного катихизиса», есть осуждение греха праведным судом Божиим, и от греха происшедшее на Земле зло в наказание человечества. Осуждение выражается, прежде всего, в отлученности человека от Бога, в том, что Бог лишает человека общения с Собой. Крестная смерть снимает проклятие и возвращает эту возможность.

Х. Яннарас объясняет это следующим образом: «Преобразовать навязанную человеческой природе грехом всеобщую неизбежность смерти в столь же всеобщую возможность причастия к нетленному и бессмертному образу бытия. Ради этой цели Христос по доброй воле принимает смерть, чтобы претворить последнее следствие человеческого бунта в свободу любви и послушания воле Отчей»[144].

Тем самым все условия существования падшего человеческого естества, включая и самую смерть, преобразуются в условия спасения. С этого момента смерть для людей — это уже не тупик, а дверь в Царствие Божие. Свидетельством этого являются слова Спасителя, обращенные к благоразумному разбойнику: «*Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю*» (Лк 23, 43).

в) Кому приносится крестная жертва?

Смерть Христа на Голгофе есть Жертва. В связи с этим возникают следующие вопросы: кто приносит эту Жертву? кто или что приносится в Жертву? кому эта Жертва приносится? Само слово «искупление» буквально означает «выкуп». Если террористы захватили какого-то человека и требуют за него выкуп, то этот выкуп будет дан тем, кто совершил преступление. Человек через грех оказался во власти дьявола. Возможно ли считать, что дьяволу и была принесена искупительная Жертва?

У многих Отцов Церкви, в частности у священномученика Иринея, Оригена, святителя Григория Нисского, блаженного Феодорита Киррского, блаженного Иеронима Стридонского, блаженного Августина, папы Льва Великого, папы Григория Великого и т. д. встречается эта мысль. Однако эти размышления святых Отцов не следует догматизировать, поскольку они представляют собой пример свободной аллегорической диалектики и не претендуют на догматическую точность. Такие обороты речи у святых Отцов появляются потому, что Искупление человека от греха для Сына Божия предполагает неизбежно борьбу с дьяволом. В этой борьбе с дьяволом, как и во всякой борьбе, естественно, имеют место какие-то особые приемы. И в качестве одного из таких приемов святые Отцы рассматривают Крестную Жертву. Например, святитель Григорий Нисский говорит о жертве дьяволу, как о Божественной хитрости — человеческая природа Христа была как бы приманкой на крючке Его Божества, дьявол бросился на жертву, но крючок пронзил его. Очевидно, что это не более чем риторический прием. О том, что в строго догматическом смысле недопустимо говорить о Крестной Жертве как о жертве диаволу, убедительно показал святитель Григорий Богослов[145]. Святой Иоанн Дамаскин говорит,

что отнюдь не мучителю рода человеческого принесена кровь Божия.

Согласно Священному Писанию, Жертву приносит Христос и приносит в Жертву Самого Себя. В Евр 5, 10 говорится о Христе — как о Первосвященнике, приносящем жертву, а в Евр 7, 26-28 что Христос и есть Сама Жертва: «*Он принес в жертву Себя Самого*».

В Евр 9, 12 читаем: «*И не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление*».

Однако и после этого еще остаются вопросы. Во-первых, приносит Господь Жертву по Божеству или по человечеству, или же по Божеству и по человечеству одновременно? Во-вторых, кому Жертва приносится, кто ее принимает; принимает Жертву только Отец или Жертву принимает вся Пресвятая Троица? Долгое время эти вопросы специально не обсуждались. У многих Отцов Церкви есть слова о том, что Жертва Христова принесена Отцу[146].

Такие выражения вошли и в литургическую практику Церкви. В этих словах нет основания видеть какую-нибудь ересь, потому что Жертва действительно приносится Отцу. Ересь начинается с утверждения, что Жертва приносится Отцу и только Отцу, а Сын и Святой Дух к ее принятию не имеют никакого отношения.

Окончательно догматическое учение о Крестной Жертве было сформулировано только в середине XII столетия на Константинопольском Соборе (1156-1157 гг.).

В середине XII-го века в Византии возник ученый спор. Этот спор был инициирован архидиаконом Сотерихом Пантевгеном, нареченным Патриархом Антиохийским. Очевидно, Сотерих был слабым богословом, во всяком случае он не усвоил одну из важнейших идей византийского богословия, а именно, установленное IV и последующими Вселенскими Соборами различение между понятиями «природы» и «ипостаси». Он рассуждал следующим образом. Если исходить из того, что Крестная Жертва приемлется всеми Лицами Пресвятой Троицы, то в таком случае во Христе имеют место два противоположно направленных действия: человечество приносит, Божество принимает. Два действия предполагают два действующих субъекта, а значит, и две ипостаси. Таким образом, мы впадаем в несторианство. Участники Константинопольского собора, среди которых выдающуюся роль играл святитель Николай Мефонский, ссылались на Предание Церкви и, прежде всего, на Предание литургическое, в частности на тайную молитву в чине Византийской литургии, которую перед Великим входом священник читает о самом себе, и где о

Христе говорится как о «Приносимом и Приносящем, Приемлемом и Раздаваемом». В соответствии с учением Вселенских Соборов и святых отцов само по себе различие действий не противоречит единству субъекта, единству ипостаси. Единая Божественная Ипостась Слова является субъектом действий Иисуса Христа как по Божеству, так и по человечеству, потому что став через Воплощение и Первосвященником, и Жертвой, Господь не оставил и Своего Божества.

Если мы станем на точку зрения Сотериха Пантевгена и предположим, что Жертва принимается только Отцом, а Сын и Святый Дух не принимают участия в ее приятии, то в таком случае мы впадаем в тритеизм, потому что, если принятие Жертвы рассматривается как действие только Отца, то тем самым Отцу усвояется некое действие, отличающее Его от Сына и Святого Духа. Но в Троице действие является единым и общим для всех Лиц, поскольку действие, так же как и воля, есть атрибут природы, а не ипостаси. Обладая единой общей природой, Божественные Лица имеют и единое действие, поэтому принятие Жертвы, принесенной Христом Спасителем, может быть только действием всей Пресвятой Троицы. Таким образом, было окончательно сформулировано учение о принесении Крестной Жертвы: Крестная Жертва приносится Господом Иисусом Христом по Его человеческой природе (никак не по Божеству), а приемлется всей Пресвятой Троицей — Отцом, Сыном и Святым Духом. Говоря о принятии Жертвы, принесенной Господом Иисусом Христом, всей Троицей, необходимо иметь в виду, что принятие этой Жертвы Богом нельзя мыслить в категориях необходимости. Бог не нуждался в этой Жертве, и никакая необходимость не побуждала Его к ее принятию. Святитель Григорий Богослов пишет, что Отец принимает эту Жертву не потому, что Он ее требовал или как-то в ней нуждался, но по домостроительству было необходимо, чтобы человек освятился человечеством Бога. Иначе говоря, приятие Жертвы Богом осуществляется единственно ради Искупления человека, т. е. по домостроительству.

г) Почему искупительная Жертва была принесена Господом Иисусом Христом именно на Кресте?

Почему именно крест, а не что-либо иное, был избран орудием смерти? Во всей полноте ответить на этот вопрос невозможно, это тайна воли Божией. Возможно, потому, что в те времена смерть на кресте была самой позорной и мучительной. У отцов Церкви мы встречаем, главным образом, символические объяснения, например у святителя Афанасия Александрийского. Он пишет, что еслиХристос пришел принести на Себе клятву, которая была на нас, то как

бы иначе стал Он клятвой, если бы не принял смерть, бывшую под клятвой. Именно о кресте написано в Ветхом Завете: «*Проклят всякий, висяй на древе*» (Втор 21, 23).

И святой Иоанн Дамаскин также пишет: «Честный Крест прообразовал древо жизни, насажденное Богом в раю, поелику через древо вошла смерть, то и надлежало, чтобы чрез древо же дарованы были жизнь и воскресение»[147].

Встречаются и другие символические объяснения. По мнению святителя Афанасия Александрийского, крест знаменует победу над диаволом. Поскольку диавол есть дух, блуждающий в воздухе, то и победа над ним совершается на кресте, т. е. между небом и землей. Святитель Василий Великий говорит, что крест своими 4-мя концами знаменует привлечение людей со всех 4-х концов света. По толкованию святителя Григория Нисского, 4 конца креста обозначают высоту, глубину, ширину и долготу, иными словами, указывает на космическое измерение совершившегося на кресте Искупления. К любым символическим толкованиям нужно относиться с известной долей осторожности.

С древнейших времен Крест есть преимущественный символ Церкви. Х. Яннарас пишет, что христиане осеняют себя крестным знамением, выражая таким образом добровольный отказ от индивидуальной самодостаточности и жертвенное предание своей жизни в руки Отца и Бога.

Преподобный Максим Исповедник пишет, что все чувственные вещи должны пройти через крест, и все умопостигаемые вещи должны пройти через погребение. Это значит, что все, что живет для себя, оказывается в конечном счете духовно бесплодным, и напротив, то, что прошло через крест, обретает истинную жизнь в Боге. Поэтому мы призваны отречься от всего, чем обладаем, в том числе и от самой жизни, как от средства индивидуального эгоистического самоутверждения, и преобразовать все наше обладание в средство для всецелого служения Богу и ближним. Именно такой смысл заключается в словах Самого Христа Спасителя: «*...если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода*» (Ин 12, 24).

Эти слова — основной закон духовной жизни. Поэтому, по словам Х. Яннараса, крест — это не просто сентиментальное или морально-педагогическое напоминание о событиях прошлого, но символ и знак принятия образа бытия Христова, которое есть жизнь. Поэтому Крест, как проявление жизни, той жизни, на которой зиждется Церковь и упование верующих, не случайно ставится на мо-

гилах усопших, удостоверяя таким образом вхождение их в Царство живых.

Сошествие Иисуса Христа во ад и победа над адом

О сошествии во ад сообщает апостол Павел: «*Он и нисходил прежде в преисподние места земли*» (Еф 4, 9), а также и апостол Петр: «...*Он и находящимся в темнице духам, сошед проповедал*» (1 Пет 3, 19), «*и мертвым было благовествуемо*» (1 Пет 4, 6).

Эти свидетельства Священного Писания совершенно исключают протестантское толкование, согласно которому Иисус Христос во ад не сходил, но вывел оттуда праведников некоей Божественною силой. Сошествие Христа во ад явилось победой над царством диавола. В одной из стихир Великой Субботы говорится: «*Днесь ад стеня вопиет: разрушися моя власть, приях мертваго, яко единаго от умерших; сего бо держати отнюдь не могу*».

Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан»[148].

Кого вывел Иисус Христос из ада? В «Пространном Катихизисе» сказано, что освобождены были ожидавшие с верою Его пришествия. Формулировка недостаточно четкая, нельзя с точностью сказать, были ли выведены из ада только ветхозаветные праведники, или праведники всех племен и народов. Указание Священного Писания, что Господь, сойдя во ад, проповедовал, свидетельствует в пользу того, что Он вывел не только праведников Ветхого Завета, но и всех вообще праведников, потому что в противном случае проповедь была бы излишней. В церковных песнопениях даже говорится, что ад опустел. В конечном счете, мы не знаем, все ли, находившиеся в аду, последовали за Господом, и для всех ли в силу их нравственного состояния это было возможно. Во всяком случае, значительное число находившихся содержимых во аде было освобождено, и нет достаточных оснований утверждать, что это были только ветхозаветные праведники.

Воскресение Господа Иисуса Христа

а) Значение события Воскресения в деле Искупления

С древнейших времен именно Воскресение Христово переживалось Церковью как важнейшее из событий, составляющих в совокупности то, что мы называем Искуплением. Апостол Павел говорит: «*а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших*» (1 Кор 15, 14, 17). Воскресение Христово запечатлевает победу над грехом и возвещает освобождение человечества от последнего из последствий греха —

телесной смерти. Телесное Воскресение Иисуса Христа, таким образом, есть удостоверение действительности совершенного Им дела Искупления. В противном случае, крестная смерть была бы позорной казнью, мученичеством за идею, но не имела бы искупительного значения. В Ветхом Завете существовал обычай принесения Богу начатков урожая. По верованию ветхозаветной Церкви, благословение Божие, которое призывалось на этот начаток, распространялось на весь урожай, который предстояло собрать. Апостол Павел использует этот ветхозаветный образ и говорит о Христе как о Начатке, Который открывает путь ко всеобщему воскресению: «*Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших*» (1 Кор 15, 20).

Таким образом, Воскресение Иисуса Христа, по апостолу Павлу,является залогом нашего Воскресения:

«*Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествии Его*» (1 Кор 15, 22-23). После всеобщего воскресения смерть, побежденная Воскресением Христовым, будет окончательно изгнана из мира: «*Последний же враг истребится — смерть*» (1 Кор 15, 26).

Событие Воскресения Христова имеет непосредственное отношение к нашей судьбе, к образу бытия нашей природы. Во дни Своей земной жизни Господь воскрешал умерших, Евангелие повествует о трех случаях воскресения умерших Господом Иисусом Христом. Но воскресения умерших, которые совершал Господь, принципиально отличаются от Его собственного Воскресения. Тела воскрешенных Господом людей после воскресения все равно остаются смертными и тленными, никто из них не избежал телесной смерти, так как над ними все равно тяготели последствия грехопадения. Чудеса воскресения, совершенные Спасителем, являются доказательством Его Божественного всемогущества, но это всемогущество, хотя и способно преодолеть законы природы, тем не менее не может изменить образ ее бытия, освободить от власти природной необходимости, от власти законов падшего естества. Такое изменение вообще нельзя навязать силой, извне, потому что оно может быть только результатом свободного выбора. И этот «выбор» был осуществлен в земной жизни Христа, Который всецело преобразовал Свое естественное бытие по человечеству, в сопричастность Божественной любви и абсолютное свободное подчинение Божественной воле. Эти причастность и послушание были запечатлены крестной смертью и явлены в Воскресении. Это объясняет, почему так важно было отстоять в период христологических споров V-VII веков наличие во Христе человеческой воли и человеческой энергии.

Соединение Божества и человечества во Христе есть прообраз, архетип соединения с Богом каждого из нас, и если бы Господь воспринял человечество без свойственной человеку воли и энергии, в таком случае спасение, обожение носило бы механический, внешний, принудительный характер, т. е. не имело бы нравственной ценности, фактически лишало бы человека достоинства богообразного существа.

Х. Яннарас пишет, что если бы не было Воскресения и победы над смертью, было бы не полным и Воплощение Бога, и теофании (т. е. Богоявления) не затрагивали бы человека и не имели бы никакой связи с экзистенциальной судьбой каждого человеческого существа, его жизнью и смертью.

Именно поэтому Воскресение Христово Церковью переживается как таинство нашего приобщения Божественной жизни, бессмертия и нетления. И только поврежденностью церковного сознания, искажением всего строя духовной жизни можно объяснить тот факт, что в западном христианстве уже давно праздник Воскресения Христова отошел на второй план, а главным религиозным праздником и центром церковного года стало празднование Рождества. Несомненно, это свидетельство непонимания самой сущности христианской веры.

После Воскресения Христова изменяется самый способ существования человеческого естества. Господь после Воскресения сохраняет тварную человеческую природу, в том числе и человеческое тело, но эта природа отличается от нашего человечества по способу своего существования. Человечество Христово после Воскресения в значительной степени (мы не имеем основания утверждать, что полностью) свободно от подчинения естественной необходимости, которой подчинено наше тленное естество. С одной стороны, это, действительно, человечество, Сам Господь говорит, что Он не дух и не призрак, поскольку «*дух плоти и костей не имеет*» (Лк 24, 39). Апостолы видят гвоздиные язвы на руках и ногах Спасителя, апостолу Фоме Господь предлагает вложить перст в эти раны. В присутствии учеников Он ест (Лк 24, 42-43). С другой стороны, это человечество, это тело проявляет удивительные свойства: Господь проходит сквозь запертые двери (Ин 20, 19), внезапно исчезает, как это произошло в случае с Клеопой и его спутником на пути в Эммаус (Лк 24, 31), свободно изменяет Свою внешность, евангелист Марк замечает, что двоим ученикам Господь явился «*в ином образе*» (Мк 16, 12), во время явления Воскресшего ученикам на Тивериадском озере ученики Его не узнали (Ин 21, 4).

Изменения, которые происходят по Воскресении в человеческом облике Христа, имеют не только отрицательное измерение, т. е. это не только освобождение человеческой природы от смерти и тления, но и восстановление нашего естества в его первозданном достоинстве. Основанием этого восстановления является теснейшее единение человека с Богом и совершенное послушание Божественной воле. В. Н. Лосский заканчивает изложение учения о Воскресении словами: «*Воскресением Христа вся полнота жизни прививается иссохшему древу человеческого рода, чтобы его оживить*»[149].

б) Действительность Воскресения Христова

Воскресение Иисуса Христа из мертвых — событие настолько не укладывающееся в рамки человеческого сознания, что поверить в него было трудно даже Его ученикам и апостолам, которых Господь Сам в течение нескольких лет готовил к восприятию этой истины. Даже после того как было обнаружено, что гроб пуст, ни у кого из учеников, за исключением Иоанна Богослова, не возникает мысль о Воскресении. Апостол Фома упорствует в своем неверии даже после того, как более десятка учеников Христа свидетельствовали ему о Воскресении и явлениях Воскресшего.

Каковы доказательства реальности Воскресения? Прежде всего, пустота гроба. Сразу после погребения иудейские первосвященники приходят к Пилату и просят его: «*...прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых*» (Мф 27, 64). После Воскресения, когда гроб оказался пуст, те же вожди иудейского народа подкупают воинов, несших стражу возле гроба и говорят им: «*...скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали*» (Мф 28, 13). Сама по себе пустота гроба не была бы серьезным аргументом в пользу Воскресения, если бы во гробе не остались погребальные одежды, поскольку снять эти одежды с тела умершего было практически невозможно. Именно это обстоятельство и заставило Иоанна Богослова уверовать в действительность Воскресения (Ин 20, 6-8). Кроме пустоты гроба и наличия погребальных одежд, действительность Воскресения подтверждается многочисленными явлениями Воскресшего ученикам.

В XIX столетии либеральная критика пыталась объяснить эти факты естественными причинами. Примером такого объяснения может служить так называемая теория мнимой смерти, которая принадлежит либеральному немецкому теологу первой половины XIX века Шлейермахеру. Согласно этой гипотезе, Христос на Кресте впал в летаргический сон, а попав во гроб, где было холодно и

сыро, пришел в чувство. Сам, непонятно каким образом, Он вышел из гроба и потом являлся ученикам, пока не выздоровел. Несостоятельность подобного рода предположения очевидна, потому что смерть Спасителя была несомненной, отрицать ее действительность невозможно. Если бы даже Господь и в самом деле впал в некое подобие летаргического сна, то прободение ребер копьем не могло оставить никаких шансов остаться в живых. К тому же невероятно, чтобы больной, тяжело раненый человек мог отвалить огромный камень, который не могли сдвинуть с места несколько человек. Кроме того, рассматриваемая теория несостоятельна и нравственно, потому что она предполагает со стороны Самого Христа ложь и обман, что противоречит нравственному облику Иисуса Христа, запечатленному в Евангелии.

Существует и другая попытка объяснения явлений Воскресшего, в основу которой кладется такое явление, как массовые галлюцинации, иногда действительно имеющие место. Но и эти объяснения не дают ответа на вопрос, откуда произошла вера учеников в Воскресение, вера, вдохновившая и на апостольскую проповедь, и на мученичество. Без признания факта Воскресения невозможно дать логического объяснения всем последующим событиям церковной истории.

Вознесение Господа Иисуса Христа на небо

а) Значение этого события в деле Искупления

В Священном Писании о Вознесении говорится у евангелиста Марка: «*...Господь, после беседования с ними вознесся на небо*» (Мк 16, 19). Подробнее других о событии Вознесения говорит евангелист Лука: «*И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо*» (Лк 24, 51); «*Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их*» (Деян 1, 9).

Своим Вознесением Господь открыл путь на небеса в блаженное жилище всем уверовавшим в Него. Сам Господь учил о значении Вознесения именно таким образом: «*В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я*» (Ин 14, 2-3); «*...и где Я, там и слуга Мой будет*» (Ин 12, 26); «*И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе*» (Ин 12, 32). Апостол Павел называет Иисуса Христа «*Предтечей*» (Евр 6, 20). Само слово «предтеча» означает того, кто идет впереди и прокладывает дорогу идущим сзади. Таким образом, Своим Вознесением Господь дает возможность всем верующим в Него быть там же, где пребывает по Вознесении Он Сам.

Второе значение Вознесения — это прославление человеческого естества. Во Христе достигается цель, для которой была предназначена человеческая природа. Человеческая плоть, прославленная и обоженная, взошла на небо и сделалась причастной вечной славы, величия и власти Сына Божия. В самом Евангелии говорится о Вознесении как о возвращении Сына туда, где Он был прежде (Ин 6, 62), или как о возвращении к Отцу (Ин 14, 28; 24, 5-16; 20, 17). Но это возвращение туда, где был прежде, возвращение к Отцу, совершается уже с воспринятой на вечные времена плотью. Свое Искупление человеческого рода Господь совершил в состоянии уничижения, в образе раба. Вся Его земная жизнь была прославлением Отца, но через самое уничижение Господь по Своему человечеству восходит к высшей славе, о которой Он и молился в Первосвященнической молитве:

«Отче! пришел час: прославь Сына Твоего, да и Сын Твой, прославит Тебя» (Ин 17, 1).

б) Действительность Вознесения Христова

В арсенале противников христианской веры имеются две гипотезы, посредством которых пытались в различные времена оспорить действительность Вознесения Иисуса Христа.

Первая гипотеза — иудейская, согласно которой Вознесение есть выдумка учеников. После того как ученики украли тело из гроба, они, согласно иудейской версии, вынуждены были Его где-то спрятать, иначе никто не поверил бы проповеди о Воскресении, и объяснили исчезновение тела тем, что Христос якобы вознесся на небо. С такими взглядами в середине II века полемизировал мученик Иустин Философ[150].

Вторая гипотеза — мифологическая, которая в советское время активно эксплуатировалась атеистической пропагандой. Суть этой гипотезы сводится к тому, что люди различных героев древности часто возносили на небо, например Илию, Еноха, Геркулеса, Диониса, Персея и т. д. Распространение новой веры во Христа и прославление Иисуса Христа стимулировали и миф о Его Вознесении. В подтверждение этой гипотезы ссылаются на противоречия, которые якобы имеют место в повествованиях евангелистов. В частности, утверждается, что о Вознесении говорит только евангелист Лука, евангелист Марк лишь вскользь упоминает об этом событии, а евангелисты Матфей и Иоанн вообще ничего не знают о Вознесении. При внимательном прочтении Евангелия от Матфея и от Иоанна не остается сомнения в том, что эти два евангелиста знали о Вознесении. Правда, само это событие ими не описывается, но, тем

не менее, некоторые их высказывания свидетельствуют, что им было известно о Вознесении. Например, в Мф 26, 64 Господь на суде у Каиафы говорит: «*Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы*».

Сидение одесную Бога предполагает Вознесение. У евангелиста Иоанна также присутствует знание о Вознесении: «*Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий*» (Ин 3, 13); «*Увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде*» (Ин 6, 62). Апокалипсис, авторство которого также принадлежит апостолу Иоанну, не оставляет сомнений о том, что апостол Иоанн знал о Вознесении.

В прошлом столетии протестантским немецким теологом Гревсом была предложена т. н. теория многократных вознесений. Гревс пытался объяснить, где находилось человечество воскресшего Христа в перерывах между Его явлениями ученикам. Гревс предполагал, что каждый раз Господь возносился на Небесный Престол и выделял по крайней мере 3 таких момента. Первый — после явления Марии Магдалине (Ин 20, 17-18), когда Господь сказал Марии: «*Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему*». Второе упоминается у евангелиста Марка (Мк 16, 19), конкретное время здесь не указано, но известно, что после некоторой беседы с учениками. Третье описано у евангелиста Луки (Лк 24, 51).

Теория Гревса представляет собой пример богословского любопытства, когда пытаются узнать то, что в Священном Писании не открыто. Мы не знаем, где пребывал Господь по Своему человечеству в промежутки времени между Его явлениями ученикам. И само это знание, если бы оно и было для нас доступно, очевидно, никакого существенного значения для нашего спасения иметь не может. Почему нельзя согласиться с этой теорией? Во-первых, потому, что она находится в полном противоречии с Преданием древней Церкви. Апостолы говорят только об однократном Вознесении. В литургических текстах, в творениях святых Отцов также говорится только о единичном случае Вознесения. Кроме того, у апостола Павла учение о единичности Вознесения приобретает догматический характер.

Ветхозаветным прообразом Вознесения Христова было вхождение ветхозаветного первосвященника во Святая Святых Иерусалимского храма, которое совершалось один раз в году, в день очищения. Вхождение первосвященника во Святая Святых совершалось ежегодно, так как сами по себе ветхозаветные жертвы, будучи

лишь прообразами Жертвы Христовой, не могли уничтожить и изгладить грехи. В отличие от иудейских первосвященников, Господь, по словам апостола Павла, *«не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление»* (Евр 9, 12). Таким образом, однократное вхождение в небесную Скинию обусловлено всеобъемлющим характером Жертвы Христовой, которая, будучи единожды принесена, доставляет нам полное Искупление. В силу этого теория Гревса о многократном вознесении православным богословием усвоена быть не может.

Вечное царствование Иисуса Христа по Вознесении на небо

Евангелист Марк говорит, что по Вознесении Господь *«воссел одесную Бога»* (Мк 16, 19). Архидиакон и первомученик Стефан свое предсмертное видение описывает такими словами: *«Я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»* (Деян 7, 56). Что означает сидение или стояние одесную? Согласно древнему царскому церемониалу сидение или стояние одесную означало соучастие в царских почестях, в царском достоинстве, власти и управлении царством. Например, царь Соломон посадил свою мать Вирсавию по правую руку от себя (3 Цар 2, 19-22). Когда Священное Писание говорит о сидении Господа одесную Отца, это надо понимать в том смысле, что по Вознесении Господь принимает по Своему человечеству славу, которую Он, как Сын Божий, имел до Воплощения и даже до сотворения мира (Ин 17, 5). Принимая эту славу, Он также принимает заботу о мире, ответственность и власть, которую употребляет для управления миром. Во время Своего явления ученикам в Галилее Господь говорит: *«Дана Мне всякая власть на небе и на земле»* (Мф 28, 18). Естественно, здесь имеется в виду власть по человечеству, ибо как Бог Господь имел её от века. Апостол Павел говорит о власти воскресшего и вознесшегося Господа после того, как Бог посадил Его *«одесную Себя на небесах... и все покорил под ноги Его»* (Еф 1, 20-22). Та же мысль содержится и в Флп 2, 9-10: *«Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»*.

В чем именно состоит царское служение Иисуса Христа после Вознесения? По Вознесении на небо Господь является Ходатаем за нас, предстательствует за нас пред Богом (Евр 9, 15; 12, 24). Апостол Павел говорит о Спасителе как о Первосвященнике (Евр 4, 14-15). Сами эти наименования, «Ходатай» и «Первосвященник», указывают, прежде всего, на посредническое служение Иисуса Христа. Еще во время Своей земной жизни Господь заповедал Своим по-

следователям обращаться к Нему с молитвой после Его прославления: *«И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю»* (Ин 14, 13-14); *«Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите и получите»* (Ин 16, 24). Эти слова — свидетельство о полноте власти, о возможности исполнить любое прошение.

Кроме того, Господь Иисус Христос обещал по Вознесении испросить у Отца и ниспослать Святого Духа (Ин 16, 7): *«Если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам»*. Это обещание исполнилось в день Пятидесятницы, когда Святой Дух сошел на апостолов (Деян 2, 1-4).

В силу ниспослания Святого Духа Сам Господь Иисус Христос и после Вознесения на небо остается невидимым Главой созданной Им на земле Церкви. О том, что Господь есть Глава созданной Им Церкви, говорит апостол Павел (Еф 1, 22-23). Будучи Главой Церкви, Господь Своим ученикам *«дарует все потребное для жизни и благочестия»* (2 Пет 1, 3).

Сидя одесную Отца, Господь имеет в Своей Божественной власти все средства направлять события мира, защищать и расширять Свое Царство, помогать всем верующим в борьбе с грехами и врагом спасения. Полученные по Вознесении сила и власть дадут Ему возможность преодолеть всех врагов: *«Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть»* (1 Кор 15, 25-26).

6. Спасительные плоды искупительного подвига Иисуса Христа

Говорить о плодах искупительного подвига во множественном числе можно лишь с достаточной степенью условности, поскольку искупительный подвиг, в конечном счете, имеет один плод — спасение, обожение человеческого естества. Однако условно можно выделить несколько следствий.

Освобождение от наказания

Свободно претерпев наказание, которое мы должны были нести за грех, Господь освободил нас от наказания. Вследствие искупительного подвига Христа изменяются отношения между Богом и человеком, Бог прощает человека, люди перестают быть, как говорит апостол Павел, *«по природе чадами гнева»* (Еф 2, 3) Божия, иными словами искупительный подвиг Спасителя возвращает людям милость Божью. Поэтому искупительная Жертва называется также умилостивительной жертвой.

Очищение от грехов

Каким образом Бог может простить человека? Ведь для человека важно не просто избежать наказания за грех, необходимо перестать быть грешным, в

противном случае Бог никак не может освободить нас от наказания, потому что Бог не может амнистировать человека, не может назвать грешника праведником, зло объявить добром. Прощение со стороны Бога предполагает изменение самого человека. Поэтому второе следствие искупительного подвига — это очищение грехов при всеобъемлемости очистительной силы жертвы Христовой. Прощение Богом человека невозможно помыслить без действительного освобождения человека от греха. Апостол Павел говорит: «*Кровь Христа... очистит совесть нашу от мертвых дел*» (Евр 9, 14). Апостол Иоанн Богослов учит, что Господь «*очищает нас от всякого греха*» (1 Ин 1, 7); «*Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды*» (1 Ин 1, 9). Таким образом, можно утверждать, что Жертва Христова имеет всеобъемлющее очистительное значение, нет такого греха, который не мог бы быть очищен силой Жертвы Христовой. Во Христе человек получает возможность освободиться от греха, но это освобождение совершается не механически, а при свободном участии человека через покаяние и личный подвиг. Сила искупительного подвига Христа Спасителя такова, что если мы направим свою свободную волю в направлении Искупления, то сможем воспринять плоды искупительной Жертвы, в частности освободиться от наших грехов. В силу этого Жертва Спасителя называется также и очистительной Жертвой.

Примирение с Богом

Следствием прощения и освобождения от грехов является примирение людей с Богом и восстановление союза между ними. О восстановлении этого союза говорит апостол Павел: «*Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа*» (Рим 5, 11). Поэтому «*вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу*» (Еф 2, 19). Таким образом, вследствие Искупления люди становятся сынами Божиими. Выражение «сыны Божии» многократно встречается в Посланиях апостола Павла (Еф 1, 5; Рим 8, 14-15). В Своей Крови Господь установил Новый Завет, т. е. воссоединил людей с Богом союзом теснейшей любви. Об этом союзе, об этом единстве Господь молился в завершении Своей Первосвященнической молитвы: «*Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино*» (Ин 17, 21).

Плоды искупительного подвига по отношению к следствиям падения

Рассмотрим всеобъемлющее значение искупительного подвига по отношению к следствиям падения. Грехопадение имеет четыре следствия, являющиеся прегра-

ми между Богом и человеком: грех, проклятие, диавол и смерть. Грех был побежден в самом акте Боговоплощения, зачавшись сверхъестественным образом, Господь не воспринял заразы древней смерти и был свободен от первородного греха. Своей Крестной Жертвой Господь освобождает нас от проклятия, которое по определению «Пространного Катихизиса» есть осуждение греха и происшедшего из него зла праведным судом Божиим. Выражается это проклятие, прежде всего, в отлученности человека от Бога. Господь упраздняет это последствие греха, причем снятие проклятия распространяется не только на человека, но и на весь тварный мир. В Быт 3, 17 сказано: «*Проклята земля за тебя*», но в Новом Завете утверждается, что «*сама тварь освобождена будет от рабства тления в свободу славы детей Божиих*» (Рим 8, 21). Господь освобождает человека от тирании диавола и злых духов. Апостол Павел благодарит «*Бога и Отца..., избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего*» (Кол 1, 12-13). Господь не только освобождает от власти диавола, но и возвращает возможность общения с небом и небожителями: «*Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства*» (Евр 12, 22-23).

Господь освобождает нас и от смерти телесной, что было явлено в Его Воскресении.

Дарование полноты благ

Дарование полноты благ означает возможность в церковной жизни получать освящающую нас благодать причем, эта благодать изливается на человека неограниченно, «*ибо не мерою дает Бог Духа*» (Ин 3, 34). Апостол Павел говорит даже об «*избытке благодати*» (Рим 5, 17). В Рим 8, 32 апостол задает риторический вопрос: «*Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предел Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?*»

Всеобъемлющим следствием Искупления является бесконечный ряд даров любви от возрождения в Крещении до блаженства в вечности. Вследствие искупительного подвига люди приобрели возможность того прославления, которое даровано Самому Спасителю по человечеству. О том, что и для людей доступна эта слава, Сам Господь сказал в Своей Первосвященнической молитве: «*И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им... хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне*» (Ин 17, 22, 24).

Раздел III. **О Боге – Освятителе**

Глава 1. Необходимость Божественной помощи для усвоения людьми даруемого им во Христе и Христом спасения

Человек не может спастись своими собственными силами. Вследствие грехопадения природа его повредилась до такой степени, что своими силами выправить ее он не в состоянии. Поэтому человеку необходима помощь свыше. Для этой цели еще в Предвечном совете было определено, что Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, воплотится, воспримет человеческую природу во всей полноте, кроме греха, удовлетворит правде Божией, победит все последствия грехопадения, умрет, воскреснет, вознесется и воссядет одесную Отца.

Однако у человека может возникнуть вопрос: какое отношение все эти события жизни Богочеловека имеют ко мне лично? Каким образом и почему то, что произошло с некоторым человеком, жившим в определенном месте и в определенное время, может иметь непосредственное отношение ко всякому человеку, безотносительно его индивидуальных особенностей, условий жизни и т. д. Апостол Павел не оставляет нам сомнений в том, что все, происшедшее со Христом, имеет непосредственное отношение к нам.

Он говорит, что Бог нас «*мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе*» (Еф 2, 5-6), т. е. все, что совершилось со Христом, касается и каждого из нас. Для того чтобы Искупление имело отношение к человеку, ему необходимо уверовать во Христа как Искупителя, принять Его учение, последовать за Ним, т. е. возыметь желание стать христовым, то есть приобрести сродство, научиться мыслить и действовать в духе Христа. К этому призывает апостол Павел: «*В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе*» (Флп 2, 5). Но всего этого еще недостаточно для усвоения плодов Искупления, все это еще не сообщает человеку спасающей силы. Для того чтобы плоды Искупления были нами усвоены, дело нашего Искупления, совершенное Господом Иисусом Христом, непосредственно должно перейти в дело нашего освящения.

Необходимо отметить, что сама земная жизнь Господа Иисуса Христа не только имела искупительное значение, но была также и освящением мира. Живя на земле среди людей, Господь освятил Своим присутствием человеческую природу в целом, восприняв человеческую душу и тело, общаясь с людьми, разделяя с ними их скорби и радости, исцеляя недуги. Но в совершенном виде освящение состоит в ниспослании Святого Духа с дарами спасающей благодати. Пребывая в Церкви, и через Церковь Господь усвояет нам все потребное для спасения. В прощальной беседе с учениками Он говорит: «*Я есть Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода, ибо без Меня не можете делать ничего*» (Ин 15, 5), т. е. ничего доброго. Ветвь, даже если она пространственно находится где-то рядом с лозой, сама по себе не может к этой лозе привиться, не может сама к ней прирасти, необходима внешняя сила, которая бы эту ветвь взяла, зачистила и определенным образом присоединила к лозе, сделав все необходимое, чтобы она вновь не отпала. Мы тоже не можем присоединиться ко Христу своими собственными силами, одного только нашего желания и наших усилий для этого недостаточно. Единственной силой, которая нас со Христом может соединить, — это Святой Дух, Которого Господь обещал послать от Отца: «*И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек*» (Ин 14, 16).

Святой Дух видимым образом сошел на апостолов в День Пятидесятницы. Священное Писание говорит, что именно Дух Святой является той силой, которая усвояет нам плоды искупительного подвига Христа Спасителя. Господь говорит: «*Дух истины... наставит вас на всякую истину; ...Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам*» (Ин 16, 13-14), По толкованию святых Отцов, «Мое», которое возьмет Святой Дух, есть учение Христа Спасителя. Иначе говоря, Господь открыл человечеству истину о Боге, о человеке, о спасении, но окончательное уразумение, наставление в истине осуществляется Святым Духом, Который усвояет нам учение Христово.

Христос во всей полноте являет нам любовь Божию к человеку. «*Любовь Божия открылась нам в том, что Бог послал в мир единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него*» (1 Ин 4, 9); «*Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою*» (1 Ин 3, 16). Аналогичная мысль встречается и у апостола Павла (Рим 5, 8). Из Священного Писания известно, что Бог нас любит, но о том, что есть эта любовь, опытное знание ее дается только Святым Духом, Который нам любовь Божию, любовь Христову усвоя-

ет. Апостол Павел говорит: «*Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым*» (Рим 5, 5).

Для людей Нового Завета Господь Иисус Христос является тем же, чем было древо жизни для прародителей. Для спасения необходимо теснейшее с Ним соединение, полнота которого осуществляется в таинстве Евхаристии, в причащении Тела и Крови Христовых. Но для того, чтобы мы могли усвоить Причастие, чтобы оно было в нас действенно, необходимо действие Святого Духа, мы не можем сделать это своими собственными силами.

Для того чтобы любая пища человеком усваивалась, претворялась в его жизнь, необходимо, чтобы человек имел некоторую силу, способность эту пищу усваивать. Так, человек может поглощать растительную пищу, белковую и т. д., а по отношению к другим веществам такой способности у него нет. Например, в случае сильного голода, человек может съесть кусок белой глины, но если она даже на некоторое время заглушит чувство голода, тем не менее не спасет человека от голодной смерти, поскольку это вещество человеческим организмом не усваивается. То же самое происходило бы и с Причастием, если бы Дух Святой не усваивал нам Тело и Кровь Христову, если бы Он не претворял То, Что мы получаем в Причастии, в нашу жизнь.

Но действие Святого Духа не исчерпывается этим. Святой Дух не только соединяет нас со Христом, Он еще освящает нашу личную волю, делает нас храмами Святого Духа, преображает образ существования нашей природы, освобождая нас от власти природной необходимости. Эти два момента являются взаимосвязанными. Чем более мы соединяемся со Христом, тем больше имеем возможности для освящения Святым Духом. И наоборот, для стяжания Святого Духа нам необходимо соединение с Господом. Об этом говорит апостол Павел: «*Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас*» (Рим 8, 9-11).

Глава 2. Содержание учения о Боге – Освятителе

За Искуплением человека Сыном Божиим следует привитие искупленного человечества к Искупителю силой Духа Святого или, иначе, усвоение плодов искупительного подвига Иисуса Христа человеку благодатию Святого Духа. Говоря более традиционным язы-

ком, благодатное оправдание и освящение человека, ибо, по слову апостола Павла, «*если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви*» (Рим 11, 16). Учение о Боге-Освятителе состоит из следующих частей:

— Учение о благодати как о силе, нас освящающей;

— Учение о богоучрежденном видимом устройстве способов воздействия спасающей благодати на человека, применительно к его духовно-чувственной природе;

— О Церкви и ее иерархии, через которую совершается освящение человека;

— О таинствах церковных как средствах освящения.

Глава 3. Учение о благодати как о силе, нас освящающей

§ 1. Понятие о благодати в свете Священного Писания

Слову «благодать» соответствует в греческом языке слово χάρις, в латинском — *gratia*. Древние греки и римляне этими словами выражали понятия о приятных свойствах лица или предмета (красота какой-то вещи или произведения искусства, красота физиономии, речи, движения, поведения и т. д.). Второе понятие, выражаемое этими словами, связано с чувствованиями, которые эти предметы или лица возбуждают в окружающих людях (такие душевные состояния, как сочувствие, благоволение, милость, милосердие, благодарность, благоугождение и т. п.). В древнееврейском языке, языке Ветхого Завета, слову благодать соответствует слово gen. В своем первоначальном значении оно указывает на свойства предметов, возбуждающие у людей чувства эстетического удовольствия и удовлетворения. Пример такого употребления слова gen мы видим в Еккл 10, 12: «*Слова из уст мудрого — благодать*», т. е. слова мудрого человека доставляют удовлетворение слушающему. Чаще в Ветхом Завете это слово используется для обозначения симпатических чувствований, возникающих между людьми, таких как благосклонность, благорасположение. Например, в Исх 8, 21 Бог говорит: «*И дам народу сему* (т. е. Израилю) *милость в глазах Египтян*».

Нередко это слово выражает отношение Бога к человеку, например в Быт 6, 8: «*Ной же обрел благодать пред очами Господа Бога*». Авраам, когда было ему видение Троицы (Быт 18, 3), воскликнул: «*Владыко, если я обрел благоволение пред очами Твоими*». Таким образом, этим словом выражается милость и благоволение Бога к человеку. В Новом Завете слово «χάρις» употребляется иногда при-

менительно к людям и отношениям, которые складываются между ними. Например, песнь ангелов при рождении Христа Спасителя: «*Слава в высших Богу, и на земле мир, в человеках благоволение*» (Лк 2, 14), т. е. благорасположенность людей друг к другу. Иногда этим словом в Новом Завете обозначаются некие блага, причем не только духовные, но и те материальные, которые имеют духовное значение. В частности, апостол Павел этим словом называл пожертвования, которые он собирал для Иерусалимской Церкви. В 1 Кор 16, 3 милостыня для бедствующих церквей названа словом «благодать» (в синодальном переводе — «подаяние»).

В 2 Кор 8, 7 апостол Павел, перечисляя добродетели, которыми обладают коринфские христиане, напоминает им о необходимости жертвовать бедствующим Церквам: «*Изобилуйте и этой добродетелью* (χάριτι)». Иногда это слово употребляется и по отношению к чисто духовным понятиям: «*Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим*» (Еф 4, 29).

Чаще всего в Новом Завете слово «благодать» используется для выражения отношения Бога к человеку, при этом оно может иметь два смысла.

Во-первых, это слово может употребляться в значении Божественного свойства. В этом случае благодать трудно отличить от таких свойств Божиих, как благость и любовь. Более всего благодать сближается с понятием милости (греч. χάρις), т. е. выражает любовь Божию к падшему человечеству, которое не заслуживает Божественного к себе благорасположения. Возможно, «благодать» имеет несколько больший динамический оттенок, характеризует не столько свойство Божие само по себе, сколько Его действие в отношении человека.

Примеры такого употребления слова «благодать» в Священном Писании. О Пресвятой Богородице сказано, что Она «*обрела благодать* (ἔλεος) *у Бога*» (Лк 1, 30). В том же смысле это слово употребляется в 1 Пет 4, 10, где о служителях Христовых сказано как о «*добрых домостроителях, многоразличной благодати Божией*», т. е. милости Божией, которую Бог изливает на людей многоразличными способами через Своих служителей. В 1 Пет 5, 10 Бог называется «*Богом всякой благодати*». У апостола Павла читаем: «*Бог же силен обогатить вас всякою благодатью*» (2 Кор 9, 8), т. е. этим словом названа вся полнота духовных даров, которую Бог сообщает человеку. У апостола Павла это же слово может означать милость Божию к падшему человечеству, явленную в деле Искупления, напри-

мер в Тит 2, 11: «*Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков*».

Во-вторых, слово «благодать» может означать полноту любви и милости Божией, явленной в Искуплении и изливающейся на людей в форме живой и деятельной силы, которая усвояет людям плоды Искупления, возрождает их и вспомоществует им соделывать свое спасение. Когда речь идет о благодати во втором смысле, т. е. как о Божественной силе, действующей на человека и в человеке, слово χάρις часто заменяется словом δύναμις, что буквально означает «сила». Незадолго до Вознесения Господь сказал ученикам: «*Но вы примете силу* (δύναμιν), *когда сойдет на вас Дух Святый*» (Деян 1, 8).

В учении апостола Павла благодать в узком смысле слова есть некоторая сила, которая живет и действует в человеке:

«*...Господь сказал мне: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи“. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова*» (2 Кор 12, 9);

«*...благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился* (имеются в виду другие апостолы. — *О. Д.*); *не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною*» (1 Кор 15, 10).

«*...тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно*» (Кол 1, 29).

§ 2. Участие Лиц Святой Троицы в раздаянии благодати

Благодать, вне зависимости от того, рассматривается ли она как свойство естества Божия, или как сила, энергия, направленная от Бога на тварный мир, есть атрибут Божественной природы, т. е. является общей для Трех Лиц Божества. Следовательно, все три Лица участвуют в раздаянии спасающей благодати. Для нас привычно выражение «благодать Святого Духа», в богослужебных текстах обычно так о благодати и говорится, хотя в Священном Писании это выражение не встречается. Почему это выражение стало таким устойчивым и распространенным, что нередко «Святой Дух» и «благодать Святого Духа» употребляются как взаимозаменяемые понятия? Это связано с тем, что благодать Святого Духа достигает нас, говоря словами святителя Василия Великого, в Ипостаси Духа Святого. Непосредственное усвоение нам благодати осуществляет именно Третье Лицо Пресвятой Троицы. Как и всякое действие Творца в отношении созданного Им мира, благодать движется по воле Отца через Сына в Духе Святом.

Бог Отец является источником нашего освящения благодатию, освящение осуществляется по Его благоволению, именно Он посылает Святого Духа, Который от Него предвечно исходит, именно к Отцу молился Господь в Первосвященнической молитве: «*Освяти их истиною Твоею*» (Ин 17, 17).

О том, что Святой Дух ниспосылается именно Отцом, говорят и другие места Священного Писания. Например: «*...Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“*» (Гал 4, 6). В 2 Кор 1, 22 о Боге Отце сказано, что Он «*запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши*». Сама благодать иногда называется благодатию Бога Отца. Первое послание к Коринфянам апостол Павел начинает словами: «*благодать вам и мир от Бога Отца*» (1 Кор 1, 3). О Боге Отце как Источнике нашего освящения говорится и в Еф 1, 6: «*Он* (Бог Отец) *облагодатствовал нас в Возлюбленном*». Апостол Павел говорит: «*Служителем сделался я по дару благодати Божией, данной мне действием силы Его*» (Еф 3, 7), из контекста видно, что речь здесь идет о первой Ипостаси — о Боге Отце.

Сын Божий «заслужил» для нас благодатные дары Святого Духа, благодаря Его подвигу стало возможно наше освящение благодатию. Поэтому, если Отца называют Источником, то Сына — Виновником нашего освящения. Именно по Его ходатайству послан Дух Святой, без Его подвига Святой Дух не мог бы быть послан. В Ин 7, 39 говорится о современных Христу иудеях, в том числе и о Его учениках и последователях: «*Еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен*». Поскольку Христос, Сын Божий, есть Виновник нашего освящения, в Священном Писании говорится о благодати как «*дарованной во Христе Иисусе*» (1 Кор 1, 4) или «*данной нам во Христе Иисусе*» (2 Тим 1, 9). Сам Святой Дух называется Духом Христовым (Рим 8, 9) или Духом Сына (Гал 4, 6). Священное Писание Нового Завета говорит о Сыне Божием как о раздаятеле Святого Духа и Его даров верующим, например: «*Кто верует в Меня, у того... из чрева потекут реки воды живой*» (Ин 7, 38), и далее говорится, что под живой водой Господь имел в виду Духа Святого.

Святой Дух, Третье Лицо Пресвятой Троицы, Который послан в мир от Отца Сыном, или по ходатайству Сына, собственно и является Совершителем нашего освящения. Отец — Источник, Сын — Виновник, Святой Дух — непосредственный Совершитель. Из Священного Писания известно, что именно Дух Святой приводит человека ко Христу, Он возрождает человека в Крещении (Ин 3, 5), изливается в самое существо человека (Тит 3, 6), так что, по словам

апостола Павла, начинает жить в человеках (Рим 9, 1; 1 Кор 3, 16), а тела христиан становятся храмами Святого Духа (1 Кор 6, 19). В Евр 10, 29 Святой Дух назван «Духом благодати».

Присутствие Святого Духа в людях составляет основание благодати. Сущность благодати — это причастие человека Духу Святому. В самом Священном Писании выражения «благодать», «Святой Дух», «дар благодати», «дар Святого Духа» являются взаимозаменяемыми (Рим 1, 5; 5, 5; 15, 15; Гал 3, 2).

Учение Откровения о Божественной благодати в узком смысле, т. е. как о силе, освящающей и спасающей человека, сводится к следующим основным положениям:

— благодать — особая нетварная Божественная сила;

— эта сила достигает нас в Ипостаси Святого Духа, поэтому в Предании часто называется силой Духа Святого, хотя принадлежит в равной степени всем Лицам Пресвятой Троицы;

— она даруется нам вследствие искупительного подвига Иисуса Христа;

— благодать усвояет нам плоды искупительного подвига внутренним таинственным действием на природу человека;

— благодать действует совместно с естественными силами и способностями человеческой природы;

— благодать не есть магическое дополнение к способностям и дарованиям человека, она не изменяет самой природы человека с точки зрения ее сущности, но преображает способ ее существования.

§ 3. Виды благодати

Стремление классифицировать виды благодати не свойственно богословию Восточной Церкви. У святых Отцов мы не находим попыток такой классификации. Подобного рода классификации появляются на Западе в эпоху Реформации в контексте споров между католиками и протестантами. Хотя эта классификация не имеет основания в Предании Церкви Восточной, тем не менее в настоящее время она может быть весьма полезна, так как позволяет нам понимать смысл имевших место на Западе споров. В полемике с католицизмом, протестантизмом и светским гуманизмом, проникающим в богословие, такая схематизация также весьма полезна.

В общем, можно выделить два основных вида благодати: благодать всеобщую и благодать чисто церковную.

1. Всеобщая благодать

Всеобщую благодать в богословской литературе часто называют «благодатью предваряющей» или «благодатью просвещающей». В

Послании Восточных Патриархов о Православной вере (3 чл.) об этой благодати сказано, что она подобна свету, просвещающему ходящих во тьме, она путеводит, споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей, доставляет им познание Божественной истины, учит делать добро, угодное Богу. Предваряющая или всеобщая благодать действует через общий Промысл Божий, поэтому иногда ее еще называют промыслительной благодатью.

Сами понятия Промысла Божия и предваряющей благодати достаточно трудно разделить. Предваряющая благодать есть частный аспект Промысла Божия вообще. Различие между этими двумя понятиями можно выразить следующим образом. В собственном смысле, под предваряющей благодатью мы понимаем благодать Бога не как Творца и Промыслителя, а как Искупителя и Освятителя, которая через различные орудия (чтение слова Божия, христианская проповедь, христианская среда, определенные обстоятельства жизни, чудеса и т. п.) совместно с действием естественных сил человека (разум, совесть, свободная воля) призывает и влечет ко спасению во Христе и действие которой предшествует человеческой свободе. Отсюда название «предваряющая благодать».

Каковы действия предваряющей благодати на человека? Первое действие — это призывание человека ко спасению. Призывание ко спасению имеет две стороны. Во-первых, призыв к покаянию через осознание своей греховности, желание освободиться от живущего в человеке зла. Во-вторых, призыв к вере во Христа как Искупителя, взявшего на Себя грехи мира и потому способного всех избавить от грехов и спасти, как в Лицо, воплощающее в Себе полноту добра, которое должно быть осуществлено и в жизни каждого человека.

И проповедь Иоанна Предтечи, и евангельская проповедь Самого Господа Иисуса Христа начинается с призыва к покаянию: «*Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» (Мф 3, 2; 4, 17; Мк 1, 15). Но только через покаяние, желание освободиться от зла человек не может обратиться к Богу, необходима еще и вера. Апостол Павел говорит: «*Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает*» (Евр 2, 6). Недостаточно веры лишь в бытие Бога как Творца мира, необходима еще вера в воздаяние, в то, что Бог строит Свои отношения с людьми по принципу нравственного взаимодействия.

Проповедь первых христиан после сошествия Святого Духа строится именно таким образом. Например, проповедь апостола Петра (Деян 2, 38) содержит сначала призыв к покаянию, а затем краткое изложение содержания веры. Слово Божие учит, что это-

му содействует Божественная сила, Божественная благодать. Апостол Павел говорит: «*Благовествование* (христианская проповедь. — *О. Д.*) *есть сила Божия ко спасению всякому верующему*» (Рим 1, 16). Эта схема древней христианской проповеди сохраняется до сих пор в чинопоследовании оглашения: сначала призыв к покаянию, который запечатлевается отречением от сатаны, т. е. решимостью порвать всякие отношения с царством тьмы; и затем исповедание веры, которое находит свое выражение в сочетании со Христом и в чтении Символа веры. Однако призыв к покаянию и научение, согласно Священному Писанию, это не просто сообщение человеку некоторой суммы знаний о Боге и о духовной жизни: «*Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец*» (Ин 6, 44); «*Никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего*» (Ин 6, 65). В Деян 16, 14 говорится об обращении Лидии из Фиатир, торговавшей багряницей: «*Лидия... слушала; и Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел*». «*Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*» (1 Кор 12, 3).

Таким образом, Священное Писание убеждает в том, что все, что влечет человека к соединению со Христом, ведет его к покаянию и вере, не есть действие только естественных сил и способностей человека, но предполагает также и действие предваряющей Божественной благодати. Через эти начатки покаяния и веры (для начала эта вера может быть всего лишь теоретическим признанием христианства) благодать постепенно пробуждает в человеке хотение спасения. Возникновение в душе покаяния и веры составляет начало спасения во Христе или обращение.

Второе действие предваряющей благодати — обращение. Обращение есть прежде всего осознание человеком своей вины перед Богом за свою греховность и невозможность выйти из греховного состояния, отвращение от зла и желание исправиться. Все это можно назвать одним словом — покаяние. Покаяние, с одной стороны, а с другой — живая и деятельная вера в Евангелие, выражающаяся в преданности Христу и желании последовать за Ним, называется «внутренним субъективным обращением» (conversio subjectiva). Вслед за этим внутренним обращением благодать Божия совершает и «внешнее обращение» (conversio objectiva) в таинстве Крещения.

Соединение человека с Богом в таинстве Крещения также совершается предваряющей благодатью. Через Крещение предваряющая благодать вводит человека в Церковь, и на этом ее действие заканчивается. Предваряющая благодать носит всеобщий характер, ей

преемствует особая благодать, которая действует только в Церкви, и доступ к которой человек получает в таинстве Крещения.

2. Собственно церковная благодать

Различают два вида собственно церковной благодати.

Оправдывающая благодать

В Послании Восточных патриархов (чл. 3) о ней сказано, что, содействуя, укрепляя и постепенно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает предрасположенными ко спасению. Различают два действия оправдывающей благодати: оправдание и освящение. Различение этих двух действий достаточно условно, ибо можно сказать, что Бог оправдывает, освящая, и освящает, оправдывая. Поэтому в православном богословии часто говорится о возрождении, как едином действии оправдывающей благодати. Впрочем, это различие между оправданием и освящением имеет основание в Священном Писании. Так, в 1 Кор 6, 11 сказано, что уверовавшие во Христа и крестившиеся, «*освятились*» и «*оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего*». Таким образом, апостол Павел различает эти два действия: освящение и оправдание.

Термин «оправдание» часто понимается в латинском, юридическом духе, что не соответствует его значению в святоотеческом Предании. Восточное богословие понимает оправдание как сообщение человеку праведности Христовой. Это не амнистия, не объявление грешника праведником, а реальное освобождение человека от греха. Этим действием благодать Божия снимает осуждение за грехи, первородный и произвольные. Человек очищается от грехов, и природа его восстанавливается в ее цельности. Иными словами, оправдание — это уничтожение всего злого в человеке. Тем не менее, уничтожение зла в человеке не есть конечная цель христианского совершенствования, потому что цель христианской жизни имеет не только отрицательное измерение — освобождение от зла, но предполагает также и положительное наполнение, которому соответствует другое действие оправдывающей благодати — освящение. Оправдание сопровождается освящением, т. е. сообщением человеку реальной святости, приобщением его ко всей полноте жизни во Христе. Обращение ко Христу, вступление в Церковь предполагает, с одной стороны, освобождение от грехов, а с другой приобщение ко всей полноте святости. Апостол Петр в первой проповеди в день Пятидесятницы говорит: «*Да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа*» (Деян 2, 38).

Собственно церковная благодать не исчерпывается только благодатью оправдывающей. Мы веруем, что Крещение есть рождение в новую жизнь, но, тем не менее, мы не видим, чтобы люди, принимающие Крещение, становились святыми. В Крещении человек получает освобождение от грехов, но остаются последствия греха (так называемое *«жало греха»*), как первородного, выражающиеся в общей удобопреклонности человека ко злу, так и личных грехов, связанные с сохранением греховных навыков, привычек и т. п. Поэтому после Крещения перед человеком стоит задача победить и уничтожить в себе эти остатки греха и претворить праведность и святость, дарованные в Крещении объективно, в субъективные, чтобы, как говорит апостол Павел, *«исполниться всею полнотою Божиею»* (Еф 3, 19). Различие между крещеным человеком и некрещеным можно представить следующим образом. Некрещеный подобен человеку, которого завалило в шахте или туннеле, и который, не имея под рукой никакого орудия, выбраться из этого завала не может. А крещеный подобен человеку, который в аналогичной ситуации получает средство к освобождению, например лопату или отбойный молоток. Приложив усилия, он способен преодолеть завал и выбраться на свободу.

В том, чтобы *«исполниться всею полнотою Божиею»,* состоит цель христианской жизни, но очевидно, что сил собственно человеческих для этого недостаточно. Представим себе человека, который вел греховную жизнь, наделал долгов, так что и все имущество его уже описано, приобрел множество болезней. И вот у себя в каморке лежит, и ждет смерти. И вдруг появляется богатый благодетель — родственник или друг детства — находит его, оплачивает все его векселя, возвращает долги, везет его в лучшую клинику, где ему за месяц проводят интенсивную терапию и вылечивают от всех болезней. Через месяц этот человек совершенно здоровый выходит из больницы, а благодетель ему говорит: «Вот ключ от комнаты, где деньги лежат, и все, что там, будет твое». Он открывает дверь, а там слитки драгоценных металлов. Человек вне себя от радости: был бедный и больной, стал здоровый и богатый! Но, немного подумав, он понимает, что радоваться особо нечему, поскольку, хотя здоровье и возвращено, но стоит вернуться к своей прежней жизни, как все болезни немедленно проявятся вновь, сохранить здоровье своими силами будет невозможно. Полученное богатство, конечно, огромно, но все ценности находятся в слитках, самый маленький из которых весит 200 кг, и своими силами их даже с места не сдвинуть. Таким образом, человек убеждается, что без посторонней по-

мощи невозможно ни сохранить полученные дары, ни воспользоваться ими. Нечто подобное происходит и в Крещении. Человек получил освобождение от грехов, но удержаться в этом состоянии свободы от греха и зла он не может, поскольку греховные навыки влекут его ко греху.

В Крещении изменяется состояние природы человека, она восстанавливается в первоначальной цельности, но образ существования природы при этом не меняется. Поэтому греховные навыки и привычки продолжают действовать и после Крещения. В Крещении человек приобщается святости Божией, объективно ему даруется святость, но сам он не может этой святостью воспользоваться, для этого ему нужна помощь извне. Такая помощь сообщается человеку действием другого вида благодати, которая называется благодатью сохраняющей и возрождающей духовную жизнь.

Благодать, сохраняющая и возрождающая духовную жизнь

Каковы действия этой благодати?

а) Споспешествование в борьбе с грехом, укрепление нашей личной воли в ее направленности к добру.

б) Усвоение нами праведности и святости Христовых, полученных в Крещении.

Действие этой благодати необходимо, так как мы не знаем, каким образом праведность Христова нам усвояется и делается нашей. Это происходит вне зависимости от нашего знания механизма этих процессов. Мы знаем, что человек может освящаться, может становиться святым, но сам механизм действия благодати в нас нам неведом. Священное Писание говорит, что желание спасения и исполнение этого желания зависят от помощи укрепляющей и одушевляющей нас благодати: «*Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению*» (Флп 2, 13). В Рим 8, 26 говорится, что Бог помогает нам в борьбе с греховной расслабленностью, поскольку «*мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными*». О том, что именно Бог возращает в нас духовную жизнь, говорится в 1 Кор 3, 6-7: «*Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий*». Труды человека в лучшем случае лишь задают некоторые условия, необходимые для возрождения духовной жизни, а само возрождение производится Богом. Таким образом, причина зарождения и развития в человеке жизни духовной находится не в самом человеке, а в Боге.

Особые дарования благодати (χαρίσματα)

От оправдывающей благодати и благодати сохраняющей и возрождающей следует отличать особенные дарования благодати. Виды благодати, о которых говорилось выше, относятся к конкретному человеку. Благодать является его личным даром, который он лично стяжает. А особенные дарования благодати — это те дары, которые даются человеку для того, чтобы он употребил их на общую пользу, т. е. на служение Церкви. Об этих особенных дарованиях благодати наиболее подробно и полно говорится в 1 Кор 12, 4-11: «*Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос*».

Итак, дары даются для служения, нет дара без соответствующего служения, и нет служения, которому не соответствовал бы определенный дар. Различают дары постоянные, которые всегда существуют в Церкви, и временные, которые отвечают временным потребностям церковной жизни. К первым относятся дары пастырства и учительства, которые связаны со священническим служением. В Еф 4, 11-12 говорится: «*Он* (т. е. Христос. — *О. Д.*) *поставил... иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем... в меру полного возраста Христова*». В то же время Священное Писание говорит о чрезвычайных дарах первенствующей Церкви. Служение апостольское, дар языков, дары истолкования, исцеления, чудотворения, пророческое служение и прочие дарования могут быть в Церкви, а могут и отсутствовать, однако Церковь от этого не перестает быть тем, чем она является.

Особые дарования благодати суть силы и способности, которые представляют собой либо усиленные и возведенные на особенную высоту естественные способности человека, либо совершенно новые, не имеющие оснований в природе и сообщаемые непосредственно Святым Духом не на личную пользу, а на общую, для служения всей Церкви.

§ 4. Отношение благодати к свободе

1. Ложные учения об отношении благодати к свободе

Пелагианство

Споры об отношении благодати к свободе впервые возникают в первой трети V века в связи с учением Пелагия. Пелагий — британский монах, по другим сведениям мирянин-аскет, в начале V века прибыл в Рим. После того благочестия, которое он наблюдал у себя дома, в захолустной в то время Британии, его поразило падение нравов в древней столице Империи. При этом христиане, предававшиеся всевозможным порокам, обычно оправдывали себя расслабленностью и немощью человеческого естества, его удобопреклонностью ко злу вследствие первородного греха.

Основываясь на своем личном опыте, Пелагий сделал вывод, что учение о первородном грехе является нравственно порочным, поскольку фактически оправдывает безнравственность и личную безответственность человека в духовной жизни. В Риме Пелагий выступает со своим учением, суть которого сводится к следующему:

1. Пелагий отрицал реальность первородного греха и повреждение человеческой природы, считал это учение вредным в нравственном отношении, так как оно, по его мнению, убивает в людях стремление к борьбе с грехом.

2. Опорой нравственной энергии христианина, по Пелагию, должно быть учение о свободной воле. Это учение Пелагий излагал таким образом:

а) все люди рождаются невинными, непорочными, как и прародители до грехопадения;

б) воля есть бескачественная способность, по природе она не имеет предрасположенности ни к добру, ни ко злу, в любой момент может с одинаковой легкостью обратиться в ту и другую сторону;

в) смерть для человека вполне естественное явление, все люди смертны не вследствие первородного греха, а по закону естества.

Частным моментом учения Пелагия было его весьма одностороннее учение о благодати, суть которого можно свести к трем тезисам. Под благодатью Пелагий понимает:

— естественные дары, данные человеку Богом при творении, среди которых выделяются разум и свободная воля, могут при должном их использовании сообщить человеку возможность не грешить (liberum arbitrum). Всю совокупность даров, сообщаемую человеку при творении, Пелагий называл естественной благодатью (gratia naturalis) или законом природы (lex naturae);

– ветхозаветный закон, научающий и побуждающий человека к добру посредством увещаний и обещаний будущих наград, так называемая благодать закона (gratia legis);

– учение Иисуса Христа и пример Его высоконравственной жизни, которые внешним образом влияют на человека, просвещая разум и волю.

По мнению Пелагия этих трех видов благодати вполне достаточно для спасения.

Очевидно, что в учении Пелагия благодать смешивается с общими и внешними дарами Божиими и действием Его Промысла. Фактически здесь отрицается необходимость для спасения благодати в смысле особой силы Божией, действующей в человеке. Саму по себе эту силу, ее действительность, Пелагий не отрицал, но он отрицал ее для спасения. По его учению, эта благодать лишь помогает сделать то, что при соответствующих усилиях можно осуществить и без нее. Это учение было осуждено в V веке на Карфагенском соборе (127-е правило): «*Кто речет яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное ко исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы через благодать, так как бы и не прияв благодати Божией мы, хотя и с неудобством, однако и без нея могли исполнити Божественныя заповеди: таковый да будет анафема, ибо о плодах заповедей не рек Господь: без Мене неудобно можете творити, но рек: без Мене не можете творити ничесоже* (Ин 15, 5)».

У Пелагия были последователи, которые стремились смягчить его позицию, их называют полупелагианами. В отличие от Пелагия, полупелагиане считали, что благодать Святого Духа, как особая сила, необходима, но необходима только для утверждения человека, обратившегося ко Христу, в вере и добродетели, но, по их мнению, она не является необходимой для пребывания в вере до конца жизни, для сохранения и возвращения духовной жизни, полученной в Крещении. Некоторые из полупелагиан считали, что и для обращения ко Христу эта благодать не нужна. Осуждено полупелагианство 125-м и 126-м правилами Карфагенского Собора.

Правило 125: «*Аще кто речет, яко благодать Божия... действительна к единому только отпущению грехов уже содеянных, а не подает сверх того помощи да не содеваются иные грехи, таковый да будет анафема*».

Правило 126: «*Аще кто речет, яко благодать Божия вспомоществует нам к тому токмо, чтобы не согрешали, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати*

и от чего уклонятися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити, таковый да будет анафема».

Учение блаженного Августина

К числу односторонних учений о благодати относятся и такие учения, в которых благодать рассматривается как сила, внешняя по отношению к человеку и устраняющая его свободу. Впервые эти тенденции обнаружились у главного противника и критика Пелагия — блаженного Августина. Так же как и у Пелагия, крайности учения блаженного Августина были обусловлены особенностью его духовного пути. Блаженный Августин проводил в молодости жизнь достаточно греховную, и даже уверовав во Христа, долгое время не мог оставить путь греха. Обращение от греха к праведной жизни произошло для самого Августина совершенно неожиданно, и было воспринято им как действие Божественной благодати, совершившееся помимо его собственной воли. Исходя из своего субъективного опыта, блаженный Августин сделал вывод, что свободная воля в деле спасения не играет вообще никакой роли, так как после грехопадения свободной воли у человека в строгом смысле нет. Спасение совершается исключительно всемогущим действием Божественной благодати. В одном из своих писем блаженный Августин писал, что через тяжесть первого греха мы потеряли свободную волю. После падения грех стал в человеке господствующим началом, свобода к добру полностью утрачена, на ее место явилась необходимость греха.

Благодать, по учению блаженного Августина, есть внутренняя сила, которая заступает место человеческой свободы и производит в душе грешника желание добра и спасения, спасающую веру и, вообще, соделывает его спасение. Блаженный Августин первым высказал мысль о непреодолимом действии Божественной благодати, которая подчиняет себе даже противоборствующую волю. Более чем через 1000 лет после Августина, в период Реформации, Лютер, а затем Кальвин довели учение Августина до логического конца, создав учение об изначальном всеобщем предопределении людей, одних — к вечному спасению, других — к вечной погибели. Блаженный Августин писал в одном из своих писем, что и те, кто спасаются, спасаются единственно потому, что Бог хочет их спасения. Мысль о предопределении здесь уже присутствует, но четко еще не формулируется. Такой образ мыслей был совершенно чужд Восточным отцам. Согласно восточной святоотеческой традиции, образ Божий в человеке после грехопадения поврежден, он требует очищения, но

не уничтожается. Преподобный Макарий Египетский говорит, что неверно мнение, утверждающее, будто человек совершенно умер и не может делать ничего доброго. Душа может противиться греху, но победить или искоренить зло без Бога не может.

О крайностях учения как Пелагия, так и Августина, В. Н. Лосский пишет: «Основное заблуждение Пелагия заключалось в том, что он перенес тайну благодати в область рассудка, где сущности духовного порядка — благодать и свобода — превратились в два смежных понятия, которые нужно было согласовать, как два чуждых друг другу предмета. Блаженный Августин в своей полемике против пелагианства последовал примеру своего противника»[151].

2. Православное учение об отношении благодати к свободе

Каков православный взгляд на соотношение благодати и свободы? Преданием Восточной Церкви всегда утверждалась синэргия Божественной благодати и свободы человека: *«Мы соработники* (συνεργοὶ) *у Бога»* (1 Кор 3, 9). Святитель Феофан Затворник Вышенский говорит, что человек совершает дело своего спасения с помощью благодати Божией.

Учение о спасении как о соработничестве связано с антропологией восточных Отцов. Для них благодать не есть нечто внешнее, извне приданное человеческому естеству, она укоренена в самом акте сотворения человеческой природы. Поэтому в образе мыслей восточных авторов благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой. Благодать Божия проявляется в немощи нашего естества как всесильная, но не уничтожающее нашу свободу, не подавляющее или устраняющее наши естественные силы, но, напротив, предоставляя свойственное им поприще деятельности. Конечно, благодати принадлежит преобладание в совершении спасения, но это никак не умаляет и значения человеческой свободы.

Ключ к правильному пониманию соотношения благодати и свободы — орос IV Вселенского Собора. Во Христе Божественная природа преобладала над человеческой, однако при существовании и проявлении воли человеческой, которая свободно подчинялась Божественной. Так и в нас, созданных по образу Его, могущественное действие Божественной благодати не сопровождается насилием и подавлением человеческих сил, а ведет к свободному подчинению их высшей силе. Таким образом, благодати принадлежит первенство в деле спасения, собственно благодать наше спасение и совершает. Можно сказать, что благодать есть причина нашего спасения,

ибо ею совершается обожение человеческого естества. А человек своей свободной деятельностью обеспечивает необходимые, но отнюдь не достаточные для спасения условия.

Для лучшего понимания проблемы соотношения благодати и свободы необходимо определить более точно само понятие «свобода». В каком смысле мы говорим о свободе? Во-первых, под свободой понимается свобода формальная, т. е. возможность выбора из нескольких альтернатив, в том числе и выбора между добром и злом. Формальная свобода неистребима в человеке и сохраняется даже в аду. Во-вторых, это свобода нравственная, которая понимается как возможность следовать своему выбору и реализовать то, что выбрал. Такая возможность у человека всегда ограничена, греховный мир и наше падшее естество многоразличными способами ограничивают нашу свободу. Об этой несвободе человека говорит апостол Павел: «*Желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное, того не нахожу, доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*» (Рим 7, 18-19). Именно эту свободу имел в виду Господь Иисус Христос, когда говорил: «*...познаете истину, и истина сделает вас свободными*» (Ин 8, 32). Когда мы говорим, что благодать не упраздняет человеческой свободы, то имеем в виду формальную свободу. Благодать формальной свободы не упраздняет, она лишь споспешествует в реализации нашего выбора, укрепляет человека, помогая ему двигаться в выбранном направлении, или, наоборот, тормозит его деятельность, если выбор оказывается неправильным, не соответствующим воле Божией.

В чем состоят субъективные условия спасения, и какова роль человеческой свободы в устроении спасения? Направленность человеческой воли к Богу и открытие сердца к принятию благодати. Господь говорит: «*Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною*» (Апок 3, 20).

Об этом говорит преподобный Макарий Египетский в своих «Духовных беседах», что воля человеческая есть как бы существенное условие, и если нет воли, то Сам Бог ничего не сделает, хотя и может по свободе Своей.

Так же учит и святитель Иоанн Златоуст. По его словам, благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвращаются от нее, постоянно против нее воюют и противятся ей. Бог не принуждает никого. Если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно не потому, что хотение Его бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет.

Таким образом, благодать не является силой, действующей в человеке непреодолимо.

Восточные отцы утверждают, что человек может свободно направлять свою волю вопреки благодати. Эта мысль находит подтверждение в Священном Писании. Так, первомученик архидиакон Стефан обвиняет иудеев: «*Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы*» (Деян 7, 51). Апостол Павел предупреждает: «*когда услышите глас Его* (Святого Духа. — *О. Д.*), *не ожесточите сердец ваших*» (Евр 3, 7-8), т. е. человек может в ответ на обращенный к нему призыв Божий ожесточить свое сердце. Примером того, что благодать не устраняет человеческой свободы, является проповедь Христа Спасителя, которую принимали далеко не все. Например, галилейские города, которые, несмотря на все усилия Спасителя, не покаялись.

Благодать — это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий. По мере нашего подвига благодать все более и более в нас раскрывается, оказывается присвоенной, говоря словами преподобного Серафима Саровского, стяженной человеческой личностью. У апостола Петра читаем: «*Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия... то вы, прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель*» (2 Пет 1, 3-5), т. е., несмотря на то, что вся полнота даров в Церкви нам сообщена, мы должны прилагать все старание для того, чтобы иметь возможность ими воспользоваться.

О необходимости подвига, усилия со стороны человека для спасения, многократно говорится в Священном Писании. Сам Господь говорит: «*Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его*» (Мф 11, 12). О синэргии Божественной благодати и человеческих усилий говорит апостол Павел: «*Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению*» (Флп 2, 12-13). Если таких усилий со стороны человека нет, то благодать не принесет плода и может оказаться «тщетной». Апостол Павел увещевает коринфян: «*Умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами*» (2 Кор 6, 1). Об этом же говорит апостол и в 1 Кор 15, 10: «*Благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною*».

Если человек ведет недолжный образ жизни, благодать Божия отходит от него, человек своей греховностью как бы вытесняет из себя Бога: «*Наблюдайте, чтобы кто не лишился благодати Божией*»

(Евр 12, 15). Таким образом, благодать дается человеку не безусловно, а в зависимости от образа его жизни.

3. Значение веры и добрых дел в устроении спасения

Вопрос о соотношении добрых дел и веры в устроении спасения есть частный момент учения о соотношении благодати и свободы. На нем не стоило бы заострять внимание, если бы вопрос этот не был предметом спекуляций протестантских проповедников, утверждающих, что человек оправдывается только верой, вне зависимости от дел. Протестанты при изложении своего учения пытаются опереться на авторитет апостола Павла. Отметим цитаты, на которые они обычно ссылаются: «*Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься; потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению*» (Рим 10, 9-10). «*Благодатью вы спасены чрез веру*» *(Еф 2, 8)*. «*Без веры угодить Богу невозможно*» (Евр 11, 6). Слова пророка Аввакума: «*Праведный верою жив будет*», которые дважды приводит апостол Павел (Рим 1, 17; Гал 3, 11).

Обычно ошибки еретиков состоят в том, что одна из сторон Откровения вырывается из контекста и абсолютизируется. Это и происходит в протестантском учении об оправдании и спасении только верой. Апостол Павел ничуть не меньше, чем об оправдании верой, говорит о добрых делах и об их необходимости для спасения.

В Рим 2, 6-8 сказано, что Господь «*воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине... ярость и гнев*».

«*Всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое*» (2 Кор 5, 10).

О служителях сатаны, которые принимают вид служителей правды, апостол Павел говорит: «*Конец их будет по делам их*» (2 Кор 11, 15).

«*Каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал*» (Еф 6, 8).

«*А кто неправо поступит, тот получит по своей неправде*» (Кол 3, 25).

Эти два ряда высказываний, на первый взгляд, представляются взаимно исключающими: одни говорят о достаточности для спасения одной только веры, в то время как другие указывают на необ-

ходимость для спасения также и добрых дел. Очевидно, дело здесь в том, что апостол Павел говорит о делах в том специфическом смысле, в каком добрые дела понимались в современном ему иудействе. Для иудеев было характерно наемническое отношение к Богу. В основе этого отношения лежали понятия договора и заслуги, сам закон рассматривался иудеями как величайшее благодеяние Бога по отношению к богоизбранному народу, потому что благодаря закону иудеи имели возможность добиваться перед Богом заслуг через исполнение заповедей. А через приобретение заслуг чувствовали себя имеющими право на вознаграждение. Иначе говоря, праведность в иудаизме понималась как соотношение между богоугодными и греховными деяниями. Тот, у кого этот баланс оказывался положительным, считался пред Богом праведным. Очевидно, что при таких установках не остается места для личного отношения к Богу, и спасение мыслится в таком случае как нечто внешнее по отношению к человеку. Жизнь по закону самого человека внутренне не изменяет. У протестантов, которые любят ссылаться на апостола Павла в подтверждение своего учения об оправдании одной только верой, отношение к Богу также законническое. Добрые дела ими рассматриваются как заслуги и отрицаются как необходимые для спасения потому, что, с точки зрения протестантов, если признать за нашими добрыми делами значение заслуг, то тем самым умаляются заслуги Христовы, которых вполне достаточно для спасения всего человечества. Впрочем, добрые дела, как таковые, протестантами не отрицаются, но рассматриваются лишь как иллюстрация и свидетельство того, что человек обладает истинной верой.

Как же мыслят соотношение между верой и добрыми делами апостол Павел и другие апостолы, которые оставили свои книги в корпусе Нового Завета? Прежде всего, по апостолу Павлу, спасает не вера сама по себе и не дела сами по себе. Спасение совершает Бог Своею благодатию. Вот как мыслит апостол Павел соотношение между верой и благодатию: «*Верою получили мы доступ к той благодати*» (Рим 5, 2), т. е. вера — это условие получения благодати.

Для того, чтобы быть понятным своим современникам, апостол Павел обращается к Священному Писанию, к примеру праотца Авраама, который иудеями рассматривается как отец всех верующих, как величайший образец для подражания в религиозной жизни. Апостол цитирует Быт 15, 6: «*Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность*» (Рим 4, 3). Иудеи рассматривали веру как одно из добрых дел, как одну из заслуг наряду с другими заслугами, и апостол Павел показывает, что мнение современных ему раввинов

не согласно со Священным Писанием. Авраам стал праведником после того, как он уверовал в Бога, еще до того, как совершил какие-либо дела. И именно вера явилась основанием его праведного поведения.

Вселение Христа в наши сердца также осуществляется по вере (Еф 3, 17). Но благодать — это не безличная сила, которая может быть отчуждена от Бога подобно тому, как свет может быть отделен от своего источника. Благодать в своем исхождении от Бога никогда от Него не отделяется, т. е. присутствие благодати есть всегда личное присутствие Самого Бога. «*Благодать — это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий*»[152].

Поэтому недостаточно только получить по вере благодатный дар, необходимо этот дар принять и усвоить, иначе сообщение благодати может оказаться тщетным. О том, что сообщение благодати может оказаться таковым, апостол Павел говорит в 2 Кор 6, 1. Вспомним, как учил о цели христианской жизни преподобный Серафим Саровский. В беседе с Мотовиловым он говорил, что истинная цель жизни христианской есть стяжание Духа Святого Божия, пост же, бдение, молитвы, милостыня, и всякое ради Христа совершаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божия.

Доброделанием, подвигом благодать усваивается. О необходимости подвига со стороны человека апостол Павел говорит неоднократно. Так, он говорит о необходимости сораспяться Христу (Гал 2, 19), «*распять свою плоть со страстями и похотями*» (Гал 5, 24), «*сражаться до крови, подвизаясь против греха*» (Евр 12, 4).

Как же в таком случае понимать слова апостола о том, что «*человек оправдывается верою, независимо от дел закона*» (Рим 3, 28)?

Несомненно, эти слова апостола Павла относятся к таинству вступления человека в христианскую жизнь, т. е. ко Крещению. Действительно, в Крещении мы получаем оправдание исключительно по нашей вере, вне зависимости от того, кто какую жизнь из нас вел до Крещения. Спасение во Христе не зависит от дел закона, поскольку человек обращается ко Христу и получает в Крещении оправдание вне зависимости от того, в какой степени он до Крещения соблюдал закон. Не исполнение закона приводит ко Христу, а вера во Христа, которая от дел закона никак не зависит. Эти слова апостола можно понимать и шире. Дела не нужны в качестве внешнего по отношению к вере придатка, того, что лежит вне области веры, что ею не вдохновлено, ибо доброе дело не есть заслуга, которая дает человеку право на получение благодатных даров.

Кроме того, по учению апостола, вера не является постоянной величиной. Известно, что всякий орган без упражнения неизбежно атрофируется, отмирает. И вера не есть исключение. Мы знаем, что она может возрастать (2 Фес 1, 3), она может ослабевать и даже полностью исчезать. В 1 Тим 1, 18 апостол Павел говорит о людях, которые потерпели «кораблекрушение в вере», т. е. полностью утратили веру. Чем возможно укреплять, упражнять веру? Естественно, не чем иным, как делами в соответствии с верой. Об этом говорит апостол Иаков: «*Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе*» (Иак 2, 17). Иными словами, добрые дела и вера связаны между собой по принципу обратной связи, вера вдохновляет человека на добрые дела, а дела укрепляют и углубляют веру.

О праотце Аврааме апостол Иаков говорит: «*Вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства, поэтому, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва*» (Иак 2, 26).

Если обратиться к Евангелию, то станет очевидно, что учение апостола Павла находится в полном соответствии с учением Самого Господа Иисуса Христа. Господь также говорит о необходимости веры для спасения. Например:

«*Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет*» (Мк 16, 16).

«*Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал*» (Ин 6, 29).

Но Господь говорит и о недостаточности только веры, о необходимости для спасения также и добрых дел:

«*Не всякий, говорящий Мне: Господи! Господи! Войдет в Царствие Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного*» (Мф 7, 21).

«*Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам*» (Ин 8, 15).

О необходимости подвига в христианской жизни Христос говорит совершенно определенно: «*Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой, и следуй за Мною*» (Мф 16, 24).

По учению Священного Писания, вера сама по себе, не подтверждаемая добрыми делами, не ведет к совершенству. Но в то же время и дела без веры не являются, в строгом смысле, спасительными. Преподобный Серафим Саровский об этом говорит, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святого. Все же не ради Христа совершаемое благодати Божией не дает.

В. Н. Лосский комментирует это следующим образом: «Для христианина не существует автономного добра, доброе дело хорошо

лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати, добродетели — не цель, а средство»[153].

Конечно, доброе дело, кем бы оно ни совершалось, заслуживает нашего уважения. Апостол Павел говорит, что во всяком народе человек, поступающий на правде, приятен Господу (Деян 10, 34-35), и мы можем молиться и надеяться, что добрые дела, совершаемые нехристианами, не пропадут даром, и не будут «забыты» у Бога. Но в тоже время дела, которые совершаются не по вере, вне сознания искупительного подвига Христа Спасителя, не сообщают человеку освящающей благодати, т. е. не приближают его к Богу, не соединяют с Богом внутренней связью и не ведут человека путем святости.

Глава 4. О Церкви как орудии, через которое Господь совершает наше спасение

§ 1. О Церкви как посреднице в деле освящения

Нуждается ли человек для спасения в каком-то внешнем посредстве, или его спасение может быть совершено непосредственно, основываясь исключительно на его личных отношениях с Богом? Для разрешения этой проблемы необходимо ответить на следующие вопросы.

1. Каким образом благодать сообщается человеку: чисто внутренне, независимо от внешних видимых посредств, или в зависимости от них?

2. Может ли в душе человека вера возникнуть, созреть и принести плод вследствие только собственной внутренней его работы, или для этого необходимы внешние пособия и руководство?

Для того чтобы приобщиться искупительным плодам Жертвы Господней, человеку необходимо присоединиться к Господу Иисусу Христу, стать причастником Божественной благодати. Конечно, Бог может действовать на каждого человека непосредственным образом, ибо «*Дух дышит, где хочет*» (Ин 3, 8). Но это действие Духа Божия далеко не всегда является для человека ощутимым, оно не всегда различимо. Если бы духовная жизнь сводилась только к такому непосредственному действию Духа Божия на человека, жизнь духовная не имела бы никакого объективного основания. Святые Отцы указывают, что необходимость видимых посредств в деле освящения обусловлена самим устроением человеческой природы, которая является двусоставной. Святитель Иоанн Златоуст гово-

рит, что поскольку душа наша соединена с телом, то и дары подаются человеку в чувственных видах.

Для апостола Павла вопрос о необходимости видимого посредства — риторический: «*Как призывать Того, в Кого не уверовали, как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?*» (Рим 10, 14). Таким образом, для освящения необходимо видимое посредство: во-первых, некоторые материальные предметы или видимые действия, и, во-вторых, видимое учительство и руководство. В справедливости этого нас убеждает вся евангельская история. В начале Своего общественного служения Господь собрал вокруг Себя группу учеников, которых Он Сам избрал и которых многому научил. В частности, Господь учил, что после Его прославления все, верующие в Него, сподобятся получить Святого Духа (Ин 5, 39) и обещал ниспослать Святого Духа от Отца (Ин 14, 7).

Из числа Своих учеников Господь избрал 12 ближайших, которых назвал апостолами. В день Пятидесятницы Господь действительно ниспослал Святого Духа, но не на всех Своих последователей, а только на апостолов. Протестанты, отрицающие необходимость посредства Церкви в деле спасения, утверждают, что Дух Святой сошел на всех учеников без исключения. Это пример весьма произвольного толкования Священного Писания. Анализ первой и второй глав книги Деяний показывает, что Дух Святой сошел только на 12 апостолов, а не на всех учеников, находившихся в то время в Иерусалиме, которых было не меньше 120 человек (Деян 1, 16). К принятию Духа Святого в день Пятидесятницы Господь готовил Своих учеников в течение 40 дней, являясь им и беседуя с ними о Царствии Божием, причем участниками этих бесед были только апостолы (Деян 1, 8). Только апостолам было дано обетование, что они будут крещены Духом Святым (Деян 1, 5). В пользу того, что Святой Дух сошел только на апостолов, а не на всех учеников, косвенно свидетельствуют также Деян 1, 11 и Деян 2, 14. Евангельские тексты тоже говорят, что Дух изначально был сообщен только 12-ти апостолам. «*Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого*» (Ин 20, 21-22), — эти слова были обращены только к апостолам. Только «*одиннадцать... учеников пошли в Галилею*» (Мф. 28, 16), и именно этим одиннадцати ученикам Господь заповедует: *«Идите, научите все народы, крестя во имя Отца и Сына и Святого Духа»* (Мф 28, 19-20).

В день Пятидесятницы апостолы первыми исполнились Святого Духа и таким образом послужили органами, посредниками низве-

дения Его на остальных верующих. Изначально только им была дана власть наставлять в вере и сообщать благодать Святого Духа посредством видимых действий, таких, как водное Крещение и возложение рук. Этой властью не обладали все верующие, вступавшие в Церковь.

Например, Филипп, один из 7 диаконов, хотя и крестил самарян, тем не менее не мог возложить на них рук, для чего в Самарию из Иерусалима были отправлены апостолы Петр и Иоанн. Если бы даром низведения Святого Духа обладали все верующие, крещенные во Христа, то Симон Волхв, который тоже крестился, не предлагал бы апостолам деньги ради получения этого дара. Таким образом, с самого начала Господь установил определённый порядок освящения, согласно этому порядку апостолы должны были стать посредниками этого великого дела, явившись «*домостроителями Тайн Божиих*» (1 Кор 4, 1), а также учителями и руководителями верующих. Не вызывает сомнения, что в намерении Господа было поддержать, сохранить этот порядок. Когда Господь обещает Своим ученикам дать Утешителя, то добавляет: «*да пребудет с вами вовек*» (Ин 14, 16). В условиях земного существования это намерение могло осуществиться только через непрерывную и последовательную передачу власти и средств освящения от апостолов к их преемникам. Таким образом, Господь Иисус Христос явился Основателем особого общества верующих в Него, которое обладало особой внутренней структурой. Целью устроения этого общества является его существование до окончания веков, а также сохранение в нем богоучрежденных органов посредников для освящения людей и освящающих средств. В Новом Завете это общество называется Церковью. Сам Господь говорит об основании Церкви как о цели Своего пришествия в мир: «*На сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее*» (Мф 16, 18).

§ 2. Понятие о Церкви Христовой

Слово «церковь» (греч. ἐκκλήσια), происходит от глагола «эккалео» (ἐκκαλέω), что означает «собирать, вызывать». В древних Афинах «экклесией» называли городское собрание, в которое принимали не все население города, а только избранных. Для того чтобы быть участником этого собрания, принимать участие в управлении городом, нужно было соответствовать определенным требованиям.

В христианстве изначально под Церковью понимались призванные в общество Господне лица, которые услышали призыв Господа

ко спасению и последовали этому призыву, а потому составляющие «*род избранный* (γένος ἐκλεκτὸν)» (1 Пет 2, 9). Святитель Кирилл Иерусалимский говорит, что Церковью называется собрание, поскольку она созывает и собирает всех.

Возможно ли дать определение Церкви? Скорее всего, невозможно. Мы не ставим себе задачу доказать теорему, что дать такое определение невозможно, но все доселе существовавшие попытки дать строго научное определение Церкви были не вполне корректными. Таких попыток было немало. Например, А. С. Хомяков, известный русский писатель и богослов, определял Церковь как единство Божией благодати, обитающей во множестве разумных тварей. Очевидно, что это определение содержит в себе тавтологию, поскольку Божественная благодать по определению едина. В Русской Церкви в конце XIX — в начале XX века были острые богословские споры по поводу определения Церкви, вызванные сочинением на соискание ученой степени магистра богословия доцента Евгения Аквилонова, впоследствии протоиерея.

Первая попытка представить свое сочинение была сделана Аквилоновым в 1894 г. Работа была посвящена святоотеческому определению Церкви. В основание своей работы Аквилонов положил апостольское учение о Церкви как о Теле Христовом. И хотя Священный Синод не утвердил Аквилонова в степени магистра богословия, и ему пришлось в значительной степени переделать работу, тем не менее высказанные в его сочинении мысли широко распространились. В современной богословской литературе выражение *«Церковь есть Тело Христово»* встречается очень часто. Обычно это определение понимается в связи с учением о Боговоплощении — о восприятии Вторым Лицом Пресвятой Троицы, Сыном Божиим, человеческой природы, — и о таинстве Евхаристии, — таинстве Причащения Тела и Крови Христовой, — которое рассматривается как способ участия человека в Теле Церкви.

Однако при таком понимании определенные категории лиц, которые, согласно Священному Писанию и Священному Преданию, безусловно, принадлежат Церкви, оказываются за ее пределами.

Во-первых, к Церкви принадлежат, согласно 9-ой главе Пространного катихизиса, не только все православные христиане, живущие на земле, но также и скончавшиеся в истинной вере и святости. К Церкви принадлежат не только люди, но и ангелы, ибо Бог «*положил все небесное и земное соединить под главою Христом*» (Еф 1, 10). «*Он есть глава тела Церкви, Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство: ибо благоугодно было*

Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1, 18-20). Апостол Павел обращается к христианам: «*Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога Живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу*» (Евр 12, 22-24).

О том, что к Церкви принадлежат не только ныне живущие христиане, но и все, в вере скончавшиеся, а также Ангелы, говорит, несомненно, и Церковное Предание. Поэтому определить Церковь через учение о ней как о Теле Христовом вряд ли возможно. Так, Ангелы бесплотны, Тела и Крови Христовых они не причащаются. Следовательно, у бесплотных сил имеется иной, отличный от нашего, способ участия в Церкви. То же относится и к ветхозаветным праведникам.

В самом общем смысле под Церковью мы понимаем от Бога установленное общество всех личностных (т. е. разумно-свободных) существ, верующих во Христа Спасителя и соединенных с Ним как с Единой Главой. Можно ли это общество назвать «*Телом Христовом*»? Конечно, назвать можно, но вряд ли его можно рассматривать как исчерпывающе научное определение. Все-таки, это наименование есть не более чем библейский образ, даже если он выражает существо Церкви глубже, чем другие экклезиологические образы Священного Писания.

К Церкви принадлежат, во-первых, все верующие во Христа, живущие на земле, во-вторых, скончавшиеся в вере и, в-третьих, ангелы. Таким образом, у Господа Иисуса Христа имеется как бы два стада.

Первое — это Церковь, состоящая из членов на земле, обычно она называется «странствующей Церковью». По всей видимости, этим своим наименованием она обязана словам апостола Павла: «*ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего*» (Евр 13, 14). Иногда она называется также «Церковью воинствующей», поскольку жизнь христианина на земле есть брань духовная: «*...наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной*» (Еф 6, 12). Сам Христос есть Возглавитель этой борьбы со злом: «*...Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои*» (1 Кор 15, 25).

Второе стадо — это Церковь, состоящая из Ангелов и всех усопших в вере и покаянии, она называется небесною или «торжествую-

щей». Это наименование также связано со словами апостола Павла, который говорит о Церкви как о «*торжествующем соборе*» (Евр 12, 13). Странствующая и торжествующая Церкви различаются и по составу, и по условиям жизни своих членов. Послание Восточных Патриархов о Православной вере (10 член) говорит об этих двух частях единой Церкви так: «Отнюдь не сливаем Церкви странствующей с Церковью, достигшею отечества, потому только, как говорят некоторые из еретиков, что члены двух Церквей — овцы одного Архипастыря Бога и освящаются одним и тем же Святым Духом. Такое смешение их неуместно и невозможно, поелику одна воинствует и находится еще на пути, а другая торжествует победу, достигла отечества и получила награду».

В то же время они не существуют совершенно самостоятельно и отдельно одна от другой, так как Христова Церковь, состоящая из земных и небесных, есть одно духовное тело, имеет одну главу — Христа и одушевляется одним и тем же Духом Божиим.

§ 3. Понятие о Церкви Христовой на земле

Пространный Катихизис (9 гл.) говорит, что Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами. Существует широко распространенное мнение, что это определение Церкви, которое дает святитель Филарет, есть катехизическое определение Церкви. Это мнение ошибочно, поскольку святитель Филарет эти слова в качестве исчерпывающего определения Церкви не рассматривал. В его Катихизисе раскрытию смысла понятия Церкви посвящено целых полторы страницы, что нужно рассматривать как единую попытку представить понятие о Церкви. Что касается вышеприведенного определения, то оно, конечно, как исчерпывающее определение Церкви рассматриваться не может.

По существу, эта формулировка не может считаться определением Церкви даже в ее земном аспекте, в ней дается лишь внешнее описание того, что есть Церковь. Церковь даже в земном аспекте невозможно свести к обществу верующих, потому что при таком определении невозможно уяснить, чем отличается Церковь от других религиозных обществ и организаций, например от церкви ветхозаветной. Господь Иисус Христос, Основатель христианской Церкви, есть Богочеловек и находится в отношении Своей Церкви в совершенно ином положении, чем все прочие основатели религиозных сообществ. Он есть не просто Основатель, но и «*краеугольный камень*» (Еф 2, 19, 29), на котором зиждется все здание Церк-

ви. Сам Господь во дни Своей земной жизни не называл общество Своих учеников Церковью, и само основание Церкви относил к плану будущего: «*созижду Церковь Мою*» (Мф 16, 18). Общество учеников стало Церковью только в день Пятидесятницы, когда на апостолов сошел Святой Дух. Следовательно, чтобы понять, что такое Церковь, нужно говорить о месте и значении Святого Духа в жизни Церкви. Господь Иисус Христос определения Церкви нам не оставил. Говоря о том, что есть Церковь, Он говорил образами. Примеру Спасителя следовали и апостолы, и Отцы Церкви. Перечислим основные библейские образы Церкви:

— виноградной лозы и ее ветвей (Ин 15, 1-8);

— пастыря и стада (Ин 10, 1-16);

— строящегося здания (Еф 2, 19-22);

— дома (1 Тим 8, 15; Евр 3, 6);

— брачного союза (Еф 5, 32). С этим образом связано наименование Церкви «*невестой Христовой*» (Еф 5, 23; 2 Кор 11, 2);

— евангельские приточные образы: рыболовного невода, виноградника, засеянного поля;

— образ Церкви как града Божия (Евр 11, 10);

— образ Церкви как матери верующих (Гал 4, 26). Этот образ требует пояснения. Отцы Церкви дают следующее толкование. Пребывая в единении со Христом, вторым Адамом, Церковь дает бытие восстановленному Им человеческому роду, рождает чад Богу через Христа во Святом Духе, подобно тому как древний Адам через праматерь Еву дал бытие падшему человечеству; Церковь происходит от плоти и костей Христа (Еф 5, 28-30) (под плотью и костьми имеются в виду крестные страдания Спасителя), как праматерь Ева из ребра Адама;

— образ главы и тела (Еф 1, 22-23). Когда мы говорим о Церкви как о Теле, то имеем в виду, что в некотором глубинном смысле Церковь есть прославленное и обоженное человечество воскресшего Христа, и все мы, составляющие Церковь, принадлежим к ней в силу нашего участия в жизни этого прославленного человечества, этого тела. А участие наше осуществляется прежде всего через участие в таинстве Евхаристии, через причащение Тела и Крови Христовых. В таком случае можно вновь задаться вопросом: не является ли этот образ исчерпывающим определением Церкви, хотя бы в земном ее аспекте. Конечно, этот образ очень глубоко проникает в сущность Церкви, но есть некоторые моменты, которые заставляют нас воздержаться от того, чтобы рассматривать его в качестве исчерпывающего определения Церкви даже в земном ее аспекте.

Что значит дать определение того или иного предмета? Дать определение — это, прежде всего, достаточно четко очертить границы предмета. По отношению к Церкви определить границы достаточно сложно. По существу, мы подлинно не знаем, где находятся границы Церкви; ни Священное Писание, ни Отцы Церкви с абсолютной точностью этого не определяют. Можно точно указать, где Церковь есть, но не всегда можно указать, где ее нет. Далеко не всегда можно определить, кто принадлежит к Церкви, а кто не принадлежит.

Например, представители некоторых инославных сообществ — католики, монофизиты, несториане — принадлежат они к Церкви или нет? С одной стороны, очевидно, что они находятся вне видимой ограды Православной Церкви, и называть эти сообщества «церквами» в том смысле, в каком мы усвояем название «Церковь» Православной Церкви, нельзя. И в этом смысле можно говорить, что они находятся вне Церкви. С другой стороны, очевидно, что они все-таки находятся в каком-то отношении к Церкви, поскольку в этих сообществах мы признаем действительность таинств, по крайней мере некоторых. Признаем мы в этих сообществах и апостольское преемство, ибо клирики этих церквей принимаются в общение Православной Церковью только через покаяние, без перерукоположения. Но могут ли апостольское преемство и таинства существовать вне Церкви? Очевидно, что нет. Таким образом, на этот вопрос однозначно ответить нельзя.

Для того чтобы быть членом Церкви, человек должен причащаться Святых Тайн. Но кто может определить, как часто необходимо причащаться, чтобы принадлежать к Церкви. Строго догматически это нигде не определено. Например, человек, который верит в Бога, но 2 или 3 года не был у причастия, является он еще членом Церкви или уже не является? Известны святые, которые причащались очень редко.

Всякий грех отделяет человека от Церкви, но всегда ли возможно указать, где та мера греховности, по достижении которой человек невидимым действием суда Божия отсекается от Церкви. Таким образом, таинственная жизнь Церкви до конца не вмещается ни в какие точные формулировки. Итак, Церковь в ее земном аспекте

1). есть от Бога установленное общество верующих, объединенных православной верой, священноначалием и таинствами;

2). это общество возглавляется и управляется Самим Господом Иисусом Христом по воле Бога Отца;

3). все члены этого общества соединены с Господом как со своим Главой, и в Нем друг с другом, а также с небожителями;

4). общество это одушевляется, живится и освящается Святым Духом.

§ 4. Основание Церкви Господом Иисусом Христом

Иисуса Христа называют Основателем Церкви, но это наименование прилагается ко Спасителю совершенно не в том смысле, в каком оно употребляется по отношению к основателям других религиозных обществ. Каким образом обычно появляется то или иное религиозное общество? Является некая религиозно одаренная личность, которая подчиняет своему влиянию других людей, предлагает некоторое учение, которое может привлечь большее или меньшее число адептов. Так было, например, с Буддой, Магометом, Иоанном Береславским, Мариной Цвигун и т. д. Однако Христос основывает свою Церковь совершенно иным образом.

Священное Писание говорит, что *«Господь приобрел Церковь Кровью Своей»* (Деян 20, 28). Христианская Церковь созидается не учением, не повелением и даже не Божественной силой Господа, как, например, община ветхозаветная, а создается из Самого Господа Иисуса Христа, Который явился краеугольным камнем, на котором и строится Церковь. Поэтому Христос не только Основатель Церкви, но Он есть сама Церковь, которая строится на Теле Господа Иисуса Христа, строится из Самого Его Тела.

Именно в этом состоит принципиальное, коренное отличие христианства от всех иных религий. Для всех остальных религий личность основателя имеет второстепенное значение. Например, убежденных буддистов личность самого Будды, подробности его земной жизни интересуют достаточно мало. В буддизме их привлекает, прежде всего, философия, которой они следуют, а насколько эта философия совпадает с учением самого Будды, это их достаточно мало волнует. Для христиан, напротив, самое главное — это Личность Господа нашего Иисуса Христа. Вся история христологических споров, а это были самые продолжительные и напряженные богословские споры в истории Церкви, продолжавшиеся в течение 300 лет (кстати, и тринитарные споры, которые занимают собой все IV столетие, тоже имеют под собой христологическое основание и начинаются с того, что Арий отверг Божественное достоинство Сына Божия), — это споры не об учении Христа, а о Его Лице, т. е. о том, Кто такой Иисус Христос. И это не случайно, потому что восприятие учения Иисуса Христа зависит от того, как решается вопрос о Лице Искупителя.

В силу этого христианство принципиально не может быть сведено к вероучению, к морали, к традиции, потому что по своему суще-

ству оно изначально есть вера не в доктрину, а в Личность, в уникальную богочеловеческую Личность Господа Иисуса Христа. И не только вера, но и возможность соединиться с Ней теснейшим внутренним союзом, вступить в непосредственное живое общение, так как Господь не только основал Свою Церковь, но и реально, хотя и невидимо, пребывает и пребудет в ней «*во все дни до скончания века*» (Мф 28, 20).

Христос — краеугольный камень церковного здания, но всякое основание знания только в том случае имеет смысл, если здание строится. Церковь есть Тело Христово, но каждое тело, каждый живой организм должен расти и развиваться. Каким образом осуществляется рост церковного Тела, рост Церкви? Христос является Основателем и, можно сказать, Архитектором церковного здания, но должен быть еще и строитель, тот, кто непосредственно осуществляет рост. Таким строителем Церкви является Святой Дух, именно Он осуществляет строительство, присоединяя верующих к Телу Христову, и Он же оживотворяет Тело, обеспечивая согласованное функционирование всех его органов.

Церковь Христова создана не по велению Божию, не внешним действием Божественного всемогущества, но непосредственно через Искупление и освящение людей. Христос основал Свою Церковь реальным обитанием в ней, Своим и Духа Святого. Вследствие этого Церковь имеет две неразрывных стороны. С внутренней стороны Церковь есть сокровищница благодати и истины, с внешней — это общество людей, живущих на земле, общество, существующее и развивающееся в земных условиях. Тем не менее, и с внешней стороны, помимо некоторых случайных черт, которые неизбежно присущи любому человеческому обществу, Церковь имеет и положительное основание, укорененное в невидимом и не зависящее от каких-либо субъективных начал. И в своем земном аспекте Церковь имеет свою, от Бога установленную структурность, так как невидимое пребывание в Церкви Господа Иисуса Христа и Святого Духа выявляется посредством видимых и осязаемых форм. Иными словами, и по своей внешней, земной стороне Церковь является Божественным учреждением со всеми вытекающими отсюда последствиями.

§ 5. Цель и назначение Церкви

Евангелие говорит, что Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, был послан в этот мир Отцом, чтобы «*взыскать и спасти погибшее*». Так говорит о цели Своего служения Сам Господь (Мф 18,

11). Под погибшим здесь имеется в виду все человечество, все потомки Адама. Таким образом, цель состоит в приведении всего человечества в Царствие Божие. Именно с этой целью и основана Церковь для продолжения совершенного Христом дела спасения человеческого рода, чтобы в ней через усвоение плодов Искупления обрели спасение все, его ищущие.

Говорить о цели бытия Церкви можно двояким образом. С одной стороны, есть стратегическая цель, которая состоит в достижении полноты церковного тела, достижение такого состояния, о котором говорит апостол Павел: «*да будет Бог все во всем*» (1 Кор 15, 28).

С другой стороны, можно выделить тактические цели, которые являются вспомогательными по отношению к стратегической. Первая тактическая цель состоит в том, чтобы привести в Церковь спасенное и искупленное Христом человечество, т. к. необходимо просветить людей светом Христовой веры, привести их в Церковь, объяснив, что спасение возможно только через Церковь. Необходимо, чтобы Господь «*прилагал спасаемых к Церкви*» (Деян 2, 47). Можно сказать, что первая тактическая цель — это количественный рост Церкви. В Священном Писании Нового Завета имеется ряд образов количественного роста церковного тела. Например, «*Церковь растет возрастом Божиим*» (Кол 2, 9) или «*Церковь возрастает в Святый Храм в Господе*» (Еф 2, 21). Вторая тактическая цель — это качественный или духовный рост Церкви. Недостаточно только привести людей в Церковь, само присоединение человека к телу Церкви не делает человека святым и не гарантирует ему спасение. Поэтому необходимо еще и освящение приведенного в Церковь человечества, и это освящение или качественный рост Церкви является второй тактической целью.

§ 6. Иисус Христос — Глава Церкви и Святый Дух — Параклит. Христологический и пневматологический аспект Церкви

Экклезиологическое сознание современного христианина христоцентрично. В современной богословской литературе о Церкви говорится главным образом как о Теле Христовом, все остальное обычно забывается, остается вне внимания авторов. Это обусловлено в значительной степени западным влиянием. Если мы обратимся к наследию святых Отцов, то увидим, что в предании Восточной Церкви экклезиология уходит своими корнями в равной степени и в христологию, и в пневмотологию, т. е. в учение о Святом Духе. Апостол Павел говорит: «*Бог...все покорил под ноги Его* (т. е. Хрис-

та. — *О. Д.*), *и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем»* (Еф 1, 22-23). Эти слова содержат указание на два аспекта Церкви, с одной стороны, она есть Тело Христово, а с другой — *«полнота Наполняющего все во всем»*, т. е. Святого Духа.

Миссия Двух Лиц Пресвятой Троицы, Сына и Духа Святого, различны, хотя Они и совершают на земле одно и то же дело — созидают Церковь. И чтобы уяснить это различие, следует рассмотреть, каково место и назначение в Церкви каждого из вышеназванных Лиц.

1. Господь Иисус Христос — Глава Церкви

Господь Иисус Христос Сам невидимо пребывает в Церкви (Мф 28, 20). Он не только ее Основатель, но и Источник новой жизни, которую верующие получают от Него как от нового Адама — родоначальника нового человечества. Он есть Лоза, по отношению к которой верующие суть ветви, питающиеся Его благодатными соками (Ин 15, 1-6). Он есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Него (Ин 14, 6).

Плоть Христова, по словам апостола Павла, есть завеса, через которую мы входим в небесное святилище (Евр 10, 20). По отношению к Церкви Он есть Глава, а Церковь — Его духовное Тело, в котором действуют силы Христовы. В силу этого на верующих лежит обязанность, чтобы они, говоря словами апостола Павла, *«истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви»* (Еф 4, 15-16).

Таким образом, Христос есть, прежде всего, Основатель и Архитектор Церкви, Он определяет законы жизни Церкви и ее внутреннюю структурность. В Священном Писании отмечается, что различные существующие в Церкви служения возникают не только из практических нужд церковного общества, но имеют Божественное установление, существуют по воле Самого Христа: *«И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова»* (Еф 4, 11-13).

Аналогичным образом учили о месте Христа в Церкви и святые Отцы. Например, у блаженного Феодорита Киррского сказано, что

Владыка Христос, как глава, разделяет духовные дарования и через то сочетает члены Тела в единое стройное Тело.

Та же мысль встречается и у святого Иоанна Дамаскина. Он пишет, что Христос, главенствуя над нами, преподает нам Себя и через то сочетает нас с Собою и друг с другом, вследствие чего мы имеем взаимное единство.

2. Святой Дух в жизни Церкви

Святой Дух действует в Церкви двояким образом. Из Священного Писания можно видеть, что имели место два различных сообщения Святого Духа Церкви. О первом говорится в Ин 20, 21-22: «*Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого*». Второе сообщение Святого Духа Церкви произошло в день Пятидесятницы (Деян 2, 1-5).

Христологический аспект Церкви

В чём различие между этими двумя сообщениями Духа Святого Церкви?

Первое сообщение Святого Духа относится к Церкви в целом, как к единому Телу. В данном случае Святой Дух преподается не каждому из апостолов в отдельности, а всей совокупности апостолов, как единому целому. Во время этого сообщения Духа апостол Фома отсутствовал, и, тем не менее, этот факт не сказался в дальнейшем на его апостольском достоинстве, ибо сама его принадлежность к апостольскому лику обусловливала его участие в принятии этих даров Духа Святого, которые были дарованы не лично, а апостолам вообще. Это присутствие Духа не является присутствием личным. В данном случае Дух Святой выступает как связь единства Церкви (по словам святителя Григория Нисского) и дается апостолам совокупно, как связь и власть священноначалия. При этом даровании Святой Дух не относится к отдельным личностям и не сообщает им никакой личной святости, Он выступает здесь как безличностная сила, служебная по отношению ко Христу, Который и дает Его.

Христос есть Источник жизни Церкви, приобщение к этому Источнику совершается силою Святого Духа. О таинстве Крещения, вводящем человека в Церковь, апостол Иоанн говорит как о рождении «*от воды и Духа*» (Ин 3, 5). Апостол Павел говорит: «*все мы одним Духом крестились в одно тело*» (1 Кор 12, 13).

Посредством Святого Духа Господь управляет Своей Церковью. Господь установил в Церкви различные служения, установил определенную структуру Церкви, но поставляет на служение Святой

Дух. Например, поставление епископов (по синодальному переводу «блюстителей») совершает Святой Дух (Деян 20, 28). Господь установил в Церкви определенные таинства и священнодействия, но совершаются эти таинства и священнодействия силой Духа Святого. Полнота единения со Христом достигается через участие в таинстве Евхаристии, но само преложение Даров в таинстве совершается силою Святого Духа. Такое неличностное присутствие Святого Духа в Церкви придает независимую от намерений и лиц объективность богослужебным действиям духовенства, сообщает объективный и обязательный характер постановлениям церковной власти, дает церковным Соборам способность определять, выражать и заключать в точные догматические формулы непостижимые для человеческого ума тайны. С древнейших времен постановления церковных Соборов предваряются формулой *«изволися Святому Духу и нам»*, по образцу Апостольского Собора в Иерусалиме (Деян 15, 28). Тот же принцип лежит в основании иконопочитания и всех вообще церковных символов как вещественных знаков присутствия духовного мира. Вся эта деятельность Святого Духа относится к христологическому аспекту Церкви, но Его деятельность в Церкви этим не исчерпывается.

Пневматологический аспект Церкви

Мы знаем, что Церковь есть Тело Христово, как бы заключенное в Ипостаси Христа, но при этом, как правило, не обращаем внимания на то, что Церковь есть еще и образ Пресвятой Троицы. Троица есть множество Ипостасей, или Личностей, существующих в единстве природы. Именно к такому единству по образу Лиц Пресвятой Троицы люди призываются в Церкви, в которой единство таинственным образом сочетается с множественностью.

С одной стороны, Церковь — это единое тело, организм. *«Единое тело мы бываем, и уды его от плоти Его и костей Его»* (Еф 4, 4). А это бывает, по словам святителя Иоанна Златоуста, — через пищу, которую Христос даровал. Для этого Он смешал Самого Себя с нами, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою. В том же ключе высказывался святитель Кирилл Александрийский. Он писал, что разделенные некоторым образом на отдельные личности, мы как бы сплавливаемся в одно тело во Христе, питаясь одной плотью. Тем не менее, это сплавление в одно тело не устраняет личностного многообразия Церкви. И не происходит это в силу того, что помимо христологического Церковь имеет еще и пневматологический аспект, аспект домостроительства Духа Свято-

го по отношению к тварным человеческим личностям. Если христологическому аспекту соответствует дарование Святого Духа в вечер первого дня по Воскресении (Ин 20), то пневматологическому — сошествие Святого Духа в Пятидесятницу. В Пятидесятницу Святой Дух является уже не как служебная сила по отношению ко Христу, а как самостоятельное Лицо Пресвятой Троицы, не зависящее от Сына по Своему ипостасному происхождению. В данном случае Святой Дух выполняет не функцию единства и сообщается не всей Церкви как единому телу, но каждому члену Тела Христова в отдельности. Святой Дух сообщает себя личностям, отмечает каждого члена Церкви печатью личного и неповторимого отношения к Пресвятой Троице, присутствуя в нем и делая его сыном Божиим.

Святые Отцы определяют цель жизни человека в Церкви как обожение или стяжание Святого Духа, потому что именно Святой Дух в Церкви сообщает и усвояет верующим благодать, делая их святыми. При этом богословие Православной Церкви строго отличает Святого Духа, как Лицо Троицы, от сообщаемых Им людям даров. Различие это основано на словах Спасителя: «*Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет...*» (Ин 16, 14-15). То общее Отцу и Сыну, о котором говорит Господь, есть Божественная природа, само Божеское естество, которое Святой Дух и сообщает людям в Церкви, делая их «*причастниками Божеского естества*» (2 Пет 1, 4) через сообщение им нетварной Божественной благодати. Таким образом, благодать, подаваемая нам в Церкви, имеет ипостасный источник, независимый от Сына. Этим источником является Дух Святой, исходящий от Отца. Именно в силу этого, хотя наша человеческая природа включена в Тело Христово, наши человеческие личности не вовлечены в некий механический и принудительный процесс обожения, который упразднял бы нашу свободу и наше личностное бытие.

Освобождаясь в Церкви от детерминизма греха, мы при этом не впадаем в детерминизм Божественный. Магия спасения Церкви совершенно чужда. Благодать не уничтожает нашей свободы, и не уничтожает ее потому, что благодать имеет ипостасное начало, независимое от Сына, Который является ипостасной Главой Церкви. В противном случае, если благодать не имела бы ипостасного источника, от Сына отличного, спасение в Церкви напоминало бы буддистскую концепцию спасения. Обожение представляло бы процесс, итогом которого является полная аннигиляция самих спа-

сающихся. Недопонимание этой истины характерно для традиционной католической сотериологии и связано с учением о филиокве. Согласно этому латинскому учению Святой Дух мыслится как ипостасно зависимый от Сына в Своем предвечном исхождении. Кроме того, само личностное достоинство Святого Духа у католиков принижается, Он понимается как некая связь, отношение между Отцом и Сыном. Поэтому в Западной богословской мысли не всегда четко осознается различие между Святым Духом, как Лицом Пресвятой Троицы, и теми благодатными дарами, которые Святой Дух сообщает верующим.

Какие следствия это имеет для учения о спасении? «Если бы мы не исповедывали ипостасной независимости Святого Духа от Сына, то Пятидесятница – начало всеосвящения не отличалась бы от сообщенного апостолам Христова дуновения, в котором Дух Святой, создавая единство мистического Тела Христа, действует как Его помощник. Если бы мы мыслили Святого Духа Божественным Лицом, зависимым от Сына, Он представлялся бы нам даже и в личном своем сошествии некой связью, соединяющей нас с Сыном. Мистическая жизнь развивалась бы тогда путем слияния души со Христом через посредничество Святого Духа. Соединяясь с личностью Христа, мы или уничтожались бы, или Личность Христа была бы для нас чем-то насильственно внешним, в последнем случае благодать воспринималась бы как что-то внешнее по отношению к свободе, а не была бы ее внутренним раскрытием»[154].

Следует лишний раз отметить, что вопрос о филиокве вовсе не есть спор о словах, не случайно предпосылки учения о филиокве были заложены блаженным Августином, который первым предложил учение о непреодолимом действии благодати, упраздняющей человеческую свободу.

Христологический и пневматологический аспекты Церкви в их единстве

– Христологический аспект Церкви связан с присутствием благодати в таинствах, священнодействиях, иерархии, церковной власти, священных символах. В этом аспекте благодать имеет характер предопределенной необходимости и не зависит от личной святости и намерений ее носителя. Сам Святой Дух, подающий благодать, выступает здесь как сила, подчиненная Христу, обеспечивающая единство церковного тела и функционирования его органов, т. е. это есть присутствие благодати объективное, обоснованное предопределением.

– В пневматологическом аспекте присутствие благодати является «субъективным», лучше сказать, обоснованным избранничест-

вом. Примеры такого присутствия: проявление благодати в мощах святых, в местах, освященных явлением Божией Матери или святых, в целебных источниках, чудотворных иконах, в особых благодатных дарованиях, в чудесах и, конечно, в человеческих личностях, стяжавших благодать, т. е. в святых. Святой Дух в данном случае действует не как подчиненная Сыну сила, а как самостоятельное Лицо, не зависящее от Сына. Поэтому в церковных песнопениях Святой Дух называется «самовладычным». Наиболее ярко в Священном Писании о таком самовладычном действии Духа говорится в 1 Кор 12, 7-11: «*Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцеления, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно*».

Таким образом, присутствием Святого Духа в Церкви сообщается благодать отдельным личностям, «*каждому особо*», и Сам Дух при этом выступает как самостоятельное Лицо, Которое действует «*как Ему угодно*». Помимо разделения дарований духовных, Святой Дух взращивает в членах Церкви духовные плоды, примерами таких плодов апостол Павел называет «*любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость, воздержание...*» (Гал 5, 22-23). Наконец, изливаясь в самое существо верующих, Святой Дух сообщает им Божественную благодать и по мере усвоения ими благодати, соделывает их храмами Божиими: «*Разве не знаете, что вы — храм Божий, и Дух Божий живет в вас?*» (1 Кор 3, 16).

Церковь — это не только единое Тело в Божественной Ипостаси Христа, но также и множество тварных ипостасей в благодати Святого Духа. То обожение человеческой природы, которое совершилось в Ипостаси Христа, в наших личностях должно совершиться посредством действия Духа Святого и нашей свободной воли. Отсюда и два аспекта Церкви.

Христологический аспект — аспект завершенности и непоколебимости, поскольку искупление и спасение человеческой природы уже совершилось. Пневматологический аспект — аспект становления, которому соответствует усвоение плодов Искупления каждым членом Церкви, совершающееся действием Святого Духа. Очевидно, что второй аспект зиждится на первом как на своем объективном основании. Различие этих аспектов обусловлено двумя различными образами присутствия и действия Святого Духа в Церкви.

При этом два аспекта теснейшим образом связаны между собой. Чтобы освобождаться от греха и возрастать в благодати, необходимо все более и более укореняться в соединении с Телом Христовым, как бы врастать в Него, подобно тому, как ветвь прирастает к лозе. Но чем теснее это соединение, тем в большей степени становится способным человек воспринимать и усваивать обоживающую его благодать. И наоборот, чем больше мы исполняемся Духа Святого, тем полнее можем соединяться с телом Церкви.

С этими двумя аспектами бытия Церкви человек встречается с самого момента вхождения в Церковь: в таинствах Крещения и Миропомазания. В Крещении, которое есть таинство по преимуществу христологическое, Святой Дух как служебная по отношению ко Христу безличная сила соединяет нас со Христом и делает членами Тела Христова. А в таинстве Миропомазания тот же Дух, но уже как Лицо Пресвятой Троицы, независимое от Сына в своем ипостасном бытии, сообщает нам Дары обоживающей благодати, доступ к которой мы получим через Крещение. Недопонимание различий между этими двумя аспектами Церкви у католиков не только ведет к заблуждениям догматического характера, но и имеет следствия в литургической жизни. У католиков эти два таинства — Крещение и Миропомазание — разнесены во времени. Миропомазание совершается по достижении человеком церковного совершеннолетия и носит название «конфирмации» (подтверждение), т. е. фактически является подтверждением Крещения, которое делает человек в сознательном возрасте. Ясного понимания того, что Миропомазание есть таинство Духа Святого, здесь нет.

§ 7. Существенные свойства истинной Церкви Христовой

Существенные свойства того или иного предмета — это те свойства, без которых предмет перестает быть самим собой. Существенные свойства следует отличать от свойств случайных, акциденций. Таким образом, существенные свойства Церкви — это те свойства, без которых Церковь не могла бы быть Церковью. Никео-Цареградский Символ веры перечисляет четыре таких свойства: «*верую... во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь*». Именно эти четыре свойства определяют существо Церкви со стороны ее свойств и признаков, отличающих истинную Церковь как от всех прочих человеческих сообществ, так и от неправославных Церквей.

Конечно, можно говорить и о других свойствах Церкви, но они, даже если действительно Церкви принадлежат, являются производными от этих четырех. Например, непогрешимость Церкви являет-

ся следствием святости и соборности. На Тридентском соборе (собор Римо-католической церкви, середина XVI века, у католиков считается вселенским) перечисляется около 30 различных свойств Церкви. Протестанты также добавили два свойства:

а) Чистое проповедание слова Божия. По существу, для них это свойство является главным, что связано с вероучением протестантизма. Это свойство является следствием из учения об оправдании только верой.

б) Правильное (со стороны произносимых слов и совершаемых действий) совершение таинств.

Очевидно, что оба эти свойства — производные от святости и апостольства.

1. Единство Церкви

В количественном отношении Господь Иисус Христос создал только одну Церковь: «*...Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее*» (Мф 16, 18). Своей целью Господь называет создание Церкви, а не церквей. В притчах Спасителя, которые относятся к Церкви, всегда подчеркивается момент ее единства: «*единое стадо*» (Ин 10, 16); «*единая виноградная лоза*» (Ин 15, 1-7). Именно о единстве верующих молился Господь в Своей Первосвященнической молитве: «*Да будут все едино*» (Ин 17, 21). Апостол Павел также говорит о Церкви в единственном числе, несомненно, он мыслит Церковь как нечто нумерически единое:

«*...мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены*» (Рим 12, 5);

«*Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело...*» (1 Кор 12, 13);

«*Одно тело и один дух, как и вы призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас*» (Еф 4, 4-6).

Однако единство Церкви есть нечто большее, чем нумерическое единство. Церковь не просто одна, она едина, единство — это принцип ее бытия. Церковь не есть механическое собрание индивидуумов, которые случайно оказались вместе, не внешнее объединение разнородных элементов, а единое живое целое, Тело Христово, члены которого находятся во внутреннем согласии и, по словам святого Иоанна Дамаскина, во взаимном сгармонировании. Таким образом, единство есть не столько количественная, сколько качественная характеристика Церкви. Глубочайшим основанием внутреннего единства Церкви является единство ее Главы — Господа Иисуса

Христа и единство Духа Святого, выступающего в христологическом аспекте бытия Церкви как связь ее единства. Единство церковное, как качественная характеристика Церкви, отлично от всех иных видов объединения людей. Оно может быть и отрицательной величиной, нередко люди объединяются против кого-то, или для осуществления совсем не богоугодных целей.

Церковь не есть просто общество единомышленников, не есть некая идеальная организация. Х. Яннарас говорит, что единство Церкви означает в церковном понимании вовсе не сплоченность, согласие и единодушие отдельных людей, как элементов общей структуры, но изменение образа бытия, преображение индивидуального выживания в общение любви, в жизнь вечную.

Таким образом, даже с чисто человеческой стороны единство Церкви имеет совершенно особое основание, отличающее Церковь от всех других человеческих обществ. Таким основанием является изменение образа бытия человеческой природы. Это единство есть единство по образу бытия Лиц Пресвятой Троицы. Господь в Первосвященнической молитве говорит: «*...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе...*» (Ин 17, 21). Внутреннее единство имеет и свои внешние проявления: а) единство православной веры, исповедание одного и того же Символа веры; б) единство таинств и богослужений; в) единство иерархического преемства епископата; г) единство церковного устройства, единство церковных канонов.

Не противоречит ли единству Церкви наличие многих Поместных Церквей, ведь Православная Церковь, в отличие от Римо-католической, не имеет единого видимого главы.

Пространный Православный Катихизис (9 чл.) отвечает на это, что отдельность видимого устройства Поместных Церквей не препятствует им духовно быть членами единого тела Церкви Вселенской, иметь единую главу Христа и единый Дух, веру и благочестие. Выражением этого единства является общение в молитвах и таинствах, особенно в Евхаристии. Именно евхаристическое общение есть то основное, что определяет единство Поместных Церквей. Тем более не противоречит единству Церкви существование церквей инославных, которые существуют не в Церкви, а являются внешними по отношению к ней образованиями.

2. Святость Церкви

Святость – одно из свойств Божеского естества. Святость как свойство Божие означает, что Бог чист от греха и не может согре-

шить, любит в тварях добро и ненавидит зло, в Своих стремлениях определяется и руководится представлениями и помыслами об одном высочайшем добре.

Когда речь идет о святости тварных вещей, то под ней понимают причастность святости Божией. По отношению к тварным существам это свойство означает свободу от зла и греха вплоть до невозможности согрешить, с одной стороны, и причастность к полноте нравственного добра, присущего Богу, — с другой.

Церковь свята, прежде всего, потому, что свят ее Глава, Господь Иисус Христос. У древних иудеев был обычай приносить в жертву Богу начатки плодов, первые плоды нового урожая. Так, в праздник Пасхи приносился первый сноп ячменя, в праздник Пятидесятницы — первый сноп пшеницы, и считалось, что то благословение, которое призывается на эти начатки, распространяется затем и на весь урожай. Используя этот понятный современникам образ, апостол Павел говорит о Христе как о Начатке: «*Если начаток свят, то и целое...*» (Рим 11, 16). Из Первосвященнической молитвы Спасителя (Ин 17, 17-19) видно, что освящение и святость людей была целью служения Господа Иисуса Христа: «*Освяти их истиною Твоею... за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною*».

Апостол Павел свидетельствует, что Господь имел Своей целью создание именно святой Церкви: «*Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна*» (Еф 5, 25-27).

Источник и основание святости Церкви находится в ее Главе и в Святом Духе, Который таинственно и постоянно изливает святость и освящение на все тело Церкви, то есть на всех, кто соединен с ее Главой, освящая их через Слово Божие, таинства и священнодействия, а также через подвиги самоотречения, к которым Он Своим действием нас побуждает и в которых нам споспешествует. В силу этого христиане образуют новый народ, который апостол Петр называет «*царственным священством*» (1 Пет 2, 9-10). А по отдельности члены Церкви Божией «*суть храм Божий*» (1 Кор 3, 16-17) или «*храмы Духа Святаго*» (1 Кор 6, 11).

Все члены Церкви призваны к святости, «*плод ваш есть святость*» (Рим 6, 22). Церковь называется святой не только потому, что обладает всей полнотой благодатных даров, которые освящают верующих, но и потому, что в ней есть люди различной степени

святости. При этом во все времена были и есть такие члены, которые достигли полноты святости, т. е. святые, неисчислимый сонм праведников всех времен и народов. В то же время Церковь никогда не была заповедником святых, даже, вопреки мнениям некоторых протестантских теологов, и в апостольский период своей истории. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно прочитать 1 Кор 6.

Таким образом, Церковь — это собрание не святых, но освящаемых, поэтому она своими членами признает не только праведников, но и грешников. Эта мысль настойчиво подчеркивается в притчах Господа Иисуса Христа о пшенице и плевелах, о неводе и некоторых других (Мф 13). Апостол Павел, уподобляя Церковь дому Божию, говорит: «*А в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но деревянные и глиняные...*» (2 Тим 2, 20).

Для согрешающих в Церкви установлено таинство Покаяния. Те, кто искренне каются в грехах, могут получить их прощение:

«*Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды*» (1 Ин 1, 9).

«*Дети мои! сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, Праведника*» (1 Ин 2, 1).

Однако существует некоторый предел, преступив который грешники становятся мертвыми членами церковного тела, приносящими только зловредные плоды. Такие члены отсекаются от тела Церкви или видимым действием церковной власти, т. е. через анафематствование, или невидимым действием суда Божия. К таковым относятся безбожники, отступники от христианства, нераскаянные грешники, пребывающие в смертных грехах, а также еретики, сознательно извращающие основные догматы веры. Поэтому Церковь никоим образом не затемняется греховностью людей; все греховное, вторгающееся в церковную сферу, остается чуждым Церкви и предназначается к отсечению и уничтожению.

В Пространном Катихизисе (чл. 9) говорится, что согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святою, а грешники нераскаянные или видимым действием церковной власти или невидимым действием суда Божия как мертвые члены отсекаются от тела Церкви, и таким образом она сохраняется святою.

Один из частных аспектов святости Церкви — это непогрешимость Церкви в ее учении. Как понимать непогрешимость? Господь Иисус Христос и Святой Дух пребывают в Церкви вовек. Церковь

обладает полнотой Божественных сил, «*и врата ада не одолеют ее*», согласно обетованию Господа (Мф 16, 18). Именно поэтому апостол Павел называет Церковь «*столпом и утверждением истины*» (1 Тим 3, 15). По словам священномученика Иринея Лионского, в Церковь, как в богатую сокровищницу, апостолы в полноте положили все, что принадлежит истине.

Непогрешимость Церкви состоит в хранении истины Христова учения от примеси какой-либо лжи, неверности, без убавления от нее и прибавления к ней. Сама Церковь постоянно следит за тем, чтобы ее учение не повреждалось. Предмет непогрешимости Церкви составляют только завещанные ей истины Божественного Откровения. В Послании Восточных Патриархов (чл. 12) говорится, что учение Церкви непогрешимо в том смысле, что оно неизменно и остается тем же самым, каким было предано изначала как учение Божие.

Следовательно, непогрешимость Церкви в вопросах вероучения распространяется только на истины вероучительные, но не имеет отношения к истинам естественнонаучным, а также к суждениям Церкви по вопросам социально-политической, экономической жизни и т. п.

3. Соборность или кафоличность Церкви

В Пространном Катихизисе говорится, что Церковь именуется соборной и кафоличной потому, что она не ограничивается никаким местом, временем и народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов. Согласно митрополиту Макарию (Булгакову), Церковь называется кафолической или соборной:

— по пространству, поскольку она не ограничивается никаким местом;

— по времени, поскольку она будет существовать до скончания века;

— по своему устройству, так как:

а) церковь не связана ни с каким гражданским устройством, потому что, по словам Спасителя, «*Царство Мое не от мира сего*» (Ин 18, 36);

б) богослужение не связано с определенным местом, как это было в ветхозаветной церкви, а также во многих языческих религиях;

в) церковная иерархия не связана с определенным родом или коленом, что имело место в Ветхом Завете, где священниками были только потомки Аарона, а также в других религиях, например в индуизме, где священнослужителями могут быть только люди, принадлежащие к особой касте.

Вышеприведенные определения соборности, при всей их безусловной правильности, являются все же недостаточными. Скорее это определения не соборности, а вселенскости Церкви, но вселенскость и соборность не являются синонимами. В. Н. Лосский в своей работе «О третьем свойстве Церкви» пишет, что христианскую всеобщность, фактическую всеобщность или потенциальный универсализм следует отличать от соборности. Оно — следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное как ее внешнее материальное выражение.

Само слово «кафолический» довольно редко встречается в древнегреческой литературе. Поэтому можно утверждать, что древняя Церковь совсем не случайно ввела этот термин в употребление, поскольку в древнегреческом языке были значительно более употребительные слова, которыми можно было бы выразить идею вселенскости, например «экумена» или «космос» и др. Очевидно, Отцы Церкви сочли эти слова недостаточными для выражения соответствующего понятия.

Слово «кафолический» (καθολικός) происходит от выражения «καθ᾽ ὅλα», что в переводе на русский язык буквально означает «по всему целому» и является выражением высшей степени всеобъемлемости, целостности и полноты.

В Византийский период истории Церкви понятия «кафолический» и «вселенский», «экуменический» сблизились между собой, и различие между ними не всегда ясно осознавалось. Это связано с идеалами государственного устройства древних римлян. У ромеев, жителей Византийской Империи, идеальным государственным устройством считалась Империя, границы которой потенциально совпадают с границами самого космоса. И если признавалось, что фактически эти границы не совпадают, то это воспринималось как некое историческое недоразумение, следствие несовершенства самого нашего мира. Во всяком случае, считалось, что собственно история творится только в границах Империи, а за ее пределами возможно лишь маргинальное существование, которое не представляет никакой исторической ценности.

«Οἰκουμένα» по-гречески означает «заселенная земля». Так называлась в первые века нашей эры совокупность стран греко-римской культуры в противоположность неизвестным землям и странам варваров. Поэтому слово, «экуменический» означало всеимперский, всегреческий и, в силу вышеназванного идеала, — всемирный, вселенский. Со временем это слово становится титулом епископов

Константинопольских и Римских, этим словом назывались также наиболее представительные Церковные Соборы. В славянском переводе слово «кафоликос» передано как «соборный», хотя и в славянском языке были такие слова, как «вселенский», «всемирный», которые соответствовали греческому слову «экуменикос». Это свидетельствует о том, что славянский перевод не был сделан механически, что имела место серьезная богословская работа. Конечно, славянское слово «соборный» образовано не от слова «собор» (собрание епископов), поскольку соборность — это существенное свойство Церкви, и Церковь является соборной с момента Пятидесятницы, тогда как первый Церковный Собор состоялся в Иерусалиме не ранее 50-го года. Слово «соборность» указывает на собранность воедино, т. е. означает законченность и полноту.

Некоторые отечественные мыслители, например А. С. Хомяков и священник Павел Флоренский, были убеждены, что слово «соборный» восходит непосредственно к переводу святых Кирилла и Мефодия, другие это мнение оспаривали. Как бы там ни было, это слово очень древнее; по крайней мере, в русских памятниках XI века слово «соборный» по отношению к Церкви встречается неоднократно. Хомяков считал, что соборная Церковь — это Церковь свободного единодушия, Церковь по разумению всех в их единстве. Священник Павел Флоренский полагал, что Церковь называется соборной в смысле всеобщности бытия, цели и всей духовной жизни.

В чем состоит различие между понятиями «соборность» и «вселенскость»?

«Вселенскость» является характеристикой Церкви только как целого, но не приложимо к ее частям, тогда, как «соборность» может быть прилагаема как к целому, так и к частям. Еще в начале II века священномученик Игнатий Богоносец в своем Послании к Смирнянам писал, что где Господь Иисус Христос, там и кафолическая Церковь.

В. Н. Лосский считает, что церковную соборность удобнее понять посредством троичного догмата, потому что соборность есть свойство, которое выражает в строе церковной жизни образ жизни Триединого Бога. Бог един, но каждое Божественное Лицо тоже есть Бог, обладающий всей полнотой Божественной сущности. Он пишет: «Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается в его истинном христианском смысле самое дивное свойство Церкви — ее кафоличность. И понятие это не может быть передано абстрактным термином „вселенскость“, ибо вполне конкретный смысл

слова „кафоличность“ или „соборность“ содержит в себе не только единственность, но и множественность. Оно говорит о соотношении между тем и другим, вернее, о некоей тождественности между единством и множеством, отчего Церковь кафолична, как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей. Полнота целого — не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое. Чудо кафоличности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице»[155].

Иначе говоря, каждая поместная община обладает той же полнотой благодатных даров, что и вся Церковь в целом, ибо в ней Тот же Христос и присутствует в той же полноте.

Поэтому кафоличность есть характеристика не столько количественная, сколько качественная. О кафоличности Церкви святитель Кирилл Иерусалимский в 18-м Огласительном Слове говорит, что Церковь называется кафолической, потому что:

1) находится по всей вселенной;

2) в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди;

3) весь род человеческий подчиняется благочестию в Церкви;

4) врачует и исцеляет все роды грехов;

5) в ней создается все, именуемое добродетелью.

Таким образом, соборность означает, во-первых, целостность и неповрежденность хранимой Церковью истины и, во-вторых, полноту благодатных даров, которой обладает Церковь, причем эта целостность и полнота относится как к Церкви в целом, так и к каждой из ее частей в отдельности. Иными словами, можно сказать, что соборность Церкви выражается в том, что каждый человек во всяком месте, в любое время, независимо ни от каких индивидуальных особенностей и внешних условий может получить в Церкви все необходимое для спасения.

4. Апостольство Церкви

Священное Писание говорит о служении Господа Иисуса Христа как о служении апостольском. Апостол Павел пишет: «*Бог послал* (греч. ἐξαπέστειλεν) *Сына Своего* (Единородного), *Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных...*» (Гал 4, 4-5); «*Уразумейте Посланника* (греч. τὸν ἀπόστολον) *и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа...*» (Евр 3, 1). Будучи Сам посланным, Господь послал на служение Своих учеников, назвав их апостолами, т. е. посланцами. Можно сказать, что и сама Церковь послана в мир, чтобы привести мир ко Христу.

Прежде всего, Церковь называется апостольской по цели своего бытия. Однако этим апостольство, как свойство Церкви, не ограничивается. Церковь утверждена на основании апостолов (Еф 2, 20). В книге Откровения Иоанна Богослова евангелист и тайнозритель созерцает Церковь в ее эсхатологическом исполнении: «*Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца*» (Откр. 21, 14). Таким образом, апостолы являются основанием Церкви в хронологическом смысле — они стояли у истоков ее исторического бытия. Кроме того, они передали Церкви учение веры и жизни, установили по заповеди Господа таинства и священнодействия, установили и начала ее канонической структуры, чтобы все было благообразно и по чину. Они поставили первых епископов, установив иерархическую структуру Церкви. Это есть чисто внешняя историческая сторона апостольства Церкви.

Чтобы выполнить свое апостольское назначение. Церковь и по самому своему существу должна быть именно такою, какою она была при апостолах. Все существенное, чем обладала Церковь при апостолах, должно сохраняться в ней до скончания века.

Во-первых, это учение, переданное апостолами, или апостольское Предание. В апостольских Посланиях много говорится о необходимости держаться учения апостолов. Например: «*Братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим*» (2 Фес 2, 15), или «*Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня...*» (2 Тим 1, 13). Неоднократно отмечается в Посланиях, что следует удаляться от учителей, учение которых не утверждается на проповеди апостолов: «*О Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания*» (1 Тим 6, 20), «*Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся*» (Тит 3, 10). Эти слова апостола Павла фактически представляют собой практическое применение нормы, установленной Самим Господом: «*А если и Церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь*» (Мф 18, 17). «*Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема*» (Гал 1, 8).

Необходимо не только отвращаться от лжеучителей, но и полемизировать с ними с позиций апостольского учения: «*Есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных, каковым должно заграждать уста...*» (Тит 1, 10-11).

Помимо учения, которое было предано Церкви апостолами, в Церкви должны сохраняться благодатные дары Духа Святого, которые Церковь в лице апостолов получила в день Пятидесятницы.

Это преемство даров Святого Духа передается через священное рукоположение, поэтому вторая сторона апостольской Церкви — это непрерывное преемство от апостолов богоучрежденной иерархии, которая верна апостольскому Преданию в учении, в священнодействии и в основах церковного устройства.

§ 8. Богоучрежденная церковная иерархия

По мнению протестантов, иерархия есть не более чем церковное представительство, достаточно выбрать наиболее достойных людей и доверить им служение учительства, священнодействия и управления. Протестантское учение о церковной иерархии отличается от православного следующими основными положениями.

1. Согласно протестантскому учению, иерархия есть не божественное учреждение, а человеческое, и существует только для удобства. Иерархии может и не быть, при этом в Церкви ничего существенно не изменится, поскольку в случае нужды любой мирянин может совершить любое священнодействие или таинство.

2. Служители Церкви избираются и поставляются людьми.

3. Рукоположение, т. е. возведение человека на иерархическую степень, — это только видимый знак поставления на служение; в нем не сообщается никаких благодатных даров, которые отличали бы клирика от мирян.

Эти положения протестантского учения о священстве несомненно находятся в противоречии с данными Божественного Откровения. Так, апостол Павел говорит, что иерархическое служение в Церкви установлено Самим Господом: «*Он поставил одних Апостолами... иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения...*» (Еф 4, 11-12). Священство предполагает избранничество свыше: «*Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас...*» (Ин 15, 16), и «*Никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон*» (Евр 5, 4). Какой бы высоконравственной жизни ни был человек, какое бы ни имел образование, он не сможет стать хорошим священнослужителем, если не будет иметь соответствующего призвания свыше. Что касается третьего положения протестантов, то возражения против него будут рассмотрены несколько позднее.

В Священном Писании говорится о нескольких иерархических степенях.

1. Апостолы

Об апостольском служении воскресший Господь говорит во время явления Своим ученикам в Галилее: «*Итак, идите, научите все*

народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28, 19-20). При поставлении учеников на служение Спаситель «*дунул, и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»* (Ин 20, 22-23).

Согласно этим словам Господа, апостольское служение предполагает: учительство («научите»), священнодействие («крестя») и служение управления («уча их соблюдать»). Слова «примите Духа Святаго» свидетельствуют, что служение связано с особыми дарами Святого Духа.

Христианское учительство и проповедь — это дары Духа Святого, потому что христианское учительство не есть простое научение, не система доказательств; в христианском учительстве истина не доказуется, а показуется (по словам отца П. Флоренского), является силою Святого Духа, содействующего проповеди. Именно так понимали дело учительства сами апостолы: «*И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией»* (1 Кор 2, 4-5).

Кроме даров учительства и проповеди, апостолами были получены власть и сила совершать установленные Господом священнодействия с целью низведения на верующих даров благодати, например крещение (Мф 28, 19), покаяние (Ин 20, 21-23) и причащение. Совершив Тайную Вечерю с учениками, Господь произнес слова: «*Сие творите в Мое воспоминание»* (Лк 22, 19).

Также апостолы получили дары, связанные с управлением Церковью, необходимые для того, чтобы научить верующих соблюдать все то, чему учил Господь учеников. Когда апостол Петр был восстановлен Господом в своем апостольском достоинстве, Господь обращается к нему со словами: «*Паси агнцев Моих... паси овец Моих»* (Ин 21, 15-17). Слово «паси» означает служение управления, апостол должен управлять верующими подобно тому, как пастырь управляет стадом.

Священное Писание не оставляет сомнения в том, что Господь сообщил ученикам власть вязать и решать, т. е. принимать решения, обязательные к исполнению всеми членами Церкви, к которым эти решения относятся. Например: «*Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе»* (Мф 18, 18). Апостол Павел говорит об апостолах, что они обладают властью, «*которую Господь*

дал нам к созиданию, а не к расстройству вашему». Эта власть вязать и решать была бы неполной, если бы она не подразумевала власть суда с правом наказания виновных. Обратимся к апостолу Павлу: «*Для того я и пишу сие в отсутствие, чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной мне Господом...»* (2 Кор 13, 10) или «*Пишу прежде согрешившим и всем прочим, что, когда опять приду, не пощажу»* (2 Кор 13, 2).

Несомненно, у апостолов было сознание, что они носители такой власти. Так, на Апостольском Иерусалимском Соборе, формулируя обязательные для исполнения христианами заповеди, они сознавали, что действуют не от себя, не по своей собственной воле, но властью, дарованной Духом Святым. Поэтому с тех пор решения Церковных Соборов предваряются формулой «*Ибо угодно Святому Духу и нам...»* (Деян 15, 28).

Это тройственное служение (учительства, священнодействия и управления) с древнейших времен называется общим словом «пастырство». Первоначально служение пастырства было уделом только 12-ти, а также апостола Павла, апостольское достоинство которого приравнивалось достоинству 12-ти. Сам апостол Павел говорил: «*У меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов»* (2 Кор 11, 5).

Повеление Спасителя, данное ученикам, заканчивается словами: «*Я с вами во все дни до скончания века».* Следовательно, повеление дано не только самим апостолам, но и их преемникам на все времена, и само это служение сохранится в Церкви «до скончания века». Это значит, что апостолы также обладали властью и силой передавать это служение и необходимые для его исполнения дары другим лицам. Об этом свидетельствует, например, эпизод с Симоном волхвом (Деян 8, 20). Если бы этот дар невозможно было передать другим, то Симон не предлагал бы за него деньги. Кроме того, об этом говорится в 1-м и 2-м Посланиях апостола Павла к Тимофею.

2. Епископы

Епископы являются непосредственными преемниками и продолжателями служения апостолов. На тесную связь апостольского и епископского служения указывает тот факт, что Сам Господь Иисус Христос в Священном Писании называется не только апостолом (Евр 3, 1), но и епископом (1 Пет 2, 25). В синодальном переводе в этом месте стоит слово «блюститель». Жребий апостольского служения называется «епископством» (Деян 1, 20) (в синодальном переводе — «достоинство»).

Несомненно, образ служения апостолов и епископов различен: апостолы совершают свое служение в масштабах Вселенской Церкви, в то время как служение епископское ограничено пределами Церкви Поместной. Несмотря на различия в образе служения, апостолы передали епископам все необходимые для прохождения пастырского служения полномочия.

О том, что служение епископов есть действительно служение пастырское, говорит апостол Павел (обращение апостола к ефесским епископам): «*Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями* (в греческом тексте — епископами), *пасти Церковь Господа и Бога...*» (Деян 20, 28). Благодатные дары передавались апостолами епископам через рукоположение:

«*Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства*» (1 Тим 4, 14);

«*Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение*» (2 Тим 1, 6).

Два этих свидетельства опровергают протестантское мнение, согласно которому в таинстве священства не преподается никаких особых благодатных даров, отличающих клирика от мирянина.

На примере Тимофея, ученика апостола Павла, можно показать, что апостолы передали своим преемникам пастырское служение во всей полноте. Конечно, апостолы обладали и уникальными дарами, присущими только им, но эти дары не являются существенно необходимыми для бытия Церкви, без них Церковь не перестает быть Церковью, тогда как без иерархии Церковь существовать не может. Апостолы передали то, что существенно для жизни Церкви.

В служении, которое исполнял Тимофей, мы можем различить все три составляющих пастырского служения:

Учительство. «*Проповедуй сие и учи*» (1 Тим 4, 11); «*проповедуй слово...*» (2 Тим 4, 2); «*совершай дело благовестника, исполняй служение твое*» (2 Тим 4, 5); «*занимайся чтением, наставлением, учением*» (1 Тим 4, 13).

Священнодействие. «*Рук ни на кого не возлагай поспешно, и не делайся участником в чужих грехах...*» (1 Тим 5, 22). Служение Тита, по-видимому, не отличалось от того служения, которое исполнял Тимофей в Ефесе: «*Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров...*» (Тит 1, 5).

Служение управления. «*Обличай, запрещай, увещевай...*» (2 Тим 4, 2); «*увещевай и обличай со всякою властью, чтобы никто не пренебрегал тебя*» (Тит 2, 15).

В протестантской и отчасти в католической литературе существует широко распространенное мнение, что первоначально в древней Церкви не было различия между епископами и пресвитерами, что это было единое служение. Это мнение разделяли и некоторые Западные отцы Церкви (блаженный Иероним). На христианском Востоке его никто никогда не разделял. Согласно Восточным отцам, некоторая неясность в этом вопросе обусловлена отсутствием в ранней Церкви единой терминологии. Поэтому различные иерархические степени могли называться по-разному.

Если обратиться к примеру Тимофея, то видно, что его отношение к подчиненным ему пресвитерам практически не отличалось от тех отношений, которые существовали в последующее время между епископами и священниками. Во-первых, Тимофей, так же, как и Тит, мог рукополагать пресвитеров; во-вторых, Тимофей имел право награждать и поощрять пресвитеров: «*Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь...*» (1 Тим 5, 17). В-третьих, он имел право разбирать обвинения, т. е. судить пресвитеров: «*Обвинение на пресвитеров не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях. Согрешающих обличай перед всеми, чтобы и прочие страх имели*» (1 Тим 5, 19-20). Служение Тимофея было ограничено пределами одной Поместной Церкви. Апостол Павел говорит Тимофею: *«Я просил тебя пробыть в Ефесе...»* (1 Тим 1, 3). Но как бы ни называлось то служение, которое исполнял Тимофей, по своему существу оно не отличается от того, которое мы ныне называем епископским.

Учитывая особую важность епископского служения, Церковь всегда тщательно следила, чтобы сохранялась преемственность епископата, восходящая к апостолам, чтобы не было тех, кто сами себя поставили во епископы, чтобы не было самосвятства. Уже во II веке одним из главных аргументов православных в споре с еретиками, в частности с гностиками, заключался в том, что еретики не могли документально подтвердить преемство своих епископов от апостолов, в то время как православные это успешно делали. Так, священномученик Ириней Лионский пишет, что мы можем перечислить тех, кто от апостолов поставлен епископами в Церквах и их преемников даже до нас.

О том же самом говорит и Тертуллиан в своей работе «О предписаниях». Он пишет, что пусть покажут начало своих церквей и объявят ряд своих епископов, который продолжался бы с таким преемством, чтобы первый епископ имел своим виновником или предшественником кого-либо из апостолов или мужей апостольских, долго

обращавшихся с апостолами, ибо Церкви апостольские ведут списки своих епископов именно так: Смирнская, например, представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, Римская — Климента, рукоположенного Петром.

Поскольку благодатью священства во всей полноте обладают только епископы, то, по словам Тертуллиана, без епископов нет Церкви.

3. Пресвитеры

В первенствующей Церкви пресвитеры, как это видно из Священного Писания, поставлялись на служение либо апостолами (Деян 14, 23), либо епископами, что следует из 1 и 2 Тим и Тит. Практически во всех книгах Священного Писания, где вообще упоминаются пресвитеры (Деян, 1 и 2 Тим, Тит, Иак, и 1 Пет), о них говорится во множественном числе. Из этого можно сделать вывод, что они составляли особый церковный чин, т. е. было нормой иметь в каждой поместной общине несколько пресвитеров. Пресвитеры составляли некоторый орган, игравший существенную роль в церковной жизни, который назывался пресвитериум.

Права пресвитеров ограничены по сравнению с правами епископов. Новый Завет не дает никаких оснований считать, что пресвитеры, т. е. представители второй иерархической степени, сами могли посвящать в священный сан. Церковное предание также исключает такую возможность.

В своих действиях пресвитеры не вполне самостоятельны, они действуют под руководством епископов. Тем не менее, пресвитерское служение так же, как и епископское, называется пастырством. По существу оно предполагает те же три составляющие, которые мы видим у епископов.

Учение. Апостол Павел в 1 Тим 5, 17 говорит о пресвитерах, «*которые трудятся в слове и учении*».

Священнодействие. Апостол Иаков говорит о совершении пресвитерами таинства Елеосвящения: «*Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне*» (Иак 5, 14).

Служение управления. «*Пастырей* (πρεσβύτερους) *ваших умоляю я, сопастырь* (συμπρεσβύτερος), *свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия. И не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду*» (1 Пет 5, 2-3).

Слово «надзирая» (греч. — ἐπισκοποῦντες), указывает, что служение пресвитеров тоже предполагает служение управления и связано с определенной властью, которую пресвитеры имеют по отношению к пасомым. Как видим, эта власть была настолько велика, даже в первые десятилетия бытия Церкви, что уже в те времена существовала реальная угроза злоупотребления этой властью со стороны пресвитеров, о чем и предупреждает апостол Петр. Пресвитеры соучаствовали вместе с апостолами и епископами в управлении Церковью. Например, из книги Деяний известно, что пресвитеры принимали участие в Апостольском Соборе в Иерусалиме.

Служение епископов и пресвитеров есть пастырство, и хотя они занимают в Церкви совершенно особое место и обладают особыми благодатными дарами, тем не менее в Церкви отношения между пастырями и пасомыми отличаются от отношений между жречеством и народом в языческих религиях и даже в религии Ветхого Завета. «Епископы и священники не образуют клира, как обособленной от остальной массы верующих касты, чье посредничество необходимо для умилостивления Божества. Они воплощают в себе преобразующее жизнь единство общины, они — отцы, рождающие людей для жизни бессмертной и нетленной, единой и в то же время разделенной между всеми, как в лоне семьи. Вовсе не случайно ранняя Церковь уподобила соединяющие общину узы семейному родству»[156].

Из Священного Писания Нового Завета мы видим, что, действительно, отношения между пастырями и пасомыми выражались по образу отношений между отцами и детьми: «*У вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов: я родил вас во Христе Иисусе благовествованием*» (1 Кор 4, 15). Для апостолов характерны такие обращения к своим пасомым, как «*дети мои!*» (1 Ин 2, 1 и 3, 18), «*дети*» (1 Ин 2, 18 и 3, 7), «*сын мой*» (2 Тим 2, 1).

4. Диаконы

Впервые о диаконах говорится в книге Деяний (гл. 6). Точнее, говорится о «*семи мужах*», которые были избраны для того, чтобы служить практическим потребностям Церкви. Сами они в книге Деяний (гл. 6) диаконами не называются, но само слово «служение» по-гречески звучит как «диакония» и поэтому в Предании за этими «семью мужами» утвердилось название диаконы, т. е. служители. В Деян 6, 2 говорится об их служении, как о попечении «о столах».

Изначально диаконы выступают как помощники апостолов в практической прикладной деятельности. Однако очевидно, что их

служение не ограничивалось только этим, иначе трудно объяснить сам критерий, по которому происходит избрание этих мужей — избирали не лучших специалистов, а людей, *«исполненных Святого Духа и мудрости»* (Деян 6, 3).

В середине II века мученик Иустин Философ пишет, что так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, вина и воды и относят к тем, которые отсутствуют.

Следовательно, служение носило также богослужебно-благодатный характер, поэтому и поставление их совершалось через возложение рук с молитвой, как это описано в Деян 6, 6. Первоначально диаконы рукополагались апостолами, затем епископами.

Служение диаконов не есть пастырство. Они прежде всего помощники апостолов, затем епископов. Так, Флп начинается с приветствия апостола Павла епископам и диаконам. Диаконы участвуют в совершении таинств, но сами их не совершают, правда, известно, что Филипп, один из семи диаконов, крестил самарян (Деян 8, 5) и евнуха, вельможу Ефиопской царицы Кандакии (Деян 8, 38). Но это не есть основание, чтобы считать совершение таинств составной частью диаконского служения, поскольку Крещение в случае необходимости может совершить всякий христианин.

Диаконы принимают и некоторое участие в управлении Церковью, в той его части, которая касается практической жизни общины, выступая помощниками епископов и пресвитеров в управлении паствой, исполнителями их поручений.

Что касается учительства, то здесь есть некоторая неясность. Так, Стефан, один из семи диаконов, учительствовал и проповедовал; Филипп, крестивший самарян, даже называется *«благовестником»* (Деян 21, 8). Но трудно сказать, было ли это служение харизматическим, т. е. их личным даром, или оно изначально рассматривалось как составная часть диаконского служения вообще. Исторически среди диаконов было достаточно много ученых людей, которые играли видную роль в жизни Церкви. Участие диаконов в учительском служении Церковью никогда не запрещалось и даже поощрялось. Но вряд ли можно утверждать, что учительство является необходимой составной частью их служения.

О служении диаконов Х. Яннарас говорит: «Основное их предназначение — помощь нуждающимся, следовательно, для осуществления этой задачи необходимо особое посвящение, особый духовный дар. И в самом деле, в Церкви помощь страждущим есть проявление истины и жизни, а вовсе не признак утилитаристского аль-

труизма. Благодать, получаемая диаконами через рукоположение, дается им для служения динамическому распространению Евхаристии на совокупную жизнь евхаристического Тела, для того, чтобы преобразовать служение практическим потребностям выживания в подлинную жизнь, как общение в любви, согласно троичному прообразу бытия»[157].

К сожалению, в истории получилось так, что именно это измерение диаконского служения, которое в древности было самым важным, практически исчезло из церковной жизни.

Для нормального функционирования церковного организма необходимы все три иерархические степени. О том, что это изначально рассматривалось Церковью как необходимое условие церковной жизни, свидетельствует священномученик Игнатий Богоносец, муж апостольский, согласно преданию принявший посвящение непосредственно от апостола Иоанна Богослова. Он пишет: «Необходимо, как вы и поступаете, ничего не делать без епископа. Повинуйтесь также и пресвитерству как апостолам Иисуса Христа, надежде нашей... и диаконам, служителям таинств Иисуса Христа, все должны всячески содействовать, ибо они не служители яств и питий, но слуги Церкви Божией»[158]; «Все почитайте диаконов, как заповеди Иисуса Христа, епископов, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же, как собрание Божие, как сонм апостолов — без них нет Церкви»[159].

§ 9. Необходимость принадлежать к Церкви для спасения

Священное Писание прямо говорит, что спасение возможно только во Христе: *«Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись»* (Деян 4, 12). Без соединения со Христом невозможно принести никакой добрый плод. Поучение Спасителя о лозе и ветвях заканчивается словами: «*Без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет...»* (Ин 15, 5-6). Однако эти высказывания, которые говорят о невозможности спасения без Христа, еще сами по себе не доказывают невозможность спасения вне Церкви.

Кого или что спасает Господь? Апостол Павел говорит: «*Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела»* (Еф 5, 28). О необходимости находиться в единении с главой и быть членом церковного тела напоминают и другие слова апостола: «*Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом и не держась главы, от которой все тело, составами и связями будучи*

соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол 2, 18-19). О необходимости пребывать в единении со Христом как с Главой Церкви говорят все экклезиологические образы Нового Завета: лоза и ветви, краеугольный камень и строящееся на нем здание, образы дома и семьи, пастыря и единого стада.

Из этих высказываний можно сделать вывод — Христос спасает не каждого отдельного человека, но Церковь как единое целое, как Свое тело. И каждый из нас спасается в той мере, в какой он принадлежит этому телу. Иными словами, спасение наше осуществляется не на основании заключения индивидуального «контракта» о спасении, но через вхождение в Вечный Завет между Богом и человеком, однажды установленный Иисусом Христом в собственной Его Крови.

Таким образом, спасение невозможно без участия в жизни Церкви, без участия в таинствах, прежде всего в таинстве Евхаристии: «*Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день»* (Ин 6, 53-54). Относится это и к другим таинствам, например, к Крещению: «*Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»* (Ин 3, 5). Таинства, посредством которых мы соединяемся со Христом, естественно, возможны только в Церкви, которая сохраняет апостольское преемство.

Говоря, что спасение невозможно вне Церкви, невозможно не задаться вопросом о судьбе людей, находящихся вне Церкви. Очевидно, что люди, находящиеся вне Церкви, не представляют собой единое целое, но являются некой недифференцированной массой, существуют различные категории таких людей, и говорить о судьбе принадлежащих к каждой из них нужно отдельно.

Что касается вероотступников, а также тех, кто сознательно противится Богу и Истине, то они, согласно Священному Писанию, лишают себя надежды на спасение. О вероотступниках апостол Петр говорит, что они, «*отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель»* (2 Пет 2, 1). О тех, кто сознательно противится Богу, свидетельствует Сам Господь: «*Всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»* (Мф 12, 31-32).

Что же касается прочих людей, тех, кто, не будучи богоборцами или вероотступниками, тем не менее не веровали во Христа или ве-

ровали неправо, то достоверно о их судьбе мы ничего не знаем. Церковь предает их милости Божией.

Конечно, Бог промышляет о каждом человеке. И если для членов Церкви Христос есть Искупитель, то для внешних Он является Владыкой и Промыслителем. О том, что Господь промышляет обо всех людях, в том числе и о не принадлежащих Церкви, говорится в Священном Писании: Бог «*есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных*» (1 Тим 4, 10); Он «*хочет, чтобы все спаслись и достигли познания истины*» (1 Тим 2, 4). «*Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему*», – это слова апостола Петра (Деян 10, 34-35); Бог «*воздаст каждому по делам его: скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея, потом и Еллина! Напротив, слава и честь, и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину! Ибо нет лицеприятия у Бога*» (Рим 2, 6, 9-11).

В пользу того, что Господь может спасти тех, кто не принадлежит земной Церкви, свидетельствует, например, судьба ветхозаветных праведников, которые, не принадлежа к Церкви видимым образом во время земной жизни, тем не менее были спасены, и многие даже прославлены Церковью как святые. Можно сослаться на прецедент из жития великомученика Уара, который вымолил у Бога прощение грехов некрещенных родственников некоей Клеопатры; причем это не есть некий апокриф, а неотъемлемая часть Церковного Предания. Канон великомученику Уару представляет собой прошения, обращенные к нему, молиться о некрещенных и неправо веровавших усопших. Можно также вспомнить древние предания о том, как мученица Фекла своей молитвой исхитила из вечного огня Фалконилу, а святитель Григорий – императора Траяна. Святитель Марк Эфесский ссылался на эти факты как на вполне достоверные свидетельства.

Говоря о людях, которые пребывают вне Церкви, необходимо отметить, что их положение по сравнению с людьми церковными является ущербным. Они лишены полноты богообщения, подлинной духовной жизни, для них закрыт путь святости. Для них невозможно усвоение плодов Искупления, и в этом смысле они остаются, по словам апостола, «*чадами гнева Божия*» (Еф 2, 3). О том, что подлинной духовной жизни у них быть не может, свидетельствует Иоанн Предтеча: «*Верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем*» (Ин 3, 36). Но поскольку Господь и для людей, находящихся вне Церкви, остается Промыслителем и Владыкой, то и для них в определенной степени

возможно богообщение, возможно стремление к добру и правде, покаяние и даже достижение на этом пути определенных результатов.

Если предположительно мы и говорим, что спасение возможно для тех, кто находится вне Церкви, то отсюда никак не следует, что спасение в принципе возможно без Церкви и помимо Христа, что существуют какие-то иные пути спасения. Мы не утверждаем, что те, кто во время своей земной жизни находились вне Церкви, не спасутся. Но, если даже они и спасутся, то, конечно, не благодаря, а вопреки своим заблуждениям; спасутся именно через Церковь, через Христа, даже если их встреча с Ним состоится уже за пределами их земной жизни.

В целом эта проблема не имеет точного догматического решения; правильнее всего в этом вопросе придерживаться совета апостола Павла: «*Внешних же судит Бог...*» (1 Кор 5, 13). Лучше предоставить этих людей суду Божию и не заниматься вопросом о том, какова будет их загробная участь.

§ 10. Союз между Церковью земною и Церковью небесной

Православная экклезиология проводит различие между Церковью странствующей и Церковью торжествующей, которые различны по формам бытия своих членов, но, вопреки протестантскому мнению, не изолированы друг от друга полностью. И та, и другая составляют единое стадо единого Пастыря, единое тело, Глава которого — Христос. По словам Спасителя: «*Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы*» (Лк 20, 38). Поэтому мы, находящиеся на земле, не отделены от наших умерших братьев в вере, для нас возможно общение с Церковью торжествующей. Апостол Павел обращается к своим современникам, членам земной Церкви: «*Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства*» (Евр 12, 22-23). Поскольку все истинно верующие, как живые, так и умершие, составляют единое тело, единый организм, следовательно, между членами этого тела должно быть взаимодействие, общение веры, любви, взаимной помощи и сослужения. По словам апостола Павла: «*Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены*» (1 Кор 12, 26).

1. Ходатайства святых за верующих, живущих на земле

Церковь созидается «*на основании Апостолов и пророков*» (Еф 2, 20). Пророки и апостолы не только были, но и остаются основани-

ями Церкви. Все, достигшие святости, занимают в Церкви особое положение. В Откр 3, 12 сказано: «*Побеждающаго сделаю столпом в храме Бога Моего*», то есть святые суть столпы Церкви. Находясь на небе, они продолжают пребывать в общении с верующими на земле. Святые — это, прежде всего, люди, стяжавшие любовь и, следовательно, они не могут не помогать тем, кто нуждается в их помощи, потому что «*любовь никогда не перестает,* — говорит апостол Павел, — *хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится*» (1 Кор 13, 8).

О предстательстве святых за живущих на земле в Новом Завете не говорится. Но это никак не может служить основанием, как полагают протестанты, для отвержения этого древнейшего верования Церкви. Вера в заступничество святых была неотъемлемой частью религиозных представлений людей Ветхого Завета. Господь Иисус Христос во время земной жизни, хотя и обличал многократно заблуждения фарисеев и книжников, нигде ни разу не высказался против подобной практики.

В Ветхом Завете многократно сообщается о предстательстве святых за живущих на земле. Например, пророк Иеремия говорит: «*И сказал мне Господь: хотя бы предстали пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему*» (Иер 15, 1). О предстательстве святых здесь говорится как о чем-то вполне естественном. В 2 Мак описывается, как Иуда Маккавей видел во сне бывшего первосвященника Онию: «*... видел, что он* (Ония), *простирая руки, молится за весь народ Иудейский*» (2 Мак 15, 12). Ония обращается к Иуде со словами, говоря о пророке Иеремии: «*Это братолюбец, который много молится о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий*» (2 Мак 15, 14).

В Новом Завете также можно указать некоторое основание для учения о предстательстве святых за живущих: «*Тогда четыре животных и двадцать четыре старца пали пред Агнцем, имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых*» (Откр 5, 8). На этом основании в Церкви установлено молитвенное призывание святых. Своим ходатайством святые усиливают наши молитвы, испрашивают нам потребные блага от Бога, помогают нам в совершении нашего спасения.

VII Вселенский Собор постановил: «*Если, кто не исповедует, что все святые, сущие от века и угодившие Богу, как до закона, так под законом и под благодатью, досточестны пред Ним по душе и по телу или не просят молитв святых, как имеющих позволение предстательствовать за мир по церковному преданию — анафема*».

2. Почитание святых

О святых мы говорим как о ходатаях и посредниках между Богом и человеком. Между тем, в Священном Писании как о Ходатае и Посреднике говорится о Самом Иисусе Христе. Например, в Послании к Евреям Господь назван «*Ходатаем Нового Завета*» (Евр 12, 24). В 1 Тим апостол Павел высказывается еще более определенно: «*Един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех...*» (1 Тим 2, 5-6). Обычно этим высказыванием апостола Павла протестанты обосновывают свое отвержение церковной практики почитания святых. Но апостол Павел говорит о посредничестве в деле Искупления. Действительно, в деле Искупления, в деле примирения человека с Богом Христос есть единственный Посредник, никакого другого нет и быть не может. Но спасение каждого из нас, то есть усвоение нами плодов Искупления, совершается опосредованно. Очевидно, что существуют люди духовно более опытные, выше поднявшиеся на пути к совершенству и потому способные помогать менее совершенным в их восхождении.

О необходимости почитания угодников Божиих в Священном Писании говорится неоднократно. Например, Божия Матерь восклицает: «*Ибо отныне будут ублажать Меня все роды*» (Лк 1, 48). О необходимости чтить память святых говорится в Притч (10, 7): «*Память праведника пребудет благословенна*». В Мф: «*Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка...*» (Мф 10, 41), т. е. необходимо воздавать людям Божиим подобающую им честь. В Евр: «*Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их*» (Евр 13, 7). Таким образом, святые для нас — пример для подражания.

Именно поэтому мы благоговейно вспоминаем подвиги святых, подражаем их делам, прославляем их святость, устраиваем праздники в их честь. Но, кроме того, почитание святых в Православной Церкви носит еще и характер поклонения, который выражается в сооружении храмов в честь святых, возжигании светильников и каждении пред их изображениями, целовании изображений, преклонении пред ними колен. Основное возражение протестантов против этого поклонения сводится к тому, что такая практика умаляет заслуги Христа как единого Посредника. Однако уже в Ветхом Завете говорится о прославлении Бога, «*дивного во святых своих*» (Пс 67, 36). Почитание святых в Православной Церкви всегда христоцентрично. Поэтому утверждение того, что почитание святых

угодников каким-то образом умаляет искупительный подвиг Христа Спасителя, равнозначно утверждению, что честь, воздаваемая плодам, умаляет достоинство ветви, на которой и благодаря которой эти плоды выросли.

Смысл православного почитания святых излагает святой Иоанн Дамаскин. Он пишет, что святым следует поклоняться не по естеству, а потому что Бог прославил и сделал их страшными для врагов и благодетелями для приходящих к ним с верою. Поклоняемся им мы не как богам и благодетелям по естеству, но как рабам и сослужителям Божиим, имеющим дерзновение к Богу по любви своей к Нему. Поклоняемся им, потому что сам Царь относит к Себе почитание, когда видит, что почитают любимого Им человека не как Царя, но как послушного слугу и благорасположенного к Нему друга.

3. Почитание мощей святых угодников Божиих

Основанием для христианского почитания мощей является Боговоплощение. Восприняв в Боговоплощении человеческую природу во всей полноте, Господь тем самым утвердил на веки достоинство человеческой телесности. Для христиан тело не темница и не случайное одеяние души, а один из уровней человеческой личности, связь с которым личность таинственно сохраняет и после смерти. По учению Священного Писания, можно прославлять Бога не только духом, но и в телах (1 Кор 6, 20). Само тело может стать храмом Святого Духа (1 Кор 6, 19), и оно не перестает быть таковым и после смерти. Отсюда в Церкви особое уважение и благоговейное отношение к останкам святых угодников. Это уважение выражается:

— в благоговейном собирании и хранении мощей;

— в торжественном открытии и перенесении их;

— в установлении особых празднеств в честь обретения их и перенесения;

— в строительстве над мощами храмов и других культовых сооружений (часовен, монастырей);

— в обычае возлагать в основание церковных престолов и в антиминсы частицы мощей святых.

Само слово «мощи» (греч. τὰ λείψανα ἧς: λείπω — оставляю, соответствующее ему латинское reliquiae, от relinquo), нужно понимать шире, чем просто телесные останки. Это слово означает то, что осталось после святых, например одежда, личные вещи — все, что так или иначе соприкасалось со святым во время его земной жизни.

Основание для почитания мощей святых мы видим уже в Ветхом Завете, например в случае оживления мертвеца после прикоснове-

ния его к костям пророка Елисея (4 Цар 13, 21) или в чуде, совершенном пророком Елисеем посредством милоти пророка Илии.

В Деян 19, 12 рассказывается об использовании платков и опоясаний с тела апостола Павла для исцеления болезней и изгнания злых духов.

Практика почитания мощей является очень древней. Одно из наиболее древних и достоверных свидетельств такого почитания является описание мученической кончины святого Поликарпа Смирнского, которое было составлено в Смирнской Церкви сразу после этого события, примерно в 157 году. Там говорится, что смирнские христиане после того, как их епископ был сожжен на костре, с благоговением собрали его останки.

Говоря о почитании мощей, необходимо коснуться такой темы как нетление мощей, поскольку с этим феноменом связано много заблуждений. Во-первых, нетление само по себе не есть основание для канонизации, равно как отсутствие нетленности никогда не рассматривалось как препятствие для канонизации, потому что Церковь почитает то, что осталось от святых, а не какие-то материальные явления сами по себе. Основанием для канонизации является святость жизни или мученическая кончина святого, а также народное почитание, чудеса, совершенные по его молитвам. Церковные Соборы не раз запрещали признавать святыми по одному только признаку нетления, как, например, сделал Московский Собор 1667 года. Во всяком случае, нетление всегда рассматривалось как одно из знамений Божиих о святости того или иного угодника.

О почитании мощей VII Вселенский Собор дал следующее определение: «*Господь наш Иисус Христос даровал нам мощи святых как спасительные источники, многообразно изливающие благодеяние на немощных. Дерзнувшие отвергать мощи мучеников, о которых они знали, что они подлинны и истинны, если это епископы или клирики, — да низложатся, а если иноки и миряне — да лишатся причащения!*».

§ 11. Почитание святых икон

Священные изображения в христианской Церкви имели место уже во времена апостольские. Известно, что город Помпея в Италии был уничтожен извержением вулкана в 79 году Р. Х., т. е. еще в апостольское время. Тем не менее, при раскопках в этом городе были обнаружены молитвенные помещения христиан, где имелись настенные изображения, в том числе и изображение Креста. Правда, нельзя однозначно утверждать, что была практика особого почита-

ния и поклонения этим изображениям. Всем известно обвинение православных протестантами в идолопоклонстве именно по причине иконопочитания. При этом обычно ссылаются на соответствующую заповедь Декалога. Конечно, первоначально им следовало бы доказать, что христианские иконы действительно суть идолы или кумиры, поскольку в греческом языке слова «икона» («εἰκων») и «идол» («εἴδολον») совершенно разные понятия. Против тех, кто не умеет отличать священное изображение от идолов, можно обратить слова апостола Павла: «*Как же ты... гнушаясь идолов, святотатствуешь?*» (Рим 2, 21-22).

Действительно, в Ветхом Завете существовал запрет на создание и почитание изображений. Это было исторически обусловлено жизнью богоизбранного народа, который находился в языческом окружении, но этот запрет и в Ветхом Завете не был безусловным. Например, Моисей по непосредственному указанию Божию изготовил медного змия, и этот змий много веков хранился во Святая Святых Иерусалимского Храма. Над Ковчегом Завета, который находился в Святая Святых Храма также по непосредственному указанию Божию были сделаны изображения двух херувимов: «*Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым*» (Исх 25, 22). Таким образом, херувимы и Ковчег Завета были видимым образом невидимого Бога, и отношение к этим видимым образам безусловно предполагало благоговейное почитание. В Ветхом Завете описывается случай с поражением Озы, который за неблагоговейное прикосновение к Ковчегу Завета был поражен смертью (2 Цар 6, 7).

Изначально слово «святой» относилось исключительно к Богу, но затем это наименование стало прилагаться не только к Богу, несоизмеримому с тварью, но и ко всему, что имеет к Богу положительное отношение, что напоминает нам о Боге и нас к Нему приближает, например храм, закон и т. д. Подобного рода предметы требуют благоговейного к себе отношения и могут быть предметом поклонения и почитания. В противном случае вторая заповедь Моисея — «*Не сотвори себе кумира...*» (Втор 5, 8) пришла бы в противоречие с четвертой заповедью — «*Соблюдай день субботний...*» (Втор 5, 12) и пятой — «*Почитай отца твоего и матерь твою...*» (Втор 5, 16). Такое отношение к священным предметам было естественным уже в Ветхом Завете.

Если бы протестанты были последовательными, то они должны были бы записать в язычники, например, пророка Исаию, который

говорит: *«И на закон Его будут уповать...»* (Ис 42, 4), и таким образом, предметом религиозного упования объявляет не Бога, а бездушный закон. И тем более царь Давид, который говорит: *«Поклонюсь святому храму Твоему...»* (Пс 5, 8), т. е. он поклоняется не Самому Богу, а храму, который рассматривался всего лишь как дом Божий. Или *«Как люблю я закон Твой!»* (Пс 118, 97), т. е., согласно Давиду, предметом религиозной любви может быть не только Сам Бог, но и все, что связано с Ним и напоминает о Нем.

Несомненно, что предметом почитания и поклонения может быть и человек, высшее творение, созданное по образу и подобию Божию. В Ветхом Завете мы имеем целый ряд примеров поклонения людей друг другу. Например, царь Давид поклонился своим гостям (3 Цар 1, 47); Авраам кланялся Хеттеянам (Быт 23, 12); *«Братья... поклонились ему* (Иосифу) *лицем до земли»* (Быт 42, 6), есть и другие примеры.

В каком смысле мы говорим о поклонении иконам, об их почитании, и можно ли это квалифицировать как идолопоклонство? Прежде всего, нужно дать определение того, что есть идолопоклонство или язычество. Наиболее глубокое определение того, что есть язычество, дает апостол Павел: *«Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца...»* (Рим 1, 25). Исходя из этого определения, никак нельзя иконопочитание приравнять к идолопоклонству. Во-первых, иконопочитание не есть почитание кого-то или чего-то вместо Творца, почитание угодников Божиих и их изображений в Церкви всегда совершается в Боге. Во-вторых, это не есть служение, потому что православное богословие и практика иконопочитания строго различает между поклонением как всецелым служением (λατρεία), которое подобает только одному Богу, и поклонением как воздаянием чести (τιμητήχη προσκύνησις), что буквально можно перевести как «почитательное поклонение», которое допустимо по отношению ко всему, что достойно уважения и почитания, и не только по отношению к иконам, но и к мощам, реликвиям, святым угодникам, ангелам и т. д. Поэтому иконопочитание и возможно, и полезно.

Но иконопочитание — это не только вопрос церковной практики. Оно имеет и догматический, а именно, христологический аспект. В таком контексте проблема иконопочитания была поставлена в эпоху иконоборческих споров. До начала иконоборчества Церковь допускала различное отношение к иконам, и иконопочитание в Церкви не было повсеместным и строго обязательным. Но после VII Вселенского Собора оно стало обязательным, т. к. именно с этого

времени учение об иконопочитании оказалось теснейшим образом связанным с вопросом о Боговоплощении.

Основной вопрос иконоборческих споров — это вопрос о возможности изображения Бога. В Ветхом Завете это было запрещено. Говоря словами апостола Иоанна Богослова, «*Бога не видел никто никогда*». Такая возможность открылась только в Новом Завете. Евангелист продолжает: «*Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил*» (Ин 1, 18), т. е. благодаря Боговоплощению невидимый Бог стал доступен нашему чувственному восприятию.

Иконоборцы пытались обосновать невозможность изображения Бога даже в воплощенном состоянии. Главный богослов иконоборчества, император Константин V Копроним, предлагал православным следующую дилемму: Что вы изображаете и чему вы поклоняетесь? Если вы пытаетесь изобразить Божество, то это невозможно, поскольку оно по определению неизобразимо. Если вы изображаете и поклоняетесь человечеству, то, во-первых, вы язычники, поскольку поклоняетесь твари, во-вторых, несториане, поскольку рассекаете Христа надвое, отделяя Его человечество от Божества.

Православные отвечали, что аргументы иконоборцев бьют мимо цели и свидетельствуют лишь о монофизитских предпосылках их собственной христологической доктрины, потому что православные изображают не Божество и не человечество, а единую богочеловеческую Личность и поклоняются не «чему», не природе, а «кому», Лицу. Честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу. Таким образом, икона есть средство общения с Богом и со святыми.

На иконах мы изображаем Второе Лицо Пресвятой Троицы — Сына Божия в том виде, в каком Он открылся нам в Воплощении. Как известно, все, что видимо, то и описуемо. Если бы Христос был неизобразим, то отсюда следовало бы заключить, что Он во время Своей земной жизни был невидим, тогда и Евангелие было бы невозможно, т. к. оно тоже есть образ воплощенного Бога, Его словесная икона. Но апостолы учили о том, «*что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни*» (1 Ин 1, 1). Таким образом, иконоборчество ставит под сомнение основной догмат христианства — учение о Боговоплощении, т. е. фактически представляет собой разновидность докетизма (отрицание реальности Боговоплощения). Не случайно один из главных защитников иконопочитания, патриарх Константинопольский Никифор Исповедник, назвал иконоборчество «*ересью аграптодокетизма*» (от греч. γράφω, пишу).

VII Вселенский Собор следующим образом сформулировал учение Церкви об иконопочитании: «*Со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые честные иконы предлагались для поклонения точно так же, как и изображения Честнаго Животворящаго Креста. Чем чаще при помощи икон они* (изображенные на иконах) *делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на сии иконы побуждаются к воспоминанию о самих первообразах и приобретают более любви к ним. Чествовать их лобызанием и почитательным поклонением, не тем истинным по вере нашей богопочитанием, которое подобает единому Божескому естеству, но почитанием, фимиамом и возжением свечей, ибо честь , воздаваемая образу, переходит к первообразному*».

К этому следует добавить, что это общение посредством икон осуществляется и в обратном направлении: не только мы обращаемся к Богу посредством икон, но и Он нам посредством икон отвечает. Через иконы подаются благодатные дары, в том числе и явным образом — через мироточения, чудесные обновления икон, чудесные исцеления. То же самое справедливо и по отношению к иконам Божией Матери и святых.

Глава 5. Понятие о таинствах как средствах освящения человека

Поскольку о таинствах многое говорилось в курсе Литургического Предания, мы рассмотрим только одно таинство — таинство Евхаристии. Самостоятельно следует изучить следующие разделы:

— Богоустановленность церковных таинств;
— Действительность и действенность таинств;
— Отличие таинств от прочих священнодействий;
— Установление таинств; их видимая и невидимая сторона.

§ 1. Таинство Евхаристии

1. Установление таинства Евхаристии

Таинство Евхаристии было установлено Господом Иисусом Христом на Тайной Вечере (Мф 26, 26-28, Лк 22, 19-20). В качестве предустановления таинства можно указать на слова Спасителя из Его беседы о хлебе небесном, которые были произнесены в капернаумской синагоге (Ин 6, 51, 53—56).

2. Евхаристия как таинство

Евхаристия есть таинство, в котором хлеб и вино прелагаются Духом Святым в истинное Тело и в истинную Кровь Господа Иисуса Христа, а затем верующие приобщаются их для теснейшего соединения со Христом в жизнь вечную. Веществом таинства являются хлеб и вино. С VI века, со времени Юстиниана I Великого добавляется также некоторое количество теплой воды.

Чинопоследование таинства Евхаристии — вся Литургия, которая является единым и неразделимым священнодействием. В самой Литургии особое место занимает евхаристический канон, а в евхаристическом каноне особое значение имеет эпиклеза — призывание Духа Святого на Церковь, т. е. на евхаристическое собрание и на предложенные Дары. Эпиклезу нельзя вырывать из всего чинопоследования, и она, с точки зрения православного учения о таинствах, не является тайносовершительной формулой в ее латинском понимании.

3. Преложение хлеба и вина в таинстве Евхаристии

Православная Церковь с древнейших времен веровала, что в таинстве Евхаристии хлеб и вино непостижимым образом становится истинным Телом и Кровью Христовыми. В этом состоит принципиальное отличие православного учения о Евхаристии от понимания сущности этого таинства в протестантизме. Протестанты рассматривают евхаристические хлеб и вино только как символ, образ и залог духовного причастия. Христос, по их мнению, присутствует в Евхаристии не Своей телесной сущностью, но лишь некоей животворящей силой, которая преподается тем, кто приступает к причащению с верой. Впрочем, некоторые ранние протестанты, в том числе и сам Лютер, учили о реальном «присутствии» Тела и Крови Христовой в Евхаристии в хлебе, под хлебом и с хлебом (in pane, sub pane, cum pane) («Формула согласия»), однако ограничивая время такого «присутствия» непосредственно моментом приобщения и отказываясь говорить, что хлеб и вино действительно соделываются Телом и Кровью Спасителя [160].

Святые. Отцы Древней Церкви не сомневались в том, что евхаристические хлеб и вино после освящения являются истинным Телом и истинной Кровью Господа Иисуса Христа, иными словами находятся в таком же отношении к божеству и Лицу Спасителя, что и Его прославленное человечество. Однако при этом очевидно, что хлеб и вино в таинстве сохраняют свой естественный вид, и воспринимаются нашими телесными чувствами как не претерпевшие какого-либо изменения. Это кажущееся несоответствие между

внешним видом и внутренним существом Таинства породила многочисленные попытки его объяснения.

На латинском Западе, начиная с IV–V веков (святитель Амвросий Медиоланский, блаженный. Августин) обнаружилось стремление рассматривать хлеб и вино в Евхаристии как своего рода «иллюзию», отрицая при этом присутствие в таинстве естественной природы хлеба и вина. Последовательное развитие данной тенденции нашло свое логическое завершение в католическом учении о пресуществлении (транссубстанциации; лат. transsubstantiatio, μετουσίωσιψ)[161]. В актах Тридентского Собора (1545–1563 гг.) говорится, что через благословение хлеба и вина сущность хлеба целиком претворяется в сущность Плоти Христовой, а сущность вина – в сущность Его Крови. При этом чувственные свойства хлеба и вина остаются неизменными, но лишь по видимости; они сохраняются только как внешние случайные признаки (акциденции).

Сама по себе приведенная выше формулировка не может считаться еретической. Православная Церковь, имея точное догматическое учение об образе пребывания в Святых Дарах Господа Иисуса Христа, не пыталась догматизировать вопрос об образе присутствия в Евхаристии хлеба и вина и об онтологическом статусе евхаристических видов. Тем не менее, для большинства восточных Отцов латинские рассудочные схемы в учении о Евхаристии были достаточно чужды. «Примечательно, что у византийских теологов невозможно найти случай употребления термина «сущность» (греч. ousia – усия) в евхаристическом контексте. А такие термины, как «пресуществление» – «транссубстанциация» (по-гречески «метусиоз» – metousios), византийцы считали неподходящими и неподобающими для описания Евхаристической мистерии, и потому, наверное, они пользовались понятием «метаболы» (греч. – перемена, обмен; слав. «преложение»), встречающимся в каноне Иоанна Златоуста, или такими динамическими словами, как «переназначение» (греч. metarrhytmisis – метеритмис). Пресуществление (транссубстанциация, метоусиоз) начинает встречаться лишь в сочинениях латинофронов 13 в., и этот термин есть не что иное как прямой перевод с латыни»[162]. Во всяком случае, у восточных авторов мы не находим учения об иллюзорности евхаристических видов, мыслей о том, что хлеб и вино утрачивают в таинстве свои естественные свойства, сохраняя лишь внешние случайные признаки. Иногда святые Отцы говорят о евхаристических хлебе и вине как о соединенных с божеством. Так, святой Иоанн Дамаскин, рассуждая о хлебе и вине в таинстве, отмечает, что Христос «сочетал с этими ве-

ществами Свое Божество и сделал их Своими Телом и Кровью для того, чтобы мы через обыкновенное и естественное приобщились тому, что выше естества»[163]. Выразить эту тайну святые. отцы пытались и посредством образов, например, образов раскаленного меча или горящего угля: «... причастимся божественного угля... Угль пылающий видел Исайя; но угль – не простое дерево, а соединенное с огнем, так и хлеб общения не простой хлеб, но соединенный с Божеством»[164]. Правда, при этом свв. отцы не забывают подчеркнуть, что хлеб и вино, с одной стороны, и Тело и Кровь Христовы, с другой, «суть не два, но единое и то же самое»[165], однако никогда не утверждая при этом единства и тождества по сущности. «Византийцы, – полагает протопресвитер Иоанн Мейендорф, – не усматривали в Евхаристической мистерии превращения субстанции хлеба в какую-то иную субстанцию – Тело Христово – но видели в этом хлебе «тип» (typus), то есть «образец» или, скорее, «отпечаток» человечности: той самой нашей человечности, которая изменилась в преображенную человечность Христову»[166]. В отличие от западных авторов, греческие Отцы не противопоставляли евхаристические дары и прославленное человечество Господа как две внешние сущности, единство которых необходимо рационально обосновать, и не стремились выразить сущности величайшего таинства, которое «превыше разума и мысли»[167], посредством схоластических дефиниций. Преложение хлеба и вина понимается здесь скорее как восприятие одной природы (сущности) другой сущностью более высокого порядка, хлеб и вино включаются в прославленное Тело Христово, усвояются им (самый способ такого усвоения, естественно, «неисследим»[168]), становясь самим Его телом, делаясь единым с ним и тем же самым, но не теряя при этом своих естественных свойств и качеств[169].

Хотя латинская концепция пресуществления и не может быть названа неправославной, тем не менее с православной стороны к ней могут быть предъявлены некоторые «претензии». Так, это учение, несомненно, способствовало закреплению в традиции Западной Церкви практики использования для совершения Евхаристии пресного хлеба и причащения мирян только под одним видом. В этой литургической практике выразилось вполне отвечающее латинской концепции пресуществления стремление к своего рода дематериализации евхаристических Даров, поскольку использование квасного хлеба и допущение к чаше мирян могло вызвать у последних вполне обоснованные сомнения в том, что хлеб и вино в Евхаристии утрачивают свои естественные свойства, сохраняя лишь внешние слу-

чайные признаки. За этим на первый взгляд чисто обрядовым различием в действительности скрывались более серьезные расхождения в самом понимании Евхаристии, что и проявилось в начавшихся в XI веке спорах с латинянами. «... словопрения возникали... из-за того, что византийцы понимали Евхаристический хлеб как имеющий быть по необходимости единосущным человечности, тогда как латинское благочестие западного Средневековья старательно подчеркивало «суперсубстанциональность» (сверхсущественность – то есть превосходство над человеческой сущностью) Евхаристии, ее неотмирность и иномирность. Употребление обыкновенного хлеба, такого же, что и тот, что буднично употребляется в пищу, виделось [византийцам. – *О. Д.*] знамением истинного воплощения...»[170] На Востоке спасение понималось как реальное освящение и обожение человека, что подразумевало изменение состояния и образа бытия человечества, но ни в коем случае не изменение самой человеческой природы. Отсюда и особый акцент на единосущии Христа нам по человечеству, что подчеркивалось, в частности, и использованием квасного хлеба в Евхаристии, которая рассматривалась как главный способ обожения. Что же касается католиков, то у них, вследствие учение о пресуществлении, само восприятие таинства Евхаристии до известной степени деформируется. Оно начинает восприниматься как сверхъестественное, по сути магическое средство для присвоения индивидуумом сверхъестественного спасения. Плоды евхаристического приобщения понимаются здесь не как преображение самой человеческой природы, а как сверхъестественная добавка к природе человека, которой он оправдывается и спасается[171].

4. Образ пребывания Господа Иисуса Христа в Святых Дарах

Господь Иисус Христос в евхаристических Дарах присутствует всем Своим существом, т. е. и телом, и душою человечества и Божеством.

Весь Христос присутствует в каждой части евхаристических Даров. В молитве на раздробление святого Агнца говорится: «*Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый*», – потому что разделение евхаристического хлеба и вина ни в коей мере не предполагает разделения Самого Христа. Причащаясь любой, даже самой малой частицы святых Даров, человек принимает в себя всего Христа, соединяется с Ним.

Один и тот же Христос пребывает во всех храмах верных. По освящении и преложении Дары суть одно и то же с Телом, сущим на небесах.

Евхаристический хлеб и вино становятся Телом и Кровью навсегда.

Так как Христу подобает единое нераздельное Божеское поклонение, а Святые Дары находятся в отношении Божеского Лица Спасителя в таком же отношении, что и Его человечество, то Святым Дарам мы должны воздавать ту же честь, какой обязаны Самому Господу Иисусу Христу.

5. Отношение Евхаристии к Голгофской Жертве

Евхаристия не есть повторение Крестной Жертвы, а принесение жертвенных Тела и Крови, однажды вознесенных Искупителем на Крест, «*всегда ядомых и николиже иждиваемых*». Поэтому Голгофская Жертва и Евхаристия нераздельны между собой, и собственно составляют одну Жертву, но, тем не менее, они различаются. В отличие от Голгофской Жертвы, Евхаристия есть Жертва бескровная и бесстрастная, т. к. Христос, «*воскреснув из мертвых, уже не умирает*» (Рим 6, 9). Евхаристия, будучи бескровной и бесстрастной, совершается в воспоминание страданий и смерти Христа. Совершителем Евхаристии является Сам Христос. Согласно литургической молитве, Он есть и Приносимый, и Приносящий, и Приемлющий, и Раздаваемый. Но в отличие от жертвы Голгофской, Евхаристическую Жертву Господь приносит не непосредственно, а через священнослужителя.

Существует богословская проблема, которая помогает лучше понять соотношение между Евхаристией и Голгофской Жертвой. Это вопрос о месте жертвоприношения Иисуса Христа как Первосвященника Нового Завета. Учение Церкви о Христе как о Первосвященнике и учение о Крестной Жертве основано главным образом на Послание к Евреям. Согласно этому Посланию, Жертва Христова, как однократная, отличается от многократных жертв Ветхого Завета и состоит в принесении Его Крови. Исторически место приношения жертвы Христовой — это, несомненно, Голгофа, но в Евр 8, 1-3; 9, 24 утверждается, что Христос принес Свою Жертву не на Голгофе, а в небесной скинии [172].

Епископ Кассиан пишет, что в каждом жертвоприношении надо различать две стороны — заклание и приношение. Дело священника есть приношение, а не заклание (Лев 1, 5). Иисус был заклан на Голгофе, но Свою кровь, как Священник, Он принес в небесной скинии. Приношение предполагает заклание. Учение апостола Павла к Евреям не упраздняет Голгофу, но первосвященническое служение Христа, на котором оно полагает ударение, относит не к Гол-

гофе, а к небесной скинии. Оба момента тесно связаны: смерть Христа на Кресте совершилась в определенной точке пространства и в определенный момент времени. Голгофа относится к истории, небесная скиния — вне времени и вне пространства. Только условно можно говорить о небесной скинии как о «месте» Христовой жертвы. Но временное и вневременное дано в Послании к Евреям с нерасторжимым единством.

Епископ Кассиан продолжает: «В нашем сослужении небесному Первосвященнику, сослужении не только чаемом, но и данном, мы участвуем в Его жертвоприношении. Это соучастие и совершается в Евхаристии. Жертва Христова единая и неповторимая. Но в Евхаристической трапезе Господь призвал нас к разделению Его страстей. Это — смысл установительных слов (Мф 26, 26-28). Та же сопряженность, которая существует между смертью Христовой на Голгофе во времени и Его жертвой в небесной скинии вне времени, должна быть утверждаема между жертвоприношением на небе и многократным совершением Евхаристии на земных престолах. Речь идет не о повторении единой жертвы Христовой, а о множественном ее преломлении в жизни Церкви во времени»[173].

6. Евхаристия как Жертва

1) Евхаристия есть Жертва благодарения, представляющая собой прославление и благодарение Бога за все великие дела Божии, в том числе Творение, Промышление о мире и человеке и Искупление.

2) Жертва умилостивительная. О самих Теле и Крови в молитве евхаристического канона сказано как о Теле ломимом и Крови, изливаемой во оставление грехов. Евхаристическая Жертва всегда приносилась в память и оставление грехов как живущих, так и умерших христиан. Поэтому Евхаристия примиряет человека с Богом и возвращает грешнику милость Божию, т. к. очищает от грехов.

3) Жертва, соединяющая всех верных в единое Тело во Христе — всех живых, усопших, святых. Эта сторона Евхаристической Жертвы наиболее полно раскрывается в чинопоследовании проскомидии.

4) Жертва просительная, т.к. она совершается «о всех и за вся», о всех, требующих Божественной помощи.

7. Выводы литургического характера

а) Причащение Святых Христовых Тайн должно совершаться под двумя видами (Мф 26, 27; 1 Кор 11, 27).

б) Причащение должно совершаться от единого хлеба (1 Кор 11, 23). Должен быть единый Хлеб, который прелагается в Евхаристической Жертве, потом причащают от этого единого Хлеба, который предварительно раздробляется так же, как и Христос на Тайной Вечере, взяв один хлеб, преломил его и раздал Своим ученикам. У католиков и протестантов существует практика причащения от многих хлебов, когда заготавливается большое количество хостий, и они все вместе предлагаются на престоле.

в) Евхаристия должна совершаться на квасном хлебе, поскольку все евангелисты говорят именно о квасном хлебе. В греческом языке очень четко различаются термины «ἄρτος», что означает хлеб квасной, и слово «ἄζιμον», что означает хлеб пресный, опреснок. Все евангелисты и апостол Павел (1 Кор 11), говоря о Евхаристии, употребляют именно слово «ἄρτος». Древняя Церковь не знала причащения пресным хлебом, эта практика возникает на Западе достаточно поздно и закрепляется благодаря учению о пресуществлении.

8. Необходимость и спасительность причащения Святых Тайн

О необходимости причащения сказано в Ин 6, 53-54. Спасительные плоды или действия причащения суть:

– теснейшее соединение с Господом (Ин 6, 55-56).

– возрастание в духовной жизни и обретение жизни истинной (Ин 6, 57).

– залог будущего воскресения и вечной жизни (Ин 6, 58). Но это справедливо только по отношению к тем, кто приступает к причащению достойно; недостойным причащение приносит большое осуждение (1 Кор 11, 29).

Раздел IV. **О Боге как Судии и Мздовоздаятеле**

Глава 1. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека в частности

§ 1. Телесная смерть и бессмертие души

Идея бессмертия души есть идея исключительно христианская. За пределами христианской традиции она не встречается. Когда говорят о том, что в религиях, которые не являются религиями Откровения, присутствует учение о бессмертии души, то под этим понимается нечто весьма отличное от того, что понимает под бессмертием души Библия. Существуют учения, которые признают неуничтожимость духовного начала, духовной субстанции в человеке, например платонизм, различные восточные учения. Но это не означает, что они признают личное бессмертие. Душа как невещественная субстанция сохраняется для вечности, но она спасается лишь как некая голая схема; неповторимый рисунок человеческой личности при этом неизбежно распадается. Откровение говорит нам не просто о сохранении духовной субстанции, оно говорит о бессмертии личности, о сохранении в вечности личностной самотождественности человека.

Священное Писание говорит, что Бог не сотворил смерти: «*Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть...*» (Прем 2, 28-24). Таким образом, с точки зрения христианской антропологии, смертность не есть существенное свойство человеческой природы; она имеет случайный характер, связана со злоупотреблением свободой. Блаженный Августин говорит, что человек не умер бы, если бы не согрешил. С этой мыслью согласны практически все отцы Церкви.

В Священном Писании о телесной смерти говорится как о переходе человека из одного состояния в другое, из одной формы бытия в другую. Апостол Петр говорит: «*Скоро должен оставить храмину мою...*» (2 Пет 1, 14), а в следующем стихе он называет свою смерть «отшествием». Примерно в тех же терминах говорит о телесной

смерти апостол Павел: «*Когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах...*» (2 Кор 5, 1), или «*Имею желание разрешиться и быть со Христом...*» (Флп 1, 23), или «*Время моего отшествия настало*» (2 Тим 4, 6).

В Священном Писании говорится о невозможности уничтожения души, например, «*Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить...*» (Мф 10, 28); «*Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы*» (Лк 20, 38).

Вышеприведенные цитаты, а также известная притча о богатом и Лазаре (Лк 16, 9—31) являются убедительным опровержением мнения адвентистов 7-го дня и некоторых других протестантов, которые учат, что душа человека умирает вместе с его телом и потом воскресает вместе с телом в последний день. Священное Писание говорит о том, что душа сохраняет сознательное существование и после смерти, до дня Второго Пришествия и всеобщего Воскресения.

В 1 Тим 6, 16 говорится, что Бог есть Единый, имеющий бессмертие. Как совместить эти слова с учением о бессмертии души? В христианстве бессмертие души понимается как дар милости Божией. По словам святителя Епифания Кипрского, Создавшему возможно уничтожить бессмертное, т. е. Бог, если бы захотел, мог бы уничтожить Свои творения, обладающие свойством бессмертия. Но сам по себе тварный дух по своей собственной воле не может самоуничтожиться.

§ 2. Частный суд

Частным судом называется суд, который проходит каждый человек индивидуально после телесной смерти. В Священном Писании Ветхого Завета в Сир 11, 26-27 о частном суде говорится: «*Легко для Господа — в день смертный воздать человеку по делам его... и при кончине человека открываются дела его*». В Новом Завете сказано: «*Человекам положено однажды умереть, а потом суд*» (Евр 9, 27). Косвенным свидетельством о частном суде после телесной смерти является также притча о богаче и Лазаре.

Что такое суд? Когда говорят о суде, то обычно понимается некоторый процесс, который состоит из двух частей:

1) Исследование правоты или виновности подсудимого;

2) Произнесение над ним приговора.

В Церковном Предании суд Божий над человеком обычно таким образом и описывается. Но нужно отдавать себе отчет в том, что это есть не более чем несовершенный образ Суда Божия, потому

что Бог не нуждается в том, чтобы исследовать правоту или виновность человека, поскольку Он как Всеведующий все о нем знает. Поэтому первую часть этого процесса следует понимать в смысле приведения души к осознанию своего нравственного состояния.

Также и произнесение Богом приговора нельзя понимать в смысле объявления судебного решения, потому что изволение Божие вместе с тем есть и действие Его воли, вводящее в блаженное состояние или отвергающее от Царства вечной жизни.

В Предании Церкви особое место занимает учение о так называемых мытарствах, которое наиболее подробно излагается в «Слове о исходе души» святителя Кирилла Александрийского и в «Повествовании о воздушных мытарствах» блаженной Феодоры, которое содержится в житии Василия Нового.

Каким образом относиться к этим повествованиям, как рассматривать те образы, которые в них содержатся? Когда преподобный Макарий Египетский, подвижник V века, вопросил Бога о том, чтобы Тот открыл ему, что есть мытарства, то ангел, явившийся Преподобному, сказал ему: «Земные вещи здесь принимай за самые слабое изображение небесных», — т. е. все эти образы, которые содержатся в повествованиях о мытарствах, нужно понимать в духовном смысле, т. е. обращать внимание не на сами эти образы, а на их духовно-нравственный смысл.

Приведем частные положения о мытарствах на основании повествований Предания:

По разлучении души от тела, ее окружают добрые и злые ангелы; первые готовы препроводить ее к небу, а вторые — к месту мучений. «*Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово...*» (Лк 16, 22); безумному богачу было сказано: «*Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя...*» (Лк 12, 20). В данном случае славянский текст лучше передает смысл греческого подлинника, в славянском стоит не «возьмут», а «истяжут», т. е. насильно вырвут (имеются в виду злые духи). В конечном счете мысль сказаний о мытарствах заключается в том, что душе дается помощь в деле нравственного самосознания и самоосуждения при посредстве духовных сил — света и тьмы, которым Бог попускает действовать как орудиям Своего правосудия.

§ 3. Мздовоздаяние после частного суда

Православная Церковь различает два разных состояния после частного суда — для праведников и для грешников, которым соответствуют два места нахождения — рай и ад. У римо-католиков различа-

ется три состояния — блаженство, чистилище (лат. — purgatorium) и пребывание в геенне. В Послании Восточных Патриархов сказано: «Веруем, что души умерших блаженствуют или мучаются по делам своим. Разлучившись с телами, они тотчас переходят или к радости, или к печали и скорби; впрочем не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения, ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении, когда душа соединиться с телом, в котором жила добродетельно или порочно»[174].

Иначе говоря, и страдание, и блаженство, которое человек может получить после частного суда, носит предварительный характер.

1. Состояние душ праведных после частного суда

В Священном Писании само место пребывания праведников после частного суда называется «*раем*» (Лк 28, 43; 2 Кор 12, 4); «*Царством небесным*» (Мф 8, 11; 5, 3; 5, 10); «*Царством Божиим*» (Мф 6, 33; 1 Кор 15, 50); «*Домом Отца*» (Ин 14, 2); «*Иерусалимом вышним*» (Гал 4, 26); «*небесами*» (Лк 12, 33-34). Место нахождения праведников есть пребывание со Христом, Который сказал ученикам: «*Приду опять и возьму вас к Себе*» (Ин 14, 1-3). Разбойнику благоразумному Господь сказал: «*Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю*» (Лк 23, 43). В Первосвященнической молитве Господь говорит: «*Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою*» (Ин 17, 24). Апостол Павел говорит: «*Имею желание разрешиться и быть со Христом...*» (Флп 1, 23).

Это состояние праведников в Священном Писании рассматривается как получение награды за добродетельную жизнь, например: «*...готовится мне венец правды...*» (2 Тим 4, 7—8), — так пишет апостол Павел Тимофею в предчувствии своего конца. Праведники в раю или в Царстве Божием утешаются, как, например, Лазарь из евангельской притчи.

Состояние святых есть пребывание в славе (Откр 4, 4; 6, 9-11; 7, 9).

Состояние праведных есть состояние покоя или успокоения от трудов: «*...они упокоятся от трудов своих...*» (Откр 14, 13). Апостол Павел сравнивает этот покой с покоем Бога в 7-й день: «*Ибо, кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих*» (Евр 4, 10). Но покой Божий по окончании дел творения не есть состояние бездействия, потому что Бог, хотя и не создает новых видов существ, тем не менее непрестанно промышляет о всем мире. Поэтому состояние праведников не есть состояние праздного ожидания и бездеятельности, некое подобие сна, это состояние дея-

тельное, которое предполагает молитву, личностное общение и познание.

О познании апостол говорит: «*Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*» (1 Кор 13, 12).

О том, что состояние праведных предполагает их общение между собой, говорит Господь: «*Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном*» (Мф 8, 11). Усопшие узнают друг друга, например богач, Лазарь и Авраам. Это общение есть общение не только между собой, но и с Ангелами (Евр 12, 22-24).

2. Состояние душ грешников после частного суда

Об этом нам очень мало известно. Место пребывания грешников после частного суда Евангелие называет, во-первых, «*адом*» (Лк 16, 23; Деян 2, 51). Ад (греч. ᾅδης) буквально означает место, лишенное света. В Писании оно также называется *«преисподними местами земли»* (Еф 4, 9), просто «*преисподней*» (Флп 2, 10), «*тьмой кромешной*» (Мф 22, 13; 25, 30), наконец, «*темницей духов*» (1 Пет 3, 19). В Православном исповедании (чл. 68) сказано, что грешники пребывают в местах осуждения и гнева Божия.

Как описывает это состояние Священное Писание? Прежде всего, это состояние удаления от Бога. Господь говорит грешникам: «*Отойдите от Меня, делающие беззаконие*» (Мф 7, 23). Грешники, в отличие от праведников, не имеют покоя: «*червь их не умирает, и огонь не угасает*» (Мк 9, 44). Причиной этих мучений являются угрызения совести и неудовлетворимая страсть. Апостол Павел говорит об этом состоянии: *«Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое...»* (Рим 2, 9). Скорбь и теснота усиливаются ведением о блаженном состоянии праведников, сознанием невозможности выйти из места мучения, ибо «*утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут...*» (Лк 16, 26). Это различие в состояниях между праведниками и грешниками и невозможность по своей воле перейти из одного состояния в другое было уже в ветхозаветном шеоле. Хотя в нем пребывали и праведники, и нечестивые (Пс 88, 49; Иов 30, 23), тем не менее, находились они в различном состоянии. После сошествия Христа во ад праведники были Им из шеола изведены (1 Пет 3, 18-20).

Грешники в аду также общаются между собой и друг друга узнают. Например, в Ис 14, 9-10 говорится о сошествии во ад царя Вавилонского, где его узнали. Аналогичное повествование имеется в Иез 31, 16-17 — сошествие во ад царя Ассирийского и в Иез 32,

21 —царя Египетского. Но, несмотря на то, что общение возможно и для грешников, — это общение, в котором нет Бога, не приближает их к Престолу Божию.

§ 4. Молитвы Церкви за усопших

Мздовоздаяние после частного суда не есть окончательное, это лишь состояние предвкушения блаженства или мучения и, следовательно, возможно изменение участи тех, кто умер в покаянии, но не принес достойных плодов покаяния. Православная Церковь с древнейших времен верует, что Божественная Литургия, молитва, милостыня, различные подвиги, например посты, которые приносятся за усопших, исхищают от уз ада их души (Православное исповедание, чл. 64) и вспомоществует им в достижении блаженного воскресения (Пространный Катихизис, чл. 11). В возможности изменения загробного состояния нас убеждает то, что грешники принадлежат вместе с нами одному и тому же Телу Христову. И хотя сами они не могут освободиться, освобождение их возможно по молитвам Церкви, т. к. Господь сказал: «*И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю...*» (Ин 14, 13); «*И все, чего не попросите в молитве с верою, получите*» (Мф 21, 22).

Христос имеет «*ключи ада и смерти*» (Откр 1, 18). Он же говорит о возможности отпущения грехов в будущей жизни: «*Если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем*» (Мф 12, 32).

Поминовение усопших имело место уже в ветхозаветные времена, например, во Втор (26, 14) и Исх (16, 17) говорится об обряде преломления хлеба на гробах в память об умершем. В Вар 3, 4-5 содержится молитва о прощении грехов усопших: «*Господи Вседержителю, Боже Израиля! услышь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою... Не вспоминай неправд отцов наших*».

Иуда Маккавей о воинах, которые присвоили себе вещи, посвященные Иамнийским идолам, и по причине этого погибли, молился так: «*Да будет совершенно изглажен содеянный грех...*» (2 Мак 12, 42). Затем по распоряжению Иуды было собрано 200 тысяч драхм серебра, которые были отправлены в Иерусалим, чтобы принести за этих воинов жертву — «*да разрешатся от греха*» (2 Мак 12, 45).

В Новом Завете прямых указаний на молитвы за усопших нет. Правда, по мнению многих толкователей, как древних, так и современных, таким указанием является молитва апостола Павла об Онисифоре: «*Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день...*» (2 Тим 1, 18). Здесь прямо не сказано, что Онисифор,

о котором молится Павел, умер, но сам контекст, в котором содержится эта молитвенное обращение апостола Павла, говорит в пользу того, что Онисифора к тому времени уже не было в живых.

Молитвы об усопших содержатся во всех древнейших чинопоследованиях Литургии, дошедших до нас.

Основные аргументы против практики молитвы об усопших:

— в Священном Писании нет прямой заповеди совершать такие молитвы;

— притча о богаче и Лазаре, где говорится о непроходимой пропасти, положенной между праведниками и грешниками, которую никто не может преступить;

— слова апостола Павла о том, что Бог *«воздаст каждому по делам его»* (Рим 2, 6). После смерти никаких дел человек совершать уже не может, следовательно, загробное состояние человека, которое он получает после частного суда, изменить невозможно. Значит, молитвы об умерших бессмысленны.

На это можно возразить следующее. Даже если бы наши молитвы не могли изменить загробного состояния умерших, их все же никак нельзя назвать бессмысленными, поскольку они являются выражением любви. Если можно молиться за человека во время его земной жизни, почему нельзя делать это после его смерти. Во-первых, душа человека после смерти субстанционально не изменяется; во-вторых, это уместно и нравственно. Молитвы за усопших — это не просто религиозный долг, но прежде всего потребность человеческой души, и если человек этой потребности в себе не чувствует, то это свидетельствует о недостатке любви. Например, если близкого нам человека посадили в тюрьму, и мы знаем, что наши усилия не могут никоим образом ни сократить срок его заключения, ни изменить меру пресечения, все же вряд ли это можно считать основанием для того, чтобы не писать ему писем и не посылать передач. К тому же молитвы за усопших имеют значение не только для самих умерших, но и для живых. Святой Иоанн Дамаскин говорит, что всякий подвизающий о спасении ближнего сперва получает пользу сам, потом приносит оную ближнему, ибо не неправосуден Бог, чтобы забыть дела.

Таким образом, даже если бы наши молитвы за умерших никак не могли изменить произнесенного над ними Божьего суда, то нельзя назвать их бессмысленными, и уж совсем не оправдана практика запрета молитв за усопших, которое имеет место у многих протестантов.

Запрета молиться об усопших в Священном Писании нет. Во времена земной жизни Иисуса Христа у иудеев это было нормой. Гос-

подь многократно осуждал различные обычаи Иудеев, но, тем не менее, против молитв об усопших Он ничего не говорил. Что касается притчи о богаче и Лазаре (Лк 16), то она предлагает нам картину, относящуюся к ветхозаветному времени, когда изменение участи усопших было действительно невозможно. Но с пришествием Христовым, после Его Искупительной Жертвы, ситуация радикальным образом изменяется.

О возможности изменения загробной участи усопших нас также убеждает то, что помимо частного суда будет еще и Суд Всеобщий. Если бы изменение состояния душ после смерти было невозможным, то всеобщий Суд был бы излишним.

Совершаемые нами молитвы и подвиги могут привлечь милость на душу усопшего человека и изменить его состояние. Есть такое выражение: «после смерти нет покаяния». Это совершенно верно, если понимать под покаянием (как определяет его, например, преподобный Иоанн Лествичник) завет с Богом об исправлении жизни.

Однако даже во аде у человека сохраняется способность направлять свою волю на тот или иной объект, свобода выбирать между различными возможностями, в том числе между добром и злом. Хотя грешники не могут изменить своего состояния, не могут сделать никакого добра, тем не менее они могут возжелать освободиться от зла и обратиться к добру. Наши молитвы, молитвы Церкви помогают в этом обращении, потому что Бог не хочет смерти грешников, а желает спасения всех людей. Но для того чтобы Бог мог освободить человека от греха, необходимо, по крайней мере, чтобы человек искренне обратился к Богу и пожелал расстаться со злом. Это сделать очень непросто, потому что человек переступает порог вечности с определенным жизненным багажом и расстаться с ним очень тяжело. Если человек всю жизнь жил во грехе, если он отождествился с грехом и грех стал его внутренним содержанием, то человеку очень трудно возжелать освободиться от зла и обратиться к Богу. Наши молитвы и подвиги, призывающие благодать на душу усопшего, помогают ему в этом обращении от зла к добру. И по мере того как это обращение совершается, возможно очищение души человека Богом от греха и, следовательно, изменение его посмертного состояния.

§ 5. Загробная участь младенцев

В Священном Писании конкретно о загробной участи младенцев ничего не говорится. Что касается Церковного Предания, то по поводу участи младенцев крещеных сомнений никаких нет: «*Блажен-*

ная участь тех, которые омыты водою и Духом в крещении и приняли Святого Духа в Миропомазании»[175].

Никто и никогда не сомневался в том, что крещеные младенцы наследуют Царство Небесное. Правда, существует ложное и довольно распространенное мнение, что умершие в младенчестве сподобляются особой, наивысшей степени блаженства. Эта мысль ложная, оснований в святоотеческом учении она не имеет: блаженство умерших младенцев, естественно, меньше, чем то блаженство, которого достигают люди через свободное самоопределение и личный подвиг. Младенцы являются безгрешными, но в то же время они не имеют «положительного наполнения», поскольку через собственную свободную волю они никаких добродетелей не стяжали.

Различные мнения имеют место относительно того, какова участь младенцев некрещеных. Некоторые святые Отцы, например святитель Григорий Нисский, смотрели на этот вопрос слишком оптимистично — души младенцев, похищаемых смертью, могут достигнуть полной меры блаженства. Здесь видна некоторая недооценка силы наследственного греха. Блаженный Августин занимал прямо противоположную позицию. По его словам, никакого вечного спасения не обещается младенцам. В этом высказывании чувствуется некоторый формализм, и самый дух его мало согласуется с представлениями о милости и человеколюбии Творца.

Наиболее точно церковное мнение по этому вопросу выражает святитель Григорий Богослов. Он пишет, что иные даже не имеют возможности принять дары крещения или по малолетству, или по какому-либо независящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются благодати. Последние не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя не запечатлены, однако же и не худы и больше сами потерпели, нежели сделали вреда, ибо не всякий, недостойный наказания, достоин уже и чести.

Святитель Григорий предполагает, что младенцы находятся в каком-то третьем неопределенном состоянии, которое отлично как от состояния осуждения, так и от состояния прославления. Догматически точно этот вопрос не решен, тем не менее Церковь не разделяет крайностей блаженного Августина, считавшего, что некрещеные младенцы неизбежно направляются в ад.

§ 6. Римо-католическое учение о чистилище

Это учение неразрывно связано с римо-католической сотериологией вообще. Католическое богословие различает в каждом греховном

деянии два момента: вину греха и наказание за грех. При этом грехи у католиков классифицируются на смертные и простительные. Если человек приносит покаяние за грех, то в общем случае ему прощается вина греха, а наказание за грех прощается только в том случае, если грех смертный. Во всех прочих случаях человек, помимо того, что он покаялся, должен понести некоторое наказание и таким образом принести за свой грех удовлетворение (satisfactio) Богу, которое может выражаться самым различным образом: церковная епитимья, различные подвиги, которые человек на себя добровольно возлагает (паломничество, усиленные молитвы, посты и т. д.).

Чистилище у католиков оказывается неким средним местом, промежуточной инстанцией между раем и адом, в которую попадают те, кто покаялся, но не принес в земной жизни Богу достаточного удовлетворения. Этот недостаток восполняется пребыванием в чистилище. Освобождение из чистилища происходит чисто механически по истечении определенного времени, которое необходимо для того, чтобы принести полное удовлетворение. Но возможно и сокращение срока пребывания в чистилище через молитвы живых, молитвы Церкви, через принесение бескровной Жертвы, а также посредством индульгенций, которые усвояют грешникам сверхдолжные дела, сверхдолжные заслуги святых.

Основания учения о чистилище. «*Ибо, никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня*» (1 Кор 3, 11-15).

Как бы ни толковать этот весьма сложный отрывок, огонь здесь все же выступает как испытание, а не наказание в латинском смысле.

Ссылаются также на 2 Макк 12, где речь идет о принесении жертвы о грехе погибших воинов. Но эта ссылка находится в противоречии с латинским учением, потому что воины совершили смертный грех, за что они навлекли на себя заклятие, об этом имеется указание во Втор (7, 25-26). Они присвоили себе вещи, посвященные идолам, которые не имели права брать. Тем, кто совершает подобного рода грехи, угрожает заклятие, поэтому грех этот смертный и

никак не может служить подтверждением римо-католического учения.

Часто римо-католики говорят, что учение о чистилище есть просто некий латинский вариант учения о мытарствах. Но это не так, чистилище и мытарства — вещи совершенно разные. Во-первых, учение о мытарствах в Православии, в отличие от учения о чистилище у католиков, не догматизировано; во-вторых, оно никоим образом не связано с представлением о каком-то удовлетворении Богу. Проходя мытарства, человек не приносит Богу удовлетворение, не отбывает наказание, а приводится к осознанию своего действительного нравственного состояния. Основная цель мытарств — это самопознание человека, приведение его к осознанию итога своего жизненного пути. Никакого отношения к римо-католической сотериологии учение о мытарствах не имеет.

Пожалуй единственный логичный аргумент в пользу учения о чистилище — это известная притча о должнике: «*...истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда* (из темницы), *пока не отдашь до последнего кодранта*» (Мф 5, 26) или: «*Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки*» (Лк 12, 59). Но основывать на одной притче целое учение вряд ли возможно, тем более что притча эта имеет чисто нравственный характер.

Глава 2. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для всего человеческого рода

Одна из важнейших частей Откровения — это учение о Втором пришествии, а также о кончине мира и всеобщем суде, которые должны непосредственно последовать за Вторым пришествием. День Второго пришествия в Священном Писании называется Последним днем, днем кончины века и мира, днем, установленным от Бога, когда Он будет праведно судить Вселенную, Великим днем, днем Судным, днем Господним, днем Христовым и днем Господа нашего Иисуса Христа.

§ 1. Неизвестность времени Второго пришествия

О неизвестности этого события говорит Сам Господь Иисус Христос: «*О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один*» (Мф 24, 36); «*Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет*» (Мф 24, 42). Перед Вознесением Господь говорит апостолам: «*Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти*» (Деян 1, 7).

Пришествие Христово будет для большинства людей неожиданным, день Господень «*Придет, как тать ночью*» (1 Фес 5, 2). Аналогичное место есть в 2 Пет 3, 10; «*В который час не думаете, приидет Сын Человеческий*» (Мф 24, 44), параллельное место в Лк 21, 36. «*Но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого*» (Мф 24, 37-39).

§ 2. Признаки Второго пришествия

Священное Писание говорит о следующих признаках.

1. Распространение Евангелия во всем мире

Кончина мира последует не прежде, чем «*проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец*» (Мф 24, 14).

2. Обращение Израиля ко Христу

В Рим 25-27 говорится, что Израиль спасется, обратится ко Христу. Из той же главы следует, что это обращение будет в последние времена: «*Если отвержение их — примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мертвых?*» (Рим 11, 15), то есть, если отвержение Израиля послужило примирению с Богом остального человечества, то возвращение Израиля ко Христу будет означать скорое воскресение умерших.

3. Явление пророка Илии

«*Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня...*» (Мал 4, 5). Господь подтвердил это пророчество: «*Правда, Илия должен придти прежде и устроить все*» (Мф 17, 11; см. также Мк 9, 12). Как Иоанн Креститель предварял Первое Христово пришествие, так Илия будет предварять Второе пришествие. Иоанн Креститель предшел перед лицом Господа «*в духе и силе Илии*», как пророчествовал Ангел Гавриил праведному Захарии (Лк 1, 17).

4. Усиление зла

Прежде всего безбожия и антихристианства. Нечестие последних времен ап. Павел называет тайной беззакония и отступления (греч. ἀποστασία) (2 Фес 2, 3, 7). Черты усиления зла.

Появление лжехристов и лжепророков, распространение ложных учений

«*Многие придут под именем Моим и будут говорить: „я Христос“, и многих прельстят*» (Мф 24, 5); «*И многие лжепророки восстанут и прельстят многих*» (Мф 24, 11); «*В последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским*» (1 Тим 4, 1); «*Будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху*» (2 Тим 4, 3).

Падение нравственности

«*По причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь*» (Мф 24, 12); «*Друг друга будут предавать и возненавидят друг друга*» (Мф 24, 10). Эта ненависть и разделение проникнет даже в семьи: «*Предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их*» (Мк 13, 12; см. также Лк 21, 10).

Господствующими состояниями духа в эти времена будут уныние, недоумение и страх (Лк 21, 25-26), а также состояние скорби (Мф 24, 29). Апостол Павел в 2 Тим рисует картину нравов людей последних времен: «*В последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся...*» (2 Тим 3, 1-5).

Общественные бедствия и войны

«*Также услышите о войнах и военных слухах... ибо восстанет народ на народ, и царство на царство*» (Мф 24, 6-7). «*Будут иметь место также мятежи* (смятения)» (Мк 13, 8).

Природные бедствия

Помимо общественных бедствий проявятся и различные природные катаклизмы: «*Будут глады, моры и землетрясения по местам*» (Мф 24, 7), также «*будут знамения в солнце и луне и звездах,... море восшумит и возмутится*» (Лк 21, 25). Непосредственно перед пришествием Христовым диавол воздвигнет особое орудие лжи и зла — антихриста, при котором отступления и различные бедствия достигнут полной силы.

5. Антихрист и время его пришествия

Представление об антихристе в свете Священного Писания и Священного Предания

Сама приставка «ἀντι» в греческом языке может иметь два значения: «против» и «вместо». По отношению к антихристу оба эти значения правомочны, потому что антихрист, согласно церковному учению, есть, с одной стороны, противник Христа, а с другой — тот, кто пытается поставить себя на место Христа. В Священном Писании само это наименование употребляется двояким образом. В широком смысле слова, «антихрист» — это всякий, «*отвергающий Отца и Сына*» (1 Ин 2, 22), «*а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста...*» (1 Ин 4, 3), т. е. всякий, кто отрицает Богочеловечество и Богосыновство Иисуса Христа, может быть назван антихристом. В этом смысле «*появилось много антихристов...*» (1 Ин 2, 18). Но в строгом смысле это наименование употребляется в отношении к определенному лицу, о котором также говорит апостол Иоанн Богослов: «*Вы слышали, что придет антихрист...*» (1 Ин 2, 18).

В истории имели место мнения, что антихрист не есть личность, а просто некая боговраждебная сила. Такое мнение высказывал, например, Мартин Лютер; на русской почве его воспроизводили раскольники беспоповцы. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Надобно знать, что должно придти антихристу, хотя антихрист есть и всякий, не исповедающий, что Сын Божий пришел во плоти, но в собственном смысле и преимущественно, антихристом называется тот, который придет к кончине мира»[176].

Священное Писание учит об антихристе как о конкретной личности. Господь говорит иудеям: «*Иной придет во имя свое, его примете*» (Ин 5, 43). Апостол Павел называет антихриста «*человеком греха, сыном погибели*» (2 Фес 2, 3).

По преданию, антихрист произойдет из народа иудейского и будет являться потомком Дана, одного из 12-ти сыновей Иакова. Пророчество патриарха Иакова о Дане и его потомках звучит следующим образом: «*Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадет назад. На помощь Твою надеюсь Господи!*» (Быт 49, 17-18). Не менее страшные слова о Дане содержатся у пророка Иеремии: «*От Дана слышен храп коней его, от громкого ржанья жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем*» (Иер 8, 16-17).

В Откр (гл. 7) перечисляются запечетленные от всех колен Изра-

илевых, и среди перечисляемых колен не упомянуто колено Данова, что тоже рассматривается как прикровенное указание на то, что из колена Данова будет антихрист.

Существует ложное мнение, что антихрист будет воплощением сатаны, подобно тому, как Господь воплотился от Девы, и сатана в последние времена тоже воплотится в человеке. Это мнение Православной Церковью не разделяется. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Не сам диавол сделается человеком, подобно тому, как вочеловечился Господь, да не будет! Но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действования сатаны, ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу поселиться в нем»[177].

Слова святого Иоанна Дамаскина согласны с учением Священного Писания об антихристе: «*которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными*» (2 Фес 2, 9).

Имя антихриста неизвестно, известно только его число — «666». По объяснению священномученика Иринея Лионского, «*имя его неизвестно потому, что оно недостойно быть возвещенным от Духа Святого*»[178].

Событием, непосредственно предваряющим пришествие антихриста, будет взятие «*от среды удерживающего теперь*» (2 Фес 2, 7). Эти слова требуют обращения к греческому тексту. В ст. 6 говорится: «*ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время*». Слову «что» в синодальном переводе соответствует греческое «τὸ κατέχον», что буквально значит «*держащее или удерживающее*», в среднем роде. Очевидно, здесь имеется в виду не человеческое лицо, а некая сила. В ст. 7 говорится: «*не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий* (ὁ κατέχων)». Здесь употреблен мужской род, что, скорее всего, указывает на лицо мужского рода. Однозначного толкования на эти слова Апостола нет, поэтому под «удерживающим» и «держащим» можно понимать и некоторую силу, политическую или религиозно-политическую, и некоего представителя этой силы.

Брань антихриста с царством Христовым

По словам святого Иоанна Дамаскина, «*антихрист будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится*»[179]. Он будет бороться против всех религий и «*придет во имя свое*» (Ин 5, 43). Апостол Павел говорит, что антихрист есть «*превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею...*» (2 Фес 2, 4), т. е. Бога и в христианском, и в языческом понимании, и всех предметов религиозного чествования.

Согласно Апокалипсису, характерной чертой антихриста будет богохульство: «*И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно... И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его, и живущих на небе*» (Откр 13, 5-6). Антихрист усвоит себе Божественное достоинство и потребует божеского поклонения и служения: «*В храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога*» (2 Фес 2, 4). О каком храме здесь идет речь точно сказать невозможно — будет ли это восстановленный к тому времени Иерусалимский Храм или некий другой, который будет наиболее почитаем и известен в то время.

В своей борьбе против христианства и всех своих противников антихрист будет пользоваться следующими средствами.

Ему будут помогать лжепророки, которые «*дадут великие знамения и чудеса...*» (Мф 24, 24). Явление антихриста «*по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными*» (2 Фес 2, 9).

Антихрист будет обладать огромной силой. Сатана даст ему «*силу свою и престол свой и великую власть*» (Откр 13, 2). Какая власть и сила имеются в виду? Сам сатана так говорит о своей власти: «*Тебе* (Иисусу) *дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее*» (Лк 4, 6). Видимо, здесь имеется в виду религиозная сила в сочетании с политической властью, причем скорее всего власть будет единоличная, возможно царская, потому что сама власть сатаны по своему существу есть власть монархическая.

Царствование антихриста будет всемирным: «*И дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем*» (Откр 13, 7). В Ветхом Завете прообразом антихриста является могущественный, все истребляющий завоеватель (Дан 7; 8; 11). Скорее всего, таким прообразом в сознании иудеев был Антиох Епифан. Особенно жестоким будет гонение на христиан. Антихрист издаст декрет, «*чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя*» (Откр 13, 15). В Откр (гл. 11) рассказывается об убийстве двух свидетелей, которые будут обличать царство антихриста. Для христиан тогда невозможно будет пользоваться гражданскими правами: «*И он сделал то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его*» (Откр 13, 16-17).

Церковь в эти времена вынуждена будет скрываться в пустыне

(Откр 12). Однако *«врата ада не одолеют ее»* (Мф 16, 18), и принесение Евхаристической жертвы не прекратится до Второго пришествия Христова (1 Кор 11, 26). По словам апостола Павла, особенно сильным действие антихриста будет на погибающих, тех, кто *«не приняли любви истины для своего спасения»* (2 Фес 2, 10).

Царствование антихриста вызовет против себя открытое сопротивление. В Апокалипсисе говорится о двух свидетелях, которые будут пророчествовать 1260 дней. По Преданию, один из этих пророков — Илия. О втором в Писании ничего не сказано, но по Преданию это будет либо Енох (наиболее распространенное мнение), либо Моисей.

В борьбе против антихриста людям будет дана Божественная помощь (например, повествование Апокалипсиса о семи Ангелах, имеющих семь язв (Откр 15, 16)). Кроме того, по Промыслу Божию ради избранных (тех, кто сохранил веру) сократятся те дни (Мф 24, 22). Но победить сатанинскую силу чисто человеческими средствами невозможно: *«И дано ему вести войну со святыми и победить их...»* (Откр 13, 7).

Согласно пророчествам Даниила, продолжительность царствования антихриста (Дан 7, 25) — три с половиной года. Апокалипсис называет 42 месяца (Откр 11, 2; 13, 5) или 1260 дней (Откр 12, 6), что составляет те же три с половиной пророческих года. Ветхозаветные пророки использовали в своих пророчествах особую меру времени, так называемый пророческий год, который составляет ровно 360 дней. Таким образом, продолжительность царствования антихриста составит три с половиной года, ровно столько, сколько продолжалось время земного служения Господа Иисуса Христа.

Победит антихриста непосредственно Сам Господь Иисус Христос Своим Вторым пришествием: *«Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего»* (2 Фес 2, 8). В Откр сказано: *«И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса перед ним,... оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою»* (Откр 19, 20-21).

6. Второе пришествие Христово

Греческое название Второго пришествия — «παρουσία»; соответствующее латинское название «adventus». Второе пришествие Спасителя, в отличие от Его Первого пришествия на Землю, будет со славою и величием — *«Приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего...»* (Мф 16, 27). Выражение «во славе» в данном случае нужно понимать, как «окруженный особым сиянием». И *«сядет не пре-*

столе славы Своей» (Мф 25, 31). В тот день, т. е. в день Второго пришествия, явится знамение сына Человеческого на небе (Мф 24, 30). Священное Писание не уточняет, что это за знамение, но по Преданию этим знамением будет крест. Явление Спасителя будет чувственным, в человеческой плоти. Ангелы говорят апостолам после Вознесения Христова: «*Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо»* (Деян 1,11). Господь придет окруженный Ангелами (Мф 16, 27; Иуд 14).

Апостол Павел сравнивает пришествие Христово с трубным созыванием войска или возвещением юбилейного года: «*Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба...»* (1 Фес 4, 16). Явление Спасителя будет всеобщим и для всех явным — «*Как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого»* (Мф 24, 27).

Отношение людей ко Второму пришествию будет различно. «*Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше»* (Лк 21, 28). Верными это пришествие будет воспринято как избавление, однако, для внешних, для тех, кто не суть Христовы, пришествие Его ничего хорошего предвещать не будет, и поэтому «*восплачутся все племена земные...»* (Мф 24, 30).

7. Воскресение мертвых, его действительность

Пространный Катихизис (чл. 11) определяет воскресение как действие могущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединяясь опять с их душами, оживут и будут духовны и бессмертны. Таким образом, воскресение — это не создание новых тел и не духовное воскресение, а воссоединение души со своим телом. Учение о воскресении присутствует уже в Ветхом Завете. Многострадальный Иов восклицает: «*А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его...»* (Иов 19, 25-27). Здесь уже присутствует идея самотождественности личности до и после воскресения — то же самое лицо, которое некогда жило на земле, оно же в своем теле будет участником события воскресения. Прообразом будущего воскресения были воскрешения умерших в Ветхом Завете. Например, воскрешение, совершенное пророком Илией в Сарепте Сидонской (3 Цар 17, 19), воскрешение пророком Елисеем в Сонаме (4 Цар 4, 29), воскрешение покойника от костей пророка Елисея (4 Цар 13, 21).

Со всей ясностью о воскресении говорится в пророческих книгах. Пророк Исаия восклицает: *«Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!»* (Ис 26, 19); *«И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление»* (Дан 12, 2); в Иез 37, 1-10 дается образное изображение воскресения; в 2 Мак 7, 9 сказано: *«Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы для жизни вечной».*

Всеобщность этой веры в дни земной жизни Господа подтверждается словами Марфы, сестры Лазаря: *«Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день»* (Ин 11, 24).

В Новом Завете вера в воскресение выражена совершенно явно: *«Наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут»* (Ин 5, 25); *«Я воскрешу его в последний день»* (Ин 6, 40). Это говорится о верующих в Сына Божия, и те же самые слова в Ин 6, 54 относятся к тем, кто будет причащаться Тела и Крови Христовых.

У апостола Павла говорится: *«Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна...»* (1 Кор 15, 16-17), т. е. для апостола Павла Воскресение Христово — это средоточие христианской веры, главный предмет религиозного переживания и созерцания.

Примечания

[1] *Феофил Антиохийский, свят.* Послание к Автолику. 2, 4 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978.

[2] *Василий Великий, свят.* Шестоднев, гл. 2, п. 3. Цит. по: *Алипий (Касталь-ский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие. С. 161.

[3] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. С. 224.

[4] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 1, гл. 13.

[5] *Лосский В. Н.* Цит. соч. С. 72, 225.

[6] *Филарет Московский, свят.* Слово в день обретения мощей святителя Алексия.

[7] *Лосский В. Н.* Цит. соч. С. 224.

[8] Там же. С. 228.

[9] *Григорий Богослов, свят.* 34-е Слово.

[10] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, гл. 2. С. 29.

[11] *Лосский В. Н.* Цит. соч. С. 223.

[12] Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 371.

[13] *Филарет Московский, свят.* Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 37.

[14] «Православное исповедание», часть 1, вопр. 8.

[15] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, гл. 29. С. 68.

[16] Пространный Христианский Катихизис. С. 29.

[17] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. С. 68.

[18] *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. 9. Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. соч. Т. 1. С. 519.

[19] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, гл. 29. С. 68.

[20] *Афинагор Афинский.* О воскресении мертвых, 18. Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. соч. Т. 1. С. 526.

[21] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 2. С. 31.

[22] Там же. Кн. 2. Гл. 3.

[23] Там же.

[24] Там же.

[25] Там же. Кн. 2, гл. 2.

[26] См.: О небесной иерархии. VI, VII.

[27] *Василий Великий, свят.* Беседа на 33 Псалом. Цит. по: *Левшенко Б., диак. (ныне свящ.).* Конспекты лекций по курсу «Догматическое богословие». ПСТБИ, М., б. г. С. 67.

[28] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 251.

[29] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. 4. С. 32.

[30] *Лосский В.Н.* Цит. соч. С. 252.

[31] Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. соч. Т. 1. С. 405.

[32] Цит. по: *Лосский В. Н.* Цит. соч. С. 239, 89. Так же учил о «дыхании жизни» и преподобный Серафим Саровский. – Из духовного наследия преподобного Серафима Саровского, всея России чудотворца // ЖМП, 1973, № 9. С. 78.

[33] *Лосский В. Н.* Цит. изд. С. 239.

[34] *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

[35] *Яннарас В.* Вера Церкви. М., 1992. С. 113.

[36] *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. СПбДА, 1994. С. 14.

[37] *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. К., 1996. С. 26.

[38] *Яннарас Х.* Цит. соч.

[39] Там же.

[40] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. 12.

[41] Цит. по: *Флоровский Г.* Восточные отцы IV века. С. 157.

[42] Там же.

[43] Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. изд. Т. I. С. 453.

[44] Orat. cat., cap. 6. Цит. по: *Флоровский Г., прот.* О смерти крестной // Догмат и история. М., 1998. С. 192.

[45] Человек был создан «превращающимся в Бога по причастию к божественному озарению». *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. 12. С. 50.

[46] Пространный Христианский Катихизис. С. 27.

[47] *Августин, блаж.* О граде Божием. Кн. 13, гл. 15.

[48] *Феофил Антиохийский, свят.* Послание к Автолику. Кн. 2, гл. 27.

[49] *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа на Бытие XIV, 5; Проповедь на Бытие VI, 1. Цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. изд. Т. I. С. 463.

[50] *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 192.

[51] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. изд., т. I, с. 480.

[52] С. 34.

[53] Цит. по: *Лосский В. Н.* Очерк..., с. 100.

[54] Цит. по: *Воронов А., прот.* Цит. изд., с. 31.

[55] См.: *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение..., кн. 3, гл. XVIII, с. 120.

[56] С. 34.

[57] См.: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. изд., т. I, с. 487.

[58] *Яннарас Х.* Цит. изд., с. 129.

[59] Там же, с. 128.

[60] Orat. cat., cap. 6, цит. по: *Флоровский Г., прот.* О смерти крестной//Догмат и история. М., 1998, с. 192.

[61] *Васильев П. П.* Грех // Христианство. Т. 1. С. 430.

[62] «Православное Исповедание». Вопр. 16.

[63] Пс. 115, 2 и Рим. 3, 4 следует понимать в том смысле, что в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец лжи – диавол, лжущий на Бога и на богозданную тварь.

[64] Пространный Христианский Катехизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви. Белосток, 1990 (репринт). С. 34.

[65] Правило 110(124) Святого Поместного Собора Карфагенского//Правила Православной Церкви. Т. 2. М. (репринт). С. 258. Поскольку правила Карфагенского Собора были подтверждены постановлениями Шестого (2 прав.) и Седьмого (1 прав.) Вселенских Соборов, они имеют авторитет для всей полноты Православной Церкви.

[66] *Иустин (Попович), архим.* О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 39. Ср.: «Грех, совершенный нашими прародителями в раю со всеми своими последствиями перешел от прародителей на все их потомство, и известен на языке Церкви под именем греха первородного или прародительского» (Православное исповедание. Ч. 1, вопр. 24).

[67] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Цит. изд. Т. 1. С. 492. В целях упорядочения богословской терминологии представляется целесообразным разграничить в употреблении термины «прародительский грех», то есть грех Адама и Евы, и «первородный грех», понимая под последним только наследственную составляющую греха прародительского. Автор далее намерен строго придерживаться указанного различия.

[68] *Иустин (Попович), архим.* Там же. С. 48.

[69] *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Ставрополь Губернский, 1903. Т. 2,гл. 1. С. 342.

[70] De nupt. Et concup. II, 12.

[71] Произведения блаженного. Августина, особенно обстоятельства его спора с Пелагием, были хорошо известны на Востоке. Третий Вселенский Собор

431 г., осудив ересь Пелагия и Келестия (правила 1 и 4), выразил свое положительное отношение к учению блаженного. Августина. Единственным восточным богословом, который отрицательно относился к этому термину и написал против него специальный полемический трактат, был известный ересиарх Феодор Мопсуэстийский (Contra defens. peccati origin. PG66).

[72] *Василий Великий, свт.* Беседа во время голода и засухи // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1993, ч. 4. С. 137–138.

[73] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. 11.

[74] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. 1, 7.

[75] «Отсюда и раждаемые от него преемственно подлежат наследственному греху...» (*Григорий Чудотворец, свт.* На Благовещение Всесвятой Богородицы и Приснодевы Марии (беседа вторая) //*Григорий Чудотворец, свт., Мефодий Патарский, свт.* Творения, М., 1996. С. 141).

[76] *Афанасий Александрийский, свт.* Contra Apollin. 2, 6. PG, col. 1141a.

[77] «... первородный грех есть прежде всего наследственная смертность, приводящая людей к совершению грехов» (Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб, 1997. С. 319).

[78] Апостол Павел, несомненно, различает понятия наследственного греха и смерти и устанавливает между ними причинно-следственную связь: смерть входит в мир через грех (δια τÁς ?μαρτίας) (Рим. 5, 12).

[79] *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 547.

[80] *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. 2, 3.

[81] Там же. 2, 2.

[82] In Levitic. Hom. VIII. Цит. по: О крещении младенцев//Прибавление к изданию творений святых отцов. М., 1857. Ч. 16. С. 106.

[83] Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Гл. 78. С. 52.

[84] Там же. Гл. 79. С. 53.

[85] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения: в 7-ми т. (репринт). М., 1993.Т. 2. С. 18

[86] Там же. С. 18–19.

[87] Духовные беседы. 24, 3.

[88] «... лукавый князь облек грехом душу, все существо ее, и всю осквернил, всю пленил в царство свое...» (*Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. 2, 1).

[89] «... диавол в естестве человеческом установил греховный закон» (*Афанасий Великий, свт.* Contra Apoll / 2, 6. PG26, colю 1141a).

[90] «Крещение избавляет нас от всех этих зол. Он (человек) изъемлется из-под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем» (*Феофан (Говоров), свт.* Путь ко спасению. М., 1899. Ч. 3. I. С. 19).

[91] Впрочем, нередко учение о первородном грехе и его последствиях излагается нераздельно, например, когда доказывается действительность первородного греха и его всеобщность, то вместе с тем утверждается действительность и всеобщность его последствий (*Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь. Т. 1. СС. 493–494). Тем не менее, в некоторых пунктах вероучения (учение о таинст-

ве Крещения; отличие Господа Иисуса Христа от нас по человечеству) это различие совершенно необходимо. Например, Православная Церковь учит, что Крещение изглаждает в нас первородный грех. Это означает, что в таинстве человек освобождается от власти диавола и рабства греху, воссоединяется с Богом, вновь получает доступ к благодати, и, следовательно, возможность жить подлинно духовной жизнью, переходит из области духовной смерти к истинной жизни во Христе. Однако, это не означает, что Крещение возвращает человека в первозданное состояние, имевшее место до грехопадения.

[92] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. XXVII.

[93] Or. 18, 42. PG35, col. 1041a.

[94] Слово «естественные» требует уточнения. Если рассматривать человеческую природу саму по себе, изолированно, то тление, безусловно, явится для человека естественным (*κατὰ φυσιν*) свойством, ибо любая сложная природа может, хотя бы теоретически, распасться на части. Однако, если посмотреть на естество человека с точки зрения его предназначения и изначального отношения с Богом, то тление следует признать началом противоестественным (par¦ fUsin), поскольку «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1, 13), но «создал человека для нетления» (Прем. 2, 23). Во всяком случае, до грехопадения тление и смерть существовали в человеческом естестве как возможность, но это изначальное нетление и бессмертие не проистекали из самой природы человека, но имели своей причиной причастность человека Богу. Иными словами, человек «был смертен по свойству своего земного тела, а бессмертен по благодати Творца» (Августин, блж. Цит. по: *Иустин (Попович), архим.* О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 23).

[95] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. XX.

[96] *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 232–234.

[97] Страстность не тождественна греховности. Преподобный Максим Исповедник устанавливает между «грехом» и «страстностью» причинно-следственную связь: грех, в [явившейся] из-за него страстности» (*Максима Исповедник, прп.* Творения. Вопросоответы к Фалассию. М., 1993. Кн. 2. С. 71).

[98] Согласно преподобному Максиму, человеческое естество «в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подверглось воздействиям всех небесных сил... [проявлявшимся] через неестественные страсти и сокрытым в естественных страстях; посредством них действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей» (Там же. С. 71–72).

[99] «... хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но при всем том еще и теперь в воле каждого состоит – быть добрым и чадом Божиим, или злым и сыном диавола. Все сие зависит от выбора и власти человека» (Православное Исповедание. Ч. 1, вопр. 27).

[100] Теория репрезентации, возникшая на латинском Западе, была известна восточным Отцам, которые с ней полемизировали: «Множество людей стало греховными не потому, что они разделяли вину Адама, – их тогда еще не было, – а потому, что они были причастны к его природе, подпавшей закону греха» (*Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на послание к Рим. 5, 18//Patrologiae cursus completes: Series Graeco-Latina... V. LXXIV. 788c–789b).

[101] *Димитрий, архиеп. Херсонский.* ТКДА, 1895. IX. С. 77.

[102] Цит. по: *Воронов Л. прот.* Догматическое богословие. М., 1994. С. 31.

[103] Таким образом, тление и смерть в падшем естестве могут рассматриваться с двух точек зрения. С одной стороны, тление и смерть являются непосредственными следствиями первородного греха, а с другой, носят характер предустановленного Богом наказания за грех.

[104] «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то, как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное. А посему не только греху подвержены, но и наказанию за грех» (Православное Исповедание. Ч. 1, вопр. 24).

[105] I Послание к пресвитеру Кледонию // *Святитель Григорий Богослов.* Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. II. С. 13.

[106] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. II. С. 75.

[107] Там же. Кн. 3, гл. 20. С. 113.

[108] *Леонтий Иерусалимский.* Adv. Nest. V, 29. PG 86. 1, col. 1749 bc.

[109] *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Ставрополь Губернский, 1903, т. 3, гл. II. С. 75.

[110] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. II. С. 75.

[111] Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.) Гл. 7// Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.

[112] *Игнатий Антиохийский.* Послание к Римлянам. 6, 3.

[113] *Лосский В. Н.* Цит. соч. С. 112-113.

[114] Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996 (репринт), т. III. С. 472.

[115] *Яннарас Х.* Цит. соч. С. 145-146.

[116] Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996 (репринт), т. IV. С. 221. См. также: Пространный Православный Катехизис. С. 36. *Болотов В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994, т. IV. С. 498-499.

[117] О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 21 // *Афанасий Александрийский.* Творения. Т. III, М., 1994. С. 273.

[118] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. 6.

[119] Там же.

[120] Там же. Кн. 3, гл. 8.

[121] Там же. Кн. 3, гл. 12.

[122] *Сократ.* Церковная история. Кн. 7.

[123] *Яннарас Х.* Цит. соч. С. 149-150.

[124] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. XII. С. 91.

[125] *Булгаков С., прот.* Православие. С. 253-254.

[126] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. С. 280.

[127] Пространный Христианский Катихизис. С. 39.

[128] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Догматическое богословие. Т. 2. С. 10.

[129] Там же.

[130] Там же.

[131] Там же. С. 114.

[132] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 284.

[133] *Помазанский М., прот.* Догматическое богословие. С. 128.

[134] Там же.

[135] *Григорий Богослов, свят.* Слово 45 на Священную Пасху // Творения. Т. 1. С. 675–676.

[136] *Гурий (Степанов), архиеп.* Богозданный человек. Опыт православной традиции жизни // Богословские труды, вып. 12.

[137] *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // По образу и подобию. С. 96-97.

[138] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 284.

[139] Там же. С. 285.

[140] *Лосский В. Н.* По образу и подобию. С. 104.

[141] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 270-271.

[142] Там же. С. 271.

[143] *Яннарас Х.* Цит. соч. С. 163.

[144] Там же. С. 164.

[145] См.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 45 на Пасху.

[146] *Григорий Богослов, свят.* Слово 45 на Пасху; *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. 27.

[147] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 2.

[148] *Иоанн Златоуст, свят.* Слово на Святую Пасху.

[149] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 285.

[150] См.: *Иустин Философ, мч.* Разговор с Трифоном Иудеем.

[151] *Лосский В. Н.* Очерки мистического богословия восточной Церкви. С. 150.

[152] Там же. С. 149.

[153] Там же.

[154] Там же. С. 127-128.

[155] Там же. С. 133.

[156] *Яннарас Х.* Цит. соч. С. 196.

[157] Там же. С. 197.

[158] *Игнатий Богоносец, свщмч.* Послание к Траллийцам, гл. 2.

[159] *Игнатий Богоносец, свщмч.* Послание к Смирянам, гл. 8.

[160] *Огицкий Д. П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., 1995. С. 143.

[161] Сам термин «пресуществление», по крайней мере, с XV века прочно вошел и в православное богословие, однако связанное с ним католическое учение о Евхаристии не было воспринято на православном Востоке в полном объеме.

[162] *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. М., 2001. С. 357.

[163] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры.Кн. IV, гл.13.

[164] Там же. Кн. IV, гл.13.

[165] Там же. Кн.4.

[166] Мейендорф И., протопр., Византийское богословие. М., 2001. С. 355.

[167] Иоанн Дамаскин, преп.,Точное изложение Православной веры. Кн.IV, гл.13.

[168] Там же. Кн.IV, гл.13

[169] Определение Тридентского Собора в принципе может быть согласовано с таки пониманием, если, конечно, пресуществление не будет мыслиться как волшебное превращение, как замена существенных свойств одной субстанции существенными свойствами другой.

[170] *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. М., 2001. С. 357.

[171] «Евхаристия здесь не изменяет способа существования человека, не преображает его из индивидуального в церковно-тринитарный. Поэтому и Церковь не отождествляется с Евхаристией и Царством, но сводится к институционной оправе для присвоения индивидуумом сверхъестественного пресуществления. Так римский католицизм вводит и поддерживает индивидуалистическую религиозность, а также отделение Церкви от мирян, сведение ее к чисто административной иерархии, что в корне противоречит апостольской истине и церковному опыту.» (Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 187.)

[172] По этому поводу интересные мысли содержатся в кн.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 1992. С. 270.

[173] Там же. С. 272.

[174] Чл. 18. О мздовоздаянии после частного суда.

[175] Послание Восточных Патриархов, чл. 16.

[176] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 26.

[177] Там же.

[178] *Ириней Лионский, свщмч.* Против ересей. Кн. 5, гл. 30.

[179] *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 26.

Содержание

Введение 3

Часть I. Введение в догматическое богословие

Раздел I. Догматическое богословие как наука

Глава 1. Понятие о догматическом богословии. 16
§ 1. Предмет догматического богословия. Понятие о догматах 16
§ 2. Свойства догматов 17
§ 3. Догматы и богословские мнения 21
§ 4. Догматы, догматические формулы и богословские термины 23
§ 5. Догматические системы (исторический обзор) 24
§ 6. Причины появления догматов 27
§ 7. Основные принципы раскрытия содержания догматических истин 27
§ 8. Назначение догматов 28
§ 9. Усвоение догматических истин человеческим сознанием 29

Глава 2. Развитие догматической науки 31
§ 1. Полнота новозаветного Откровения и развитие догматической науки 31
§ 2. Теория «догматического развития» 33
§ 3. Православный взгляд на развитие догматической науки 33
§ 4. Задачи и метод богословской догматической науки 35

Раздел II. Священное Предание

Глава 1. Священное Писание о Священном Предании 36

Глава 2. Понятие о Священном Предании 36
§ 1. Соотношение Священного Писания и Священного Предания 38
§ 2. Понимание Священного Предания в современном православном богословии 41
§ 3. Формальное предание 45

Раздел III. Понятие о богопознании и его границы

Глава 1. Богопознание в жизни христианина. Естественный и сверхъестественный путь богопознания 59

§ 1. Естественное богопознание (естественное Откровение) 60
§ 2. Сверхъестественное богопознание 62

Глава 2. Характер и границы богопознания. 63
§ 1. Споры о характере и границах богопознания в IV веке 63
§ 2. Споры о характере и границах богопознания в XIV веке 69

Глава 3. Понятие об апофатическом и катафатическом богословии 74

Часть II. О Боге в Самом Себе

Раздел I. О Боге, едином в существе

Глава 1. Истина бытия Божия 80

Глава 2. Учение о существе Божием 82
§ 1. Содержание учения о существе Божием 82
§ 2. Понятие об апофатических (онтологических) свойствах Божиих 82
§ 3. Понятие о катафатических (духовных) свойствах Божиих 87

Раздел II. О Боге, троичном в лицах

Глава 1. Догмат о Пресвятой Троице – основание христианской религии 102

Глава 2. Аналогии Пресвятой Троицы в мире 103

Глава 3. Краткая история догмата о Пресвятой Троице 104
§ 1. Доникейский период в истории троичного богословия 104
§ 2. Тринитарные споры IV столетия 110
§ 3. Тринитарные заблуждения после II Вселенского Собора 116

Глава 4. Свидетельства откровения о троичности Лиц в Боге. 117
§ 1. Свидетельства Ветхого Завета 117
§ 2. Свидетельства Нового Завета 121

Глава 5. Верование Древней Церкви в троичность Божества. 124

Глава 6. Свидетельства откровения о Божественном достоинстве и равенстве Божественных лиц 125
§ 1. Божественное достоинство Бога-Отца 125
§ 2. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом 125
§ 3. Свидетельства Откровения о Божественном достоинстве Святого Духа и Его равенстве с Отцом и Сыном 130

Глава 7. Различие Божественных лиц по ипостасным свойствам 133
§ 1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц 134
§ 2. Личные (ипостасные) свойства 135

Глава 8. Троичность Божественных лиц и категория числа (количества) 135
§ 1. Почему Бог троичен в Лицах? 136

Глава 9. Как правильно мыслить отношения Божественных лиц, образ предвечного рождения и предвечного исхождения 137

Глава 10. Учение о монархии Отца. 138

Глава 11. Римо-католическое учение о Филиокве 140

Глава 12. Единосущие лиц Пресвятой Троицы 141

Глава 13. Образ откровения Пресвятой Троицы в мире 145

Часть III. О Боге в отношении Его к миру и человеку

Раздел I. Бог как творец и промыслитель мира

Глава 1. Бог как творец мира 150
§ 1. Нехристианские концепции происхождения мира 150
§ 2. Сущность христианского учения о происхождении мира. Творение «из ничего» 153
§ 3. Основные возражения против учения о творении мира из ничего 158
§ 4. Вечность Божественного замысла о мире 159
§ 5. Творческие Божественные идеи, их отношение к Богу и к миру 159
§ 6. Творение и время 160
§ 7. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле творения 162
§ 8. Побуждение и цель творения 164
§ 9. Совершенство творения 166

Глава 2. Бог как промыслитель мира 167
§ 1. Понятие о Промысле Божием 167
§ 2. Действительность Промысла Божия 167
§ 3. Основные возражения против действительности Промысла 168
§ 4. Ложные учения о Промысле 170
§ 5. Действия Промысла Божия 171
§ 6. Предметы Божественного Промысла и виды Промысла 172
§ 7. Образы Божественного промышления о мире 173
§ 8. Участие Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла 174
§ 9. О возможности познания Промысла Божия человеком 175

Глава 3. Основные виды творений Божиих 176
§ 1. Мир духовный, или ангельский 176
§ 2. Человек 198

Раздел II. О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому

Глава 1. Грехопадение и его следствия. 238
§ 1. Сущность грехопадения 238
§ 2. Последствия грехопадения, проклятие 239
§ 3. Православное учение о распространении греха в мире 244

Глава 2. Содержание учения о Боге Спасителе. 253

Глава 3. Предвечный совет Пресвятой Троицы о спасении рода человеческого. Участие лиц Пресвятой Троицы в спасении человека 254

Глава 4. Учение Церкви о Христе Спасителе 256
§ 1. Учение о Лице нашего Спасителя или о таинстве Воплощения 256
§ 2. Учение о совершении Господом Иисусом Христом нашего спасения или о таинстве Искупления 286

Раздел III. О Боге – Освятителе

Глава 1. Необходимость Божественной помощи для усвоения людьми даруемого им во Христе и Христом спасения 329

Глава 2. Содержание учения о Боге – Освятителе 331

Глава 3. Учение о благодати как о силе, нас освящающей 332
§ 1. Понятие о благодати в свете Священного Писания 332
§ 2. Участие Лиц Святой Троицы в раздаянии благодати 334
§ 3. Виды благодати 336
§ 4. Отношение благодати к свободе 343

Глава 4. О Церкви как орудии, через которое Господь совершает наше спасение 353
§ 1. О Церкви как посреднице в деле освящения 353
§ 2. Понятие о Церкви Христовой 355
§ 3. Понятие о Церкви Христовой на земле 358
§ 4. Основание Церкви Господом Иисусом Христом 361
§ 5. Цель и назначение Церкви 362
§ 6. Иисус Христос — Глава Церкви и Святый Дух — Параклит. Христологический и пневматологический аспект Церкви 363
§ 7. Существенные свойства истинной Церкви Христовой 370
§ 8. Богоучрежденная церковная иерархия 380
§ 9. Необходимость принадлежать к Церкви для спасения 388
§ 10. Союз между Церковью земною и Церковью небесной 391
§ 11. Почитание святых икон 395

Глава 5. Понятие о таинствах как средствах освящения человека 399
§ 1. Таинство Евхаристии 399

Раздел IV. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле

Глава 1. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека в частности . 407
§ 1. Телесная смерть и бессмертие души 407
§ 2. Частный суд 408
§ 3. Мздовоздаяние после частного суда 409
§ 4. Молитвы Церкви за усопших 412
§ 5. Загробная участь младенцев 414
§ 6. Римо-католическое учение о чистилище 415

Глава 2. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для всего человеческого рода 417
§ 1. Неизвестность времени Второго пришествия 417
§ 2. Признаки Второго пришествия 418

Учебное издание

Иерей Олег Давыденков
Догматическое богословие

Редактор *Е. Шилов*
Художник *И. .Бурый*
Верстка *П. Лега*

Формат 60 x 90 / 16. Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург»
Печать офсетная. Тираж 2000 экз. Заказ №

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
113184 Москва, ул. Новокузнецкая, 23б.
E-mail: pstgu_books@mail.ru

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”»
121099 Москва, Шубинский пер., 6