

- Догматическое богословие

- ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ РАЗДЕЛ I. ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК НАУКА

- Глава 1. Понятие о догматическом богословии

- 1.1. Предмет догматического богословия. Понятие о догматах
- 1.2. Свойства догматов
  - 1.2.1. Теологичность (вероучительность)
  - 1.2.2. Богооткровенность
  - 1.2.3. Церковность
  - 1.2.4. Общеобязательность (законообязательность)
- 1.3. Догматы и богословские мнения. Ересь
- 1.4. Догматы, догматические формулы и богословские термины
- 1.5. Догматические системы
- 1.6. Причины появления догматов
- 1.7. Основные принципы раскрытия содержания догматических истин
- 1.8. Назначение догматов
- 1.9. Усвоение догматических истин человеческим сознанием

- Глава 2. Развитие догматической науки

- 2.1. Полнота новозаветного Откровения и развитие догматической науки
- 2.2. Теория «догматического развития»
- 2.3. Православный взгляд на развитие догматической науки
- 2.4. Задачи и метод богословской догматической науки

- РАЗДЕЛ II. СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

- Глава 1. Священное Предание в православном вероучении

- 1.1. Понятие о Священном Предании
- 1.2. Соотношение Священного Писания и Священного Предания: Священное Писание как форма Священного Предания
- 1.3. Современное православное богословие о Священном Предании

- Глава 2. Формы Предания

- 2.1. Правило веры
  - 2.1.1. Символы веры и исповедания веры
  - 2.1.2. Соборные вероопределения
  - 2.1.3. Символические книги
- 2.2. Литургическое предание
- 2.3. Творения свв. отцов и учителей Церкви
  - 2.3.1. Святость жизни
  - 2.3.2. Здравость, или истинность, учения
  - 2.3.3. Свидетельство Церкви
- 2.4. Другие формы Священного Предания

- РАЗДЕЛ III. БОГОПОЗНАНИЕ И ЕГО ГРАНИЦЫ

- Глава 1. Богопознание в жизни христианина. Естественный и сверхъестественный пути богопознания

- 1.1. Естественное богопознание (познание Бога на основании естественного Откровения)

- [Через исследование природы](#)
  - [1.2. Богопознание на основании Священного Писания и творений свв. отцов](#)
  - [1.3. Сверхъестественное богопознание](#)
- [Глава 2. Характер и границы богопознания](#)
  - [2.1. Споры о характере и границах богопознания в IV в.](#)
    - [2.1.1. Евномианская доктрина](#)
    - [2.1.2. Учение о богопознании Великих Каппадокийцев и свят. Иоанна Златоуста](#)
  - [2.2. Споры о характере и границах богопознания в XIV в.](#)
    - [2.2.1. Доктрина Варлаама Калабрийского<sup>181</sup>](#)
    - [2.2.2. Учение свят. Григория Паламы о различии в Боге сущности и энергии](#)
- [Глава 3. Понятие об апофатическом и катафатическом богословии](#)
- [ЧАСТЬ ВТОРАЯ. О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ РАЗДЕЛ I. БЫТИЕ, СУЩНОСТЬ И СВОЙСТВА БОЖИИ](#)
  - [Глава 1. Понятие об апофатических свойствах Божиих](#)
    - [1.1. Самобытность](#)
    - [1.2. Неизменяемость](#)
    - [1.3. Вечность<sup>220</sup>](#)
    - [1.4. Неизмеримость и вседеприсутствие](#)
  - [Глава 2. Понятие о катафатических свойствах Божиих](#)
    - [2.1. Отношение катафатических свойств Божиих к Самому Богу и истинность наших представлений о Боге<sup>231</sup>](#)
      - [2.1.1. Об онтологическом статусе Божественных свойств](#)
      - [2.1.2. О достоверности нашего знания о Боге](#)
    - [2.2. Катафатические свойства Божии](#)
      - [2.2.1. Разум, премудрость и всеведение](#)
      - [2.2.2. Святость](#)
      - [2.2.3. Всемогущество](#)
      - [2.2.4. Всеблаженство \(высшее блаженство\)](#)
      - [2.2.5. Благость, любовь и милость](#)
      - [2.2.6. Правда Божия](#)
      - [2.2.7. Благость и правда Божии в их соотношении](#)
    - [2.3. Антропоморфизмы Священного Писания](#)
- [РАЗДЕЛ II О БОГЕ, ТРОИЧНОМ В ЛИЦАХ](#)
  - [Глава 1. Свидетельства Божественного Откровения о Троице](#)
    - [1.1. Догмат о Пресвятой Троице](#)
      - [1.1.1. Догмат о Пресвятой Троице — основание христианской религии](#)
      - [1.1.2. Пресвятая Троица и аналогии троичности из тварного мира](#)
    - [1.2. Свидетельства Откровения о троичности Лиц в Боге](#)
      - [1.2.1. Свидетельства о троичности в Ветхом Завете](#)
  - [Указания на троичность \(множественность\) Лиц в Боге](#)
  - [Указания на Лицо Сына Божия с различием Его от Лица Бога Отца](#)
  - [Указания на Лицо Святого Духа с различием Его от Отца и Сына](#)
    - [1.2.2. Свидетельства Нового Завета](#)
  - [Указания на троичность Лиц без указания Их различия](#)
  - [Указания на различие Божественных Лиц и на Божественные Лица в отдельности](#)
    - [1.2.3. Верование древней Церкви в Троичность Божества](#)
    - [1.3. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве и равенстве](#)

## Божественных Лиц

- 1.3.1. Божественное достоинство Бога Отца
- 1.3.2. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом
- Свидетельства Самого Господа Иисуса Христа
- Свидетельства апостолов о божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом
- Свидетельства апостола Иоанна
- Свидетельства апостола Павла
- Толкование так называемых «уничижительных мест» Священного Писания
- Верование древней Церкви в божественное достоинство Сына Божия и Его равенство с Отцом
  - 1.3.3. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве Святого Духа и Его равенстве с Отцом и Сыном
- Глава 2. Краткая история догмата о Пресвятой Троице
  - 2.1. Доникийский период в истории троичного богословия
    - 2.1.1. Учение апологетов
    - 2.1.2. Монархианство
- Динамизм, или адопцианство<sup>355</sup>
- Модализм<sup>357</sup>
  - 2.1.3. Учение Оригена о Троице
  - 2.2. Тринитарные споры IV столетия
    - 2.2.1. Предпосылки возникновения арианства. Лукиан Самосатский
    - 2.2.2. Доктрина Ария
    - 2.2.3. Полемика с арианством в IV столетии
- Триадология свят. Афанасия Великого
  - 2.2.4. Духоборчество (πνευματομαχία)
  - 2.3. Тринитарные заблуждения после II Вселенского собора
- Глава 3. Триадология Великих Каппадокийцев<sup>421</sup>
  - 3.1. Троичная терминология
    - 3.1.1. Термины «сущность» и «природа»
    - 3.1.2. Термины «ипостась» и «лицо»
  - 3.2. Понятийно-терминологическая система каппадокийской триадологии
- Глава 4. Единосущие Лиц Пресвятой Троицы и Их различие по ипостасным свойствам
  - 4.1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц
- Отношения между Отцом и Сыном
- Тринитарное положение Святого Духа
  - 4.2. Личные (ипостасные) свойства
  - 4.3. Троичность Божественных Лиц и категория числа (количества)
  - 4.4. Как правильно мыслить отношения Божественных Лиц? Образ предвечного рождения и предвечного исхождения
  - 4.5. Учение о монархии Отца
  - 4.6. Римско-католическое учение о «Филиокве» (Filioque)
  - 4.7. Единосущие Лиц Пресвятой Троицы
  - 4.8. Образ Откровения Пресвятой Троицы в мире
- ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. О БОГЕ В ОТНОШЕНИИ ЕГО К МИРУ И ЧЕЛОВЕКУ РАЗДЕЛ I. БОГ КАК ТВОРЕЦ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ МИРА
  - Глава 1. Бог как Творец мира

- [1.1. Нехристианские концепции происхождения мира](#)
- [1.1.1. Дуализм](#)
- [Дуализм греческой античной философии](#)
- [Дуализм в восточных учениях](#)
  - [1.1.2. Пантеизм](#)
  - [1.2. Христианское учение о происхождении мира](#)
  - [1.3. Основные возражения против учения о творении мира из ничего](#)
  - [1.4. Образ творения мира Богом](#)
  - [1.5. Творение и время](#)
  - [1.6. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле творения](#)
  - [1.7. Побуждение и цель творения](#)
- [Почему Бог сотворил мир?](#)
- [Для чего Бог сотворил мир?](#)
  - [1.8. Совершенство творения](#)
- [Глава 2. Бог как Промыслитель мира](#)
  - [2.1. Понятие о Промысле Божиим](#)
  - [2.2. Действительность Промысла Божия](#)
  - [2.3. Основные возражения против действительности Промысла](#)
  - [2.4. Ложные учения о Промысле](#)
- [Ложные представления, характерные для языческих учений](#)
- [Ложные представления, возникшие в христианскую эпоху](#)
  - [2.5. Действия Промысла Божия](#)
- [Мирохранение](#)
- [Мироуправление](#)
  - [2.6. Предметы Божественного Промысла и виды Промысла](#)
  - [2.7. Образы Божественного промысла о мире](#)
- [Естественный образ Промысла](#)
- [Сверхъестественный образ Промысла](#)
  - [2.8. Участие Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла](#)
  - [2.9. О возможности познания Промысла Божия человеком](#)
- [Глава 3. Мир духовный, или ангельский](#)
  - [3.1. Ангелы в Священном Писании](#)
  - [3.2. Возражения против бытия ангелов](#)
  - [3.3. Сотворение ангелов Богом](#)
  - [3.4. Время сотворения ангелов](#)
  - [3.5. Природа ангелов](#)
  - [3.6. Свойства ангельской природы](#)
    - [3.6.1. Духовность и бестелесность](#)
    - [3.6.2. Отношение ангелов к пространству и времени](#)
    - [3.6.3. Бессмертие](#)
  - [3.7. Совершенство ангельской природы](#)
  - [3.8. Число ангелов](#)
  - [3.9. Небесная иерархия](#)
  - [3.10. Архангелы](#)
  - [3.11. О молитвенном почитании ангелов](#)
  - [3.12. Промысл Божий о мире духовном](#)
    - [3.12.1. Промысл Божий о добрых ангелах](#)

- 3.12.2. Промысл Божий в отношении злых духов и происхождение зла
- Действительность бытия злых духов
- Падение злых духов
- Место обитания злых духов
- Искажение природы злых духов
- Деятельность злых духов в мире
- Отношение Бога к деятельности злых духов
- РАЗДЕЛ II. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ
  - Глава 1. Сотворение человека
    - 1.1. Сотворение человека Богом
    - 1.2. Брак
  - Богоустановленный способ размножения людей
    - 1.3. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого. Преадамизм и полигенизм
  - Глава 2. Происхождение и свойства человеческой души
    - 2.1. Состав человеческой природы: дихотомия и трихотомия
    - 2.2. Значение тела в составе человеческой природы
    - 2.3. Происхождение человеческих душ
      - 2.3.1. Мнение о предсуществовании человеческих душ
      - 2.3.2. Мнение о творении человеческих душ
      - 2.3.3. Мнение о рождении человеческих душ
    - 2.4. Свойства человеческой души
  - Духовность
  - Самостоятельность
  - Разумность и сознательность
  - Бессмертие
  - Свобода
    - 2.5. Отличие души человеческой от душ животных
  - Глава 3. Образ и подобие Божие в человеке
    - 3.1. Общее понятие об образе Божиим в человеке
    - 3.2. Подобие Божие, соотношение между образом и подобием
    - 3.3. Персоналистическое понимание образа Божия в современном православном богословии
  - Глава 4. Назначение человека
    - 4.1. Назначение человека по отношению к Богу
    - 4.2. Назначение человека по отношению к самому себе
    - 4.3. Назначение человека по отношению к остальному творению
  - Глава 5. Состояние человека до грехопадения
    - 5.1. Совершенство человеческой природы до грехопадения
    - 5.2. Попечение Божие о человеке до грехопадения
    - 5.3. Был ли Адам до грехопадения бессмертен?
    - 5.4. Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?
- РАЗДЕЛ III. О БОГЕ СПАСИТЕЛЕ И ОСОБЕННОМ ОТНОШЕНИИ ЕГО К РОДУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ
  - Глава 1. Грехопадение и его последствия
    - 1.1. Сущность грехопадения
    - 1.2. Последствия грехопадения

- [1.2.1. Последствия грехопадения в отношениях между Богом и человеком](#)
  - [1.2.2. Последствия грехопадения в природе человека](#)
- [Физические последствия](#)
- [Моральные последствия](#)
  - [1.2.3. Последствия грехопадения в отношениях между людьми](#)
  - [1.2.4. Последствия грехопадения во внешнем мире и в отношениях между миром и человеком](#)
- [1.3. Православное учение о распространении греха в мире](#)
  - [1.3.1. Понятие о грехе](#)
  - [1.3.2. Всеобщность греха и способ его распространения в роде человеческом](#)
  - [1.3.3. Первородный грех](#)
- [Терминология](#)
- [Грехопадение прародителей и первородный грех](#)
- [Концепции первородного греха](#)
  - [1.4. Вменение первородного греха](#)
- [Глава 2. Учение Церкви о Лице Христа Спасителя](#)
  - [2.1. Предвечный Совет Пресвятой Троицы о спасении рода человеческого. Участие Лиц Пресвятой Троицы в спасении человека](#)
  - [2.2. Господь Иисус Христос есть истинный Бог](#)
  - [2.3. Господь Иисус Христос есть истинный человек](#)
    - [2.3.1. Свидетельства Откровения о человечестве Иисуса Христа](#)
    - [2.3.2. Заблуждения относительно человечества Иисуса Христа](#)
- [Материальный докетизм](#)
- [Формальный докетизм](#)
  - [2.3.3. Отличия Иисуса Христа от нас по человечеству](#)
- [Господь Иисус Христос родился по человечеству сверхъестественным образом](#)
- [Иисус Христос есть Человек безгрешный](#)
  - [2.4. Православное учение о Лице Искупителя](#)
    - [2.4.1. Краткая история догмата](#)
- [Учение Нестория](#)
- [Учение свят. Кирилла Александрийского](#)
- [Монофизитство](#)
  - [2.4.2. Православное учение о воипостасной сущности и о сложной ипостаси](#)
  - [2.4.3. Образ ипостасного соединения во Христе двух естеств](#)
  - [2.4.4. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе по отношению к Нему Самому](#)
- [Одно и то же Лицо воплотившегося Бога Слова может именоваться и Богом и Человеком](#)
- [Человеческая природа обожена в Иисусе Христе](#)
- [Господу Иисусу Христу как единому Лицу, как Богочеловеку подобает единое нераздельное Божеское поклонение, потому что обе природы соединены в Нем нераздельно](#)
- [В Иисусе Христе две воли и два действия](#)
  - [2.4.5. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе по отношению к Пресвятой Троице](#)
  - [2.4.6. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе по отношению к Деве Марии](#)

- [Пресвятая Дева Мария является «Приснодевой» \(Ἀειπάρθενος\)](#)
- [РАЗДЕЛ IV. УЧЕНИЕ О СОВЕРШЕНИИ ГОСПОДОМ ИИСУСОМ ХРИСТОМ НАШЕГО СПАСЕНИЯ, ИЛИ О ТАИНСТВЕ ИСКУПЛЕНИЯ](#)
  - [Глава 1. Понятие о спасении и искуплении в свете Священного Писания](#)
    - [1.1. Этимология слова «искупление»](#)
    - [1.2. Цель искупления](#)
    - [1.3. Библейские и святоотеческие образы совершенного Христом спасения](#)
  - [Глава 2. Теории искупления](#)
    - [2.1. Юридическая теория искупления1060](#)
    - [2.2. Положительные стороны юридической теории](#)
    - [2.3. Недостатки юридической теории](#)
    - [2.4. Нравственная теория искупления](#)
    - [2.5. Положительные стороны и недостатки нравственной теории искупления](#)
    - [2.6. Попытки осмысления святоотеческого учения об искуплении в трудах современных православных богословов](#)
  - [Глава 3. Дело искупления и его составляющие](#)
    - [3.1. Почему дело искупления, совершенное Христом Спасителем, связано для Него с величайшим подвигом](#)
    - [3.2. Как примирить учение о Божественном милосердии с идеей Божественной правды и справедливости?](#)
    - [3.3. Составляющие искупления](#)
      - [3.3.1. Боговоплощение](#)
      - [3.3.2. Учение Господа нашего Иисуса Христа](#)
      - [3.3.3. Пророчества Иисуса Христа](#)
      - [3.3.4. Чудеса Спасителя. Цели, для которых Иисус Христос совершал чудотворения](#)
      - [3.3.5. Крестная смерть](#)
  - [Крестная смерть как жертва](#)
  - [Крестная жертва — центральное событие искупления](#)
  - [Кому приносится Крестная жертва?](#)
  - [Почему искупительная жертва была принесена Господом Иисусом Христом именно на Кресте?](#)
    - [3.3.6. Сошествие Иисуса Христа во ад и победа над адом](#)
    - [3.3.7. Воскресение Господа Иисуса Христа](#)
  - [Значение события Воскресения в деле искупления](#)
  - [Действительность Воскресения Христова](#)
    - [3.3.8. Вознесение Господа Иисуса Христа на небо](#)
  - [Значение этого события в деле искупления](#)
  - [Действительность Вознесения Христова](#)
    - [3.3.9. Вечное царствование Иисуса Христа по Вознесении на небо](#)
  - [3.4. Спасительные плоды искупительного подвига Иисуса Христа](#)
  - [Освобождение от наказания](#)
  - [Очищение от грехов](#)
  - [Примирение с Богом](#)
  - [Плоды искупительного подвига по отношению к следствиям падения](#)
  - [Дарование полноты благ. Обожение](#)
- [ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. О БОГЕ КАК ОСВЯТИТЕЛЕ, СУДИИ И МЗДОВОЗДАТЕЛЕ](#)

## РАЗДЕЛ I. УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ О БОГЕ ОСВЯТИТЕЛЕ

- Глава 1. Необходимость Божественной помощи для усвоения людьми спасения
- Глава 2. Учение о благодати как о силе, нас освящающей
  - 2.1. Понятие о благодати в свете Священного Писания
  - 2.2. Участие Лиц Святой Троицы в раздаянии благодати
  - 2.3. Виды благодати
    - 2.3.1. Всеобщая благодать
    - 2.3.2. Собственно церковная благодать
- Оправдывающая благодать
- Благодать, сохраняющая и возвращающая духовную жизнь
- Особые дарования благодати (χαρίσματα)
  - 2.4. Отношение благодати к свободе
    - 2.4.1. Ложные учения об отношении благодати к свободе1146
- Пелагианство
- Учение блаж. Августина
  - 2.4.2. Православное учение об отношении благодати к свободе
  - 2.4.3. Значение веры и добрых дел в устроении спасения
- РАЗДЕЛ II. О ЦЕРКВИ КАК ОРУДИИ, ЧЕРЕЗ КОТОРОЕ ГОСПОДЬ СОВЕРШАЕТ НАШЕ СПАСЕНИЕ
  - Глава 1. Понятие о Церкви Христовой
    - 1.1. О Церкви как посреднице в деле освящения
    - 1.2. Понятие о Церкви Христовой
    - 1.3. Понятие о Церкви Христовой на земле
    - 1.4. Основание Церкви Господом Иисусом Христом
    - 1.5. Цель и назначение Церкви
    - 1.6. Необходимость принадлежности к Церкви для спасения
  - Глава 2. Христологический и пневматологический аспекты Церкви
    - 2.1. Господь Иисус Христос — Глава Церкви
    - 2.2. Святой Дух в жизни Церкви
      - 2.2.1. Христологический аспект Церкви
      - 2.2.2. Пневматологический аспект Церкви
      - 2.2.3. Христологический и пневматологический аспекты Церкви в их единстве
  - Глава 3. Существенные свойства истинной Церкви Христовой
    - 3.1. Единство Церкви
    - 3.2. Святость Церкви
    - 3.3. Соборность, или кафоличность, Церкви
    - 3.4. Апостольство Церкви
  - Глава 4. Богоучрежденная церковная иерархия
    - 4.1. Апостолы
    - 4.2. Епископы
    - 4.3. Пресвитеры
    - 4.4. Диаконы
  - Глава 5. Союз между Церковью земной и Церковью небесной
    - 5.1. Ходатайства святых за верующих, живущих на земле
    - 5.2. Почитание святых
    - 5.3. Почитание мощей святых угодников Божиих
    - 5.4. Почитание святых икон



- [РАЗДЕЛ III. ПОНЯТИЕ О ТАИНСТВАХ КАК СРЕДСТВАХ ОСВЯЩЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА](#)
  - [Глава 1. Православное учение о таинствах \(сакраментология\)](#)
    - [1.1. Понятие о таинствах](#)
  - [Отличие таинств от прочих священнодействий](#)
    - [1.2. Действительность таинств](#)
  - [Условия действительности таинств](#)
  - [Совершители таинств](#)
  - [Способ совершения таинств](#)
    - [1.3. Действенность таинств](#)
    - [1.4. Основные отличия православного учения о таинствах от римо-католического](#)
  - [Глава 2. Таинства крещения и миропомазания](#)
    - [2.1. Таинство крещения](#)
    - [2.2. Таинство миропомазания](#)
  - [Глава 3. Таинство Евхаристии](#)
    - [3.1. Евхаристия как таинство](#)
    - [3.2. Преложение хлеба и вина в таинстве Евхаристии](#)
    - [3.3. Образ пребывания Господа Иисуса Христа в Святах Дарах](#)
    - [3.4. Отношение Евхаристии к Голгофской жертве](#)
    - [3.5. Евхаристия как жертва](#)
    - [3.6. Выводы литургического характера](#)
    - [3.7. Необходимость и спасительность причащения Святых Тайн](#)
  - [Глава 4. Прочие таинства](#)
    - [4.1. Таинство покаяния](#)
    - [4.2. Таинство священства](#)
    - [4.3. Таинство брака](#)
    - [4.4. Таинство елеосвящения<sup>1322</sup>](#)
- [РАЗДЕЛ IV. О БОГЕ КАК СУДИИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛЕ](#)
  - [Глава 1. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека](#)
    - [1.1. Телесная смерть и бессмертие души](#)
    - [1.2. Частный суд](#)
    - [1.3. Мздовоздаяние после частного суда](#)
      - [1.3.1. Состояние душ праведных после частного суда](#)
      - [1.3.2. Состояние душ грешников после частного суда](#)
    - [1.4. Молитвы Церкви за усопших](#)
    - [1.5. Загробная участь младенцев](#)
    - [1.6. Римо-католическое учение о чистилище<sup>1344</sup>](#)
  - [Глава 2. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для всего человеческого рода](#)
    - [2.1. Неизвестность времени Второго пришествия](#)
    - [2.2. Признаки Второго пришествия](#)
    - [2.3. Антихрист и время его пришествия](#)
      - [2.3.1. Представление об антихристе в свете Священного Писания и Священного Предания](#)
      - [2.3.2. Брань антихриста с царством Христовым](#)
    - [2.4. Второе пришествие Христово, его действительность и образ](#)
    - [2.5. Воскресение мертвых](#)
      - [2.5.1. Действительность воскресения мертвых](#)
      - [2.5.2. Всеобщность и одновременность воскресения мертвых](#)

- [2.5.3. Изменение живых при воскресении мертвых](#)
- [2.5.4. Тожественность тел воскресших телам живущих](#)
- [2.5.5. Свойства воскресших тел](#)
- [2.6. Всеобщий суд](#)
- [2.6.1. Действительность всеобщего суда](#)
- [2.6.2. Образ и содержание всеобщего суда](#)
- [2.6.3. Сопутствующие обстоятельства всеобщего суда](#)
- [Кончина мира](#)
- [Кончина благодатного царства Христова и начало Царства славы](#)
  - [2.7. Ложное учение хилиазм](#)
  - [2.8. Мздовоздаяние после Всеобщего суда](#)
  - [2.8.1. Мздовоздаяние грешникам, вечность и степени мучений грешников](#)
  - [2.8.2. Мздовоздаяние праведникам, вечность и степени блаженства праведников](#)
  - [2.8.3. Ложное учение о всеобщем спасении \(апокатастасис\)](#)
- [СОКРАЩЕНИЯ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ В БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ ССЫЛКАХ](#)

- [Примечания](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)

- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)

- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)

- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)

- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)

- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)

- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)



- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)

- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)

- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)

- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)

- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)

- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)

- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)

- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)
- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)



- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)
- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)

- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)
- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)

- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)
- [786](#)
- [787](#)
- [788](#)
- [789](#)
- [790](#)
- [791](#)
- [792](#)
- [793](#)
- [794](#)
- [795](#)
- [796](#)
- [797](#)
- [798](#)
- [799](#)
- [800](#)
- [801](#)
- [802](#)
- [803](#)
- [804](#)
- [805](#)
- [806](#)
- [807](#)
- [808](#)
- [809](#)
- [810](#)
- [811](#)
- [812](#)
- [813](#)
- [814](#)
- [815](#)
- [816](#)
- [817](#)
- [818](#)
- [819](#)
- [820](#)
- [821](#)
- [822](#)
- [823](#)
- [824](#)
- [825](#)
- [826](#)
- [827](#)
- [828](#)

- [829](#)
- [830](#)
- [831](#)
- [832](#)
- [833](#)
- [834](#)
- [835](#)
- [836](#)
- [837](#)
- [838](#)
- [839](#)
- [840](#)
- [841](#)
- [842](#)
- [843](#)
- [844](#)
- [845](#)
- [846](#)
- [847](#)
- [848](#)
- [849](#)
- [850](#)
- [851](#)
- [852](#)
- [853](#)
- [854](#)
- [855](#)
- [856](#)
- [857](#)
- [858](#)
- [859](#)
- [860](#)
- [861](#)
- [862](#)
- [863](#)
- [864](#)
- [865](#)
- [866](#)
- [867](#)
- [868](#)
- [869](#)
- [870](#)
- [871](#)
- [872](#)
- [873](#)
- [874](#)
- [875](#)

- [876](#)
- [877](#)
- [878](#)
- [879](#)
- [880](#)
- [881](#)
- [882](#)
- [883](#)
- [884](#)
- [885](#)
- [886](#)
- [887](#)
- [888](#)
- [889](#)
- [890](#)
- [891](#)
- [892](#)
- [893](#)
- [894](#)
- [895](#)
- [896](#)
- [897](#)
- [898](#)
- [899](#)
- [900](#)
- [901](#)
- [902](#)
- [903](#)
- [904](#)
- [905](#)
- [906](#)
- [907](#)
- [908](#)
- [909](#)
- [910](#)
- [911](#)
- [912](#)
- [913](#)
- [914](#)
- [915](#)
- [916](#)
- [917](#)
- [918](#)
- [919](#)
- [920](#)
- [921](#)
- [922](#)

- [923](#)
- [924](#)
- [925](#)
- [926](#)
- [927](#)
- [928](#)
- [929](#)
- [930](#)
- [931](#)
- [932](#)
- [933](#)
- [934](#)
- [935](#)
- [936](#)
- [937](#)
- [938](#)
- [939](#)
- [940](#)
- [941](#)
- [942](#)
- [943](#)
- [944](#)
- [945](#)
- [946](#)
- [947](#)
- [948](#)
- [949](#)
- [950](#)
- [951](#)
- [952](#)
- [953](#)
- [954](#)
- [955](#)
- [956](#)
- [957](#)
- [958](#)
- [959](#)
- [960](#)
- [961](#)
- [962](#)
- [963](#)
- [964](#)
- [965](#)
- [966](#)
- [967](#)
- [968](#)
- [969](#)

- [970](#)
- [971](#)
- [972](#)
- [973](#)
- [974](#)
- [975](#)
- [976](#)
- [977](#)
- [978](#)
- [979](#)
- [980](#)
- [981](#)
- [982](#)
- [983](#)
- [984](#)
- [985](#)
- [986](#)
- [987](#)
- [988](#)
- [989](#)
- [990](#)
- [991](#)
- [992](#)
- [993](#)
- [994](#)
- [995](#)
- [996](#)
- [997](#)
- [998](#)
- [999](#)
- [1000](#)
- [1001](#)
- [1002](#)
- [1003](#)
- [1004](#)
- [1005](#)
- [1006](#)
- [1007](#)
- [1008](#)
- [1009](#)
- [1010](#)
- [1011](#)
- [1012](#)
- [1013](#)
- [1014](#)
- [1015](#)
- [1016](#)

- [1017](#)
- [1018](#)
- [1019](#)
- [1020](#)
- [1021](#)
- [1022](#)
- [1023](#)
- [1024](#)
- [1025](#)
- [1026](#)
- [1027](#)
- [1028](#)
- [1029](#)
- [1030](#)
- [1031](#)
- [1032](#)
- [1033](#)
- [1034](#)
- [1035](#)
- [1036](#)
- [1037](#)
- [1038](#)
- [1039](#)
- [1040](#)
- [1041](#)
- [1042](#)
- [1043](#)
- [1044](#)
- [1045](#)
- [1046](#)
- [1047](#)
- [1048](#)
- [1049](#)
- [1050](#)
- [1051](#)
- [1052](#)
- [1053](#)
- [1054](#)
- [1055](#)
- [1056](#)
- [1057](#)
- [1058](#)
- [1059](#)
- [1060](#)
- [1061](#)
- [1062](#)
- [1063](#)



- [1064](#)
- [1065](#)
- [1066](#)
- [1067](#)
- [1068](#)
- [1069](#)
- [1070](#)
- [1071](#)
- [1072](#)
- [1073](#)
- [1074](#)
- [1075](#)
- [1076](#)
- [1077](#)
- [1078](#)
- [1079](#)
- [1080](#)
- [1081](#)
- [1082](#)
- [1083](#)
- [1084](#)
- [1085](#)
- [1086](#)
- [1087](#)
- [1088](#)
- [1089](#)
- [1090](#)
- [1091](#)
- [1092](#)
- [1093](#)
- [1094](#)
- [1095](#)
- [1096](#)
- [1097](#)
- [1098](#)
- [1099](#)
- [1100](#)
- [1101](#)
- [1102](#)
- [1103](#)
- [1104](#)
- [1105](#)
- [1106](#)
- [1107](#)
- [1108](#)
- [1109](#)
- [1110](#)

- [1111](#)
- [1112](#)
- [1113](#)
- [1114](#)
- [1115](#)
- [1116](#)
- [1117](#)
- [1118](#)
- [1119](#)
- [1120](#)
- [1121](#)
- [1122](#)
- [1123](#)
- [1124](#)
- [1125](#)
- [1126](#)
- [1127](#)
- [1128](#)
- [1129](#)
- [1130](#)
- [1131](#)
- [1132](#)
- [1133](#)
- [1134](#)
- [1135](#)
- [1136](#)
- [1137](#)
- [1138](#)
- [1139](#)
- [1140](#)
- [1141](#)
- [1142](#)
- [1143](#)
- [1144](#)
- [1145](#)
- [1146](#)
- [1147](#)
- [1148](#)
- [1149](#)
- [1150](#)
- [1151](#)
- [1152](#)
- [1153](#)
- [1154](#)
- [1155](#)
- [1156](#)
- [1157](#)

- [1158](#)
- [1159](#)
- [1160](#)
- [1161](#)
- [1162](#)
- [1163](#)
- [1164](#)
- [1165](#)
- [1166](#)
- [1167](#)
- [1168](#)
- [1169](#)
- [1170](#)
- [1171](#)
- [1172](#)
- [1173](#)
- [1174](#)
- [1175](#)
- [1176](#)
- [1177](#)
- [1178](#)
- [1179](#)
- [1180](#)
- [1181](#)
- [1182](#)
- [1183](#)
- [1184](#)
- [1185](#)
- [1186](#)
- [1187](#)
- [1188](#)
- [1189](#)
- [1190](#)
- [1191](#)
- [1192](#)
- [1193](#)
- [1194](#)
- [1195](#)
- [1196](#)
- [1197](#)
- [1198](#)
- [1199](#)
- [1200](#)
- [1201](#)
- [1202](#)
- [1203](#)
- [1204](#)

- [1205](#)
- [1206](#)
- [1207](#)
- [1208](#)
- [1209](#)
- [1210](#)
- [1211](#)
- [1212](#)
- [1213](#)
- [1214](#)
- [1215](#)
- [1216](#)
- [1217](#)
- [1218](#)
- [1219](#)
- [1220](#)
- [1221](#)
- [1222](#)
- [1223](#)
- [1224](#)
- [1225](#)
- [1226](#)
- [1227](#)
- [1228](#)
- [1229](#)
- [1230](#)
- [1231](#)
- [1232](#)
- [1233](#)
- [1234](#)
- [1235](#)
- [1236](#)
- [1237](#)
- [1238](#)
- [1239](#)
- [1240](#)
- [1241](#)
- [1242](#)
- [1243](#)
- [1244](#)
- [1245](#)
- [1246](#)
- [1247](#)
- [1248](#)
- [1249](#)
- [1250](#)
- [1251](#)

- [1252](#)
- [1253](#)
- [1254](#)
- [1255](#)
- [1256](#)
- [1257](#)
- [1258](#)
- [1259](#)
- [1260](#)
- [1261](#)
- [1262](#)
- [1263](#)
- [1264](#)
- [1265](#)
- [1266](#)
- [1267](#)
- [1268](#)
- [1269](#)
- [1270](#)
- [1271](#)
- [1272](#)
- [1273](#)
- [1274](#)
- [1275](#)
- [1276](#)
- [1277](#)
- [1278](#)
- [1279](#)
- [1280](#)
- [1281](#)
- [1282](#)
- [1283](#)
- [1284](#)
- [1285](#)
- [1286](#)
- [1287](#)
- [1288](#)
- [1289](#)
- [1290](#)
- [1291](#)
- [1292](#)
- [1293](#)
- [1294](#)
- [1295](#)
- [1296](#)
- [1297](#)
- [1298](#)

- [1299](#)
- [1300](#)
- [1301](#)
- [1302](#)
- [1303](#)
- [1304](#)
- [1305](#)
- [1306](#)
- [1307](#)
- [1308](#)
- [1309](#)
- [1310](#)
- [1311](#)
- [1312](#)
- [1313](#)
- [1314](#)
- [1315](#)
- [1316](#)
- [1317](#)
- [1318](#)
- [1319](#)
- [1320](#)
- [1321](#)
- [1322](#)
- [1323](#)
- [1324](#)
- [1325](#)
- [1326](#)
- [1327](#)
- [1328](#)
- [1329](#)
- [1330](#)
- [1331](#)
- [1332](#)
- [1333](#)
- [1334](#)
- [1335](#)
- [1336](#)
- [1337](#)
- [1338](#)
- [1339](#)
- [1340](#)
- [1341](#)
- [1342](#)
- [1343](#)
- [1344](#)
- [1345](#)

- [1346](#)
- [1347](#)
- [1348](#)
- [1349](#)
- [1350](#)
- [1351](#)
- [1352](#)
- [1353](#)
- [1354](#)
- [1355](#)
- [1356](#)
- [1357](#)
- [1358](#)
- [1359](#)
- [1360](#)
- [1361](#)
- [1362](#)
- [1363](#)
- [1364](#)
- [1365](#)
- [1366](#)
- [1367](#)
- [1368](#)
- [1369](#)
- [1370](#)
- [1371](#)
- [1372](#)
- [1373](#)
- [1374](#)
- [1375](#)
- [1376](#)
- [1377](#)
- [1378](#)
- [1379](#)
- [1380](#)
- [1381](#)
- [1382](#)
- [1383](#)
- [1384](#)
- [1385](#)
- [1386](#)
- [1387](#)
- [1388](#)
- [1389](#)
- [1390](#)
- [1391](#)
- [1392](#)

- [1393](#)
- [1394](#)

## Введение

2013 год

Книга подготовлена на основе курса лекций, читавшихся автором в Православном Свято-Тихоновском богословском институте, а затем в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете на протяжении более чем пятнадцати последних лет. Содержание предлагаемого вниманию читателей учебного курса охватывает все основные разделы догматического учения Православной Церкви. Книга протоиерея Олега Давыденкова продолжает традицию русской классической догматической мысли XIX — начала XX столетий; в то же время в ней учтены и важнейшие результаты работы православных богословов XX столетия.

Содержание

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. О БОГЕ В ОТНОШЕНИИ ЕГО К МИРУ И ЧЕЛОВЕКУ

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. О БОГЕ КАК ОСВЯТИТЕЛЕ, СУДИИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛЕ

## ВВЕДЕНИЕ

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

Следует отметить, что сами термины «богослов», «богословие», «богословствовать» не встречаются в Священном Писании. Вероятно, причина этого заключается в том, что античный греческий термин «богословие» (θεολογία) был тесно связан с миром язычества: древние греки называли богословами тех, кто учил о богах<sup>1</sup>.

В христианском лексиконе это слово появилось не сразу. Еще мужи апостольские (ближайшие ученики апостолов, жившие в I — нач. II вв.), а также апологеты второго столетия относились к нему настороженно, поскольку оно напоминало им о философских спекуляциях языческих мыслителей. Впервые в христианском значении слово «богословие» стал употреблять апологет второй половины II в. [Афинагор Афинский](#). Окончательно слово «богословие» закрепилось в христианском словаре несколько позднее, в основном благодаря Александрийской богословской школе, а именно ее представителям Клименту Александрийскому и Оригену<sup>2</sup>.

Первоначально этим термином христианские авторы обозначали учение о Святой Троице<sup>3</sup>. Остальные аспекты вероучения (о творении мира, о воплощении Бога Слова, о спасении, о Церкви, о Втором пришествии и т. д.) в древней Церкви относились к области Божественного домостроительства, или Божественной икономии (греч. οἰκονομία — искусство управления домом: οἶκος — дом, νόμος — закон), т. е. деятельности Бога в творении, Промысле и спасении мира.

В настоящее время термин «богословие» используется в трех значениях. Согласно первому,



богословие понимается как слово Бога о Самом Себе и о сотворенном Им мире, т. е. как Божественное Откровение. Согласно второму, более распространенному значению, — как учение Церкви или конкретного богослова о Боге (такое учение является свидетельством об осмыслении Божественного Откровения соборным разумом Церкви или отдельным автором). В соответствии с третьим значением, этим термином обозначают дискурсивную практику усвоения и систематизацию религиозных истин, опыта веры и богообщения, т. е. богословие как науку.

В современной науке понятие «богословие» рассматривается в двух контекстах:

1) как собирательное наименование для ряда дисциплин, среди которых можно выделить догматическое, основное, сравнительное, литургическое, библейское, нравственное, пастырское богословие;

2) в более узком смысле — как наука, раскрывающая содержание основных христианских вероучительных истин (догматов), принимаемых всей полнотой Православной Церкви, т. е. как догматическое богословие.

При чтении святоотеческих творений, однако, обнаруживается, что свв. отцы часто использовали термин «богословие» в ином значении, нежели мы сегодня. Так, например, Евагрий Понтийский (IV в.) писал: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, и если истинно молишься, то ты — богослов»<sup>4</sup>. Св. Диадок Фотикийский (V в.) говорил, что ни один из божественных даров «так не воспламеняет и не подвигает сердца к возлюблению Его благодати, как богословствование. Ибо оно, будучи первейшим порождением благодати Божией, первейшие и дары подает душе... оно располагает нас с радостью презирать приятные утехи житейские... Достойно убо приготовившись... потечем к сей добродетели... всякое попечение земное посекающей... словесную разумную душу к нераздельному общению с Богом Словом благоустрояющей...»<sup>5</sup>.

Среди сонма святых только три угодника Божия удостоены высокого звания «Богослов». Это, во-первых, ап. Иоанн Богослов, автор четвертого Евангелия. Именно он заложил основы православного учения о Пресвятой Троице, о Боговоплощении и о Лице Господа Иисуса Христа, явившись звеном, связавшим Божественное Откровение со святоотеческим богословием. Во-вторых, это свят. Григорий Богослов, защищавший православное учение о Святой Троице во время ожесточенных тринитарных споров IV столетия, славивший Пресвятую Троицу в своих поэтических произведениях. Наконец, это преп. [Симеон Новый Богослов](#), живший на рубеже X-XI вв., который воспел в своих «Божественных гимнах» чудо обожения<sup>6</sup> человека через единение его с Богом, через общение человека с Троициным Божеством.

Таким образом, для свв. отцов богословие — нечто большее, чем систематизированное изложение христианского вероучения. Для них богословие — прежде всего видение Бога Троицы, а это предполагает не только работу человеческого ума, но и всецелое участие человеческой личности. Следовательно, оно должно включать и способность интуитивного духовного постижения, которая 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 свв. отцов термин «теология» (θεολογία) по значению близок к слову «созерцание» (θεωρία), что предполагает непосредственное общение с живым Богом, а значит, оно неразрывно связано с молитвой.

Богословие обязательно должно быть составной частью всецелого служения человека Богу. Современный греческий религиозный философ Х. Яннарас пишет о богословии так: "Это Божий дар, плод внутренней чистоты христианской духовной жизни. Богословие отождествляется с видением Бога, с непосредственным видением личного Бога, с личным опытом преображения твари нетварной благодатью. Богословие, — продолжает он, — не есть теория мира или

метафизическая система, а выражение и формулирование опыта Церкви: неинтеллектуальная дисциплина, а опытное общение, причастие»<sup>7</sup>.

Митр. Диоклийский Каллист (Уэр), известный современный богослов из Англии, выделяет четыре ключевых понятия, которые, с его точки зрения, позволяют хотя бы отчасти раскрыть сущность богословия: **харизма** (χάρισμα) — дар, дарование от Бога; **мистирион** (μυστήριον) — тайна или таинство (возможен двоякий перевод); **катарсис** (κάθαρσις) — очищение; **исихия** (ἡσυχία) — покой, молчание, отрешенность<sup>8</sup>.

**1. Харизма.** В VII в. преп. [Фалассий Ливийский](#) писал о «благодати богословия», которую называл «исполнением верха желаний»<sup>9</sup>. Таким образом, богословие не есть человеческое исследование Божественной жизни, но прежде всего наш ответ на Божественное Откровение. Об этом говорит нам Пролог Евангелия от Иоанна (см.: [Ин.1:18](#)): источник богословия находится в Боге. Поэтому богословие — это не столько наши попытки познать Бога, сколько взыскание и испытание Богом нас. Особенность богословия в том, что в отличие от других наук, имеющих дело с неким пассивным объектом, «предметом» богословской науки является Сам Бог, Который никогда не может быть пассивным объектом богопознания, но всегда — активным Субъектом его.

Подлинное богословие стало возможно только благодаря Боговоплощению, пришествию на землю Сына Божия, Который открыл нам истинное ведение о Боге.

И мы можем быть богословами только в силу полученного от Него дара (харизмы). Подлинный богослов всегда есть, по слову отцов, «θεοδίδακτος», т. е. обученный Богом, а не только наученный от людей или даже от Писаний.

Поскольку богословие есть дар Божий, оно требует от человека прежде всего доверия к Богу и веры в Него. Хотя разум в деле богопознания и имеет существенное значение, правильно развиваться он может только в пределах веры. Ап. Павел говорит: *Верую познаем, что веки устроены словом Божиим...* ([Евр.11:3](#)). Вера, доверие к Богу является, таким образом, и «инструментом» богопознания, и его необходимым условием.

**2. Мистирион.** У Великих Каппадокийцев<sup>10</sup> мы можем встретить странное на первый взгляд выражение: «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 все-таки доступно нашему пониманию, хотя и не может быть открыто нам без остатка по той причине, что это *нечто* простирается в Божественную бесконечность. Богословие есть тайна потому, что оно есть нечто, «простирающееся за пределы всякого ума»<sup>11</sup>, превосходящее наши попытки выразить человеческим языком то, что далеко выходит за пределы человеческого понимания.

Ведь наше понимание немощно, а язык наш еще более несовершенен. Если мы забываем об этой ограниченности нашего понимания и пытаемся подменить неизреченное Божественное слово человеческой логикой, тогда наше слово перестает быть теологией и, как говорили свв. отцы, понижается до уровня «технологии», т. е. буквально до «работы ремесленника». Именно поэтому богословское мышление, по слову ап. Павла, всегда *гадательно* (1 [Кор.13:12](#)). Богословие вынуждено пользоваться антиномиями, парадоксами и аналогиями 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 это сочетание делает возможным некоторое представление о Боге, позволяет нам соприкоснуться с Божественной тайной.

Вот примеры подобного рода выражений.

Автор, известный под именем [Дионисия Ареопагита](#): «Сам же Он пребывает превыше ума

и сущности, и Ему совершенно не свойственно ни быть познаваемым, ни существовать. И совершенное незнание, понимаемое в лучшем смысле, есть знание Того, Кто выше всего познаваемого»<sup>12</sup>.

Преп. Максим Исповедник: «Бесконечность — это, несомненно, нечто, имеющее отношение к Богу, но не Сам Бог, Который бесконечно выше самой бесконечности»<sup>13</sup>.

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

**3. Катарсис.** С одной стороны, богословие есть дар, но с другой — оно требует от человека соработничества, синергии человеческой и Божественной воли. *Ибо мы соработники* (συνεργοί) у Бога... (1 [Кор.3:9](#)). Подлинное богословие всегда богочеловечно. Однако, если источник богословия находится в Боге, то в чем же тогда 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 образ жизни. Не может быть подлинного богословия без стремления к совершенству. Поэтому, по единодушному мнению свв. 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.? Разумеется, нет. Во всех естественных науках от ученого требуется для начала с максимально возможной точностью собрать факты, затем с бесстрастной строгостью их проанализировать и сделать некоторые логические выводы. При этом нравственная жизнь ученого принципиального значения не имеет. Богословие, конечно, тоже научно в том смысле, что стремится к точности и интеллектуальной строгости. Но соответствие этим критериям само по себе не составляет сущности богословия. Вот, например, как говорит об этом преп. Иоанн Кассиан: следует «проникать в сущность небесных глаголов и чистым оком созерцать глубокие и сокровенные тайны, чего никак не доставит человеческое учение, светская ученость, а одна чистота духа посредством просвещения Святого Духа»<sup>14</sup>.

В отличие от других наук, богословие всегда требует личного отношения к Богу. Оно охватывает человека во всей его полноте и требует от него внутреннего преображения. У [Евагрия Понтийского](#) мы находим замечательный образ того, что есть подлинное богословие. Евагрий уподобляет богослова возлюбленному ученику Спасителя, который на Тайной вечере возлежал на груди своего Спасителя. Евагрий Понтийский говорит: «Грудь Господня — ведение Бога, и припадающий к ней станет богословом»<sup>15</sup>.

Без такого теснейшего личного общения с Богом богословие неизбежно вырождается в псевдобогословие. Св. Диадок подчеркивает, что подлинного богословствования не может быть без напряженной духовной жизни: «Ум наш большею частью мало расположен бывает к молитве, по причине утеснения его и ограничения молитвенною добродетелию; в богословствование же он охотнее вдается... Итак, чтоб не давать хода его свободному в себе разглагольствованию и не поблажать его охоте безмерно предаваться выпреним парениям, будем упражняться наиболее в молитве, псалмопении и чтении Писаний... Действуя так, мы... не попустим ему, увлекаясь тщеславием, рассеиваться в парениях под действием самодовольства и словоохотливости...»<sup>16</sup> Преп. [Иоанн Лествичник](#) высказывается еще более строго: «Небезопасно и касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть»<sup>17</sup>.

Такая строгость свв. отцов объясняется тем, что ошибки в богословии могут иметь весьма серьезные последствия. Свят. Григорий Богослов прямо называет ложное богословствование хулой на Бога, «а хула — не богословствование, но отчуждение от Бога»<sup>18</sup>.

По этой причине свят. Григорий так предостерегает тех, кто вступает на этот небезопасный путь: «Любомудрствовать о Боге можно не всякому, — да! не всякому. Это приобретается недешево 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»<sup>19</sup>.

Каждый богослов призван вступить на этот путь самоочищения, путь катарсиса, ибо «совершенство чистоты есть начало богословия»<sup>20</sup>. По словам свят. Григория Богослова, богослову «должно быть, сколько можно, чистым, чтоб свет приемлем был светом...»<sup>21</sup>. Что включает в себя этот путь? Прежде всего, конечно, покаяние, что означает не только изменение ума (буквальное значение греческого слова μετάνοια), но и суд человека над собой, приводящий к радикальному обновлению личности.

Преп. Иоанн Лествичник учит, что «покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни»<sup>22</sup>. Покаяние не может быть, как полагают протестанты, однократным мгновенным актом. Покаяние — это непрерывный процесс, это и исходный пункт нашего движения к Богу, и нечто такое, что должно присутствовать в человеке в течение всей земной жизни, что нельзя оставлять до последнего вздоха. Человек, желающий заниматься богословием, должен стремиться уподобиться авве Сисою, который, несмотря на свою очевидную для окружающих святость, умирая, сказал: «Поистине, не знаю о себе, полагал ли я и начало» покаянию<sup>23</sup>.

Богословие невозможно и без того, что в святоотеческой литературе именуется словом «аскеза» (ἄσκησις), т. е. непрестанного аскетического усилия в самом широком смысле этого слова. Занятие богословием предполагает работу человека над собой. Свят. Григорий Богослов учит: «Хочешь ли со временем стать богословом... — соблюди заповеди и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию»<sup>24</sup>.

Наконец, подлинное богословие не может быть без молитвы. По учению отцов Церкви, богословие и молитва связаны между собой самым тесным образом. Подлинное богословие всегда связано с молитвой, прославлением Бога, желанием человека самому «стать гимном» во славу Божию.

Св. Диадокх говорит, что богословие «огненным неким изменением ум наш озаряет и чрез то делает его общником служебных духов... и в душах человеков... устроив богогласные песни, сия божественная невестоводительница поет громко величия Божии»<sup>25</sup>. А преп. [Исаак Сирин](#) наставляет: «К словесам таинств, заключенным в Божественном Писании, не приступай без [МОЛИТВЫ](#) и испрошения помощи у Бога, но говори: «дай мне, Господи, приять ощущение заключающейся в них силы». Молитву почитай ключом к истинному разумению сказанного в Божественных Писаниях»<sup>26</sup>.

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 даже не стремлюсь к этому».

**4. Исихия.** По словам свв. отцов, не может быть подлинного богословия без внутреннего безмолвия и сердечной тишины. В [Пс.45](#) говорится: *Остановитесь и познайте, что Я — Бог.* Слову «остановитесь» в греческом тексте псалма соответствует  $\sigma\chi\omicron\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\epsilon$  (императив мн. ч. от глагола  $\sigma\chi\omicron\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$ ). Этот глагол употреблялся в древности в различных смыслах, среди прочего оно могло иметь значение «проводить время в беседах с учеными и философами, быть слушателем и учеником»<sup>27</sup>. Действительно, подлинное богословие — это не только разговор о Боге, но и слушание Бога, которое предполагает безмолвие. Свят. Григорий Богослов задается вопросом: «Когда же можно [заниматься богословием]?» И отвечает: «Когда бываем свободны от внешней тины и мятежа... Ибо действительно нужно *остановиться*, чтобы *разуметь* Бога ([Пс.45:11](#))»<sup>28</sup>.

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

«Богословие и мистика отнюдь не противоположаются; 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»<sup>29</sup>.

Но кто из нас имеет смелость заниматься богословием или называть себя богословом? Поставим вопрос и по-другому: может ли богословие быть учебной дисциплиной, преподаваемой в академии и в университете? Можно ли вообще устраивать экзамены по богословию, объективно оценивать знания учащихся?

Действительно, это вопрос неспроста, потому что занятия богословием требуют от человека большой ответственности.

Митр. Каллист Диоклийский всех желающих быть богословами разделяет на три категории. Первая — это святые, т. е. 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 категории владыка Каллист относит тех, кто и опыта не имеет, и опыту святых не доверяет. Они являются плохими богословами, или, попросту говоря, не богословами вообще<sup>30</sup>.

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 учили.

В чем же назначение такого богословия? Свв. отцы, которых мы считаем своими учителями в богословии, обычно начинали богословствовать не по собственной воле, а под влиянием внешних обстоятельств. Практически все свв. отцы Православной Церкви — это аскеты, подвижники, в жизненные планы которых обычно не входило написание учебников и научных трудов. У свв. отцов даже встречается мнение о том, что богословствовать, находясь на высотах духа, невозможно. По слову преп. [Диадоба](#), заниматься собственно богословием можно только

тогда, когда человеку присуща «средняя мерность в возбуждении духовном»<sup>31</sup>.

Архим. Софроний (Сахаров) так передает слова преп. [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»<sup>32</sup>.

Кроме задачи научения ближнего, есть и другая задача, которая в наши дни является еще 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 являются практическими. Богословие существует не для того, чтобы приумножать богословское знание, а для решения вполне конкретных задач жизни в Церкви. По словам В. Н. Лосского, «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. ...Христианская теория имеет значение в высшей степени практическое...»<sup>33</sup>. Конечная цель богословия — не просто приобретение некоей суммы знаний о Боге (хотя, конечно, из этого не следует делать вывод, что приобретение этих знаний вообще не обязательно), а приведение человека к живому общению с Богом, к той полноте видения, где слова становятся излишними.

У тех, кто только приступает к изучению богословия, всегда имеется множество различных недоумений и вопросов. Естественно, эти вопросы необходимо снимать, искать на них ответы, потому что человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих ([Иак.1:8](#)). Однако нужно иметь в виду, что на путях рационального знания богословские вопросы никогда не смогут быть полностью разрешены. 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 истины, таким образом уводя нас от подлинной духовной жизни, превращая ее в чисто интеллектуальное упражнение.

Поэтому было бы уместно закончить вводную главу словами Спасителя: *Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас; и в тот день вы не спросите Меня ни о чем* ([Ин.16:22—23](#)).

---

---



**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ВВЕДЕНИЕ В ДОГМАТИЧЕСКОЕ  
БОГОСЛОВИЕ РАЗДЕЛ I. ДОГМАТИЧЕСКОЕ  
БОГОСЛОВИЕ КАК НАУКА**



# Глава 1. Понятие о догматическом богословии

## 1.1. Предмет догматического богословия. Понятие о догматах

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

Термин «догмат» (греч. τὸ δόγμα, множественное число τὰ δόγματα) происходит от греческого глагола δοκέω (думать, считать, полагать). Этот термин имеет дохристианскую историю. В античной философии им обозначались аксиомы (постулаты), не требующие доказательств, лежащие в основе той или иной системы. Например, Платон в своем труде «Государство» (IV в. до Р. Х.) называл догматами правила и нормы, относящиеся к понятиям о справедливости и о прекрасном<sup>34</sup>. Сенека (I в. по Р. Х.) этим же термином обозначал основы нравственного закона, которому должен следовать каждый человек<sup>35</sup>. И, наконец, в связи с присутствием в термине некоего оттенка обязательности, его применяли и по отношению к постановлениям высшей государственной власти<sup>36</sup>. По этой причине и христианские писатели, имея в виду античных языческих авторов, могли говорить о «греческих догматах» (δόγματα ἑλληνικά)<sup>37</sup>.

В Новом Завете слово «догмат» употребляется в нескольких значениях. Например, оно может обозначать некоторое постановление. Так, в Евангелии от Луки словом «δόγμα» назван указ кесаря Августа Октавиана о проведении переписи в восточных провинциях Римской империи (см.: [Лк.2:1](#)). В Книге Деяний «τὰ δόγματα» названы постановления Первого Иерусалимского Апостольского собора (см.: [Деян.16:4](#)).

В посланиях ап. Павла (см.: [Кол.2:14](#); [Еф.2:15](#)) данный термин употреблен либо для обозначения постановлений закона Моисея, либо для обозначения христианского учения во всей полноте<sup>38</sup>. В этом смысле данный термин употреблялся сщмч. Игнатием Антиохийским, мч. Иустином Философом, Климентом Александрийским и [Оригеном](#), и именно такое его понимание было в целом характерно для христианских авторов II — начала IV вв.<sup>39</sup>

Изменение значения этого термина происходит в IV в., когда некоторые отцы Церкви, стремясь систематизировать христианское учение, начинают проводить различие между вероучительными и нравоучительными истинами. Это различие встречается у свят. [Кирилла Иерусалимского](#), у свят. [Григория Нисского](#) и — на рубеже IV-V вв. — у свят. [Иоанна Златоуста](#). Все они называли в Откровении догматом только то, что относится к области веры, а не нравственности. Таким образом, термин «догмат» закрепляется за истинами вероучительными<sup>40</sup>.

В дальнейшем объем этого понятия был еще более сужен, и в последующие века под догматами стали понимать преимущественно те *вероучительные истины*, которые обсуждались на Вселенских соборах и Вселенскими же соборами утверждались.

Для того чтобы уяснить суть того, что есть догмат, следует рассмотреть свойства догматов.

## 1.2. Свойства догматов

### 1.2.1. Теологичность (вероучительность)

Первое свойство догматов (свойство по содержанию) — это *теологичность*,

«вероучительность». Оно означает, что догмат содержит в себе учение о Боге и Его домостроительстве: главный предмет, о котором говорит нам догмат, — это Бог; все остальные предметы, присутствующие в содержании догмата (человек или мир), находят место здесь лишь постольку, поскольку имеют отношение к Богу. Именно этим **догматы** отличаются от других истин христианства — истин нравоучительных, литургических, канонических и т. д. Догматы суть истины веры, они стоят выше человеческого опыта, выше познавательных способностей человеческого разума, поэтому дать им «твердую опору» может только Божественное Откровение.

### 1.2.2. Богооткровенность

Еще одним свойством догматов является **богооткровенность** (свойство догматов по их Источнику). Это свойство означает, что догмат не есть плод деятельности естественного человеческого разума, но результат Божественного Откровения. Именно этим догматы отличаются от любых научных или философских истин. Философские и научные истины основываются на предпосылках, являющихся продуктом работы человеческого разума; догматы же основаны на богооткровенных предпосылках, черпающихся из Божественного Откровения. Этим догматическое богословие как наука отличается от философии и наук о природе и человеке. Ап. Павел 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)*. Древние христианские авторы, желая акцентировать богооткровенное происхождение догматов, называли их «догматами Господа и апостолов (το ἱς δόγμασιν τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων)»<sup>41</sup> и т. п.

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. Догматы же, основанные на Божественном Откровении, абсолютны и неизменны.

Поскольку свойством догмата является богооткровенность, догматом может почитаться только такая вероучительная истина, которая преподана Иисусом Христом и проповедана Его апостолами. Мнение, высказанное даже глубоко уважаемым отцом Церкви, но не имеющее основания в апостольском Предании, не может быть возведено в степень догмата веры.

### 1.2.3. Церковность

Число вероучительных истин весьма велико, в то же время вероучительных истин, которые называются догматами, не так много. Это связано с третьим свойством догматов — **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 истиной веры догматический авторитет и значение.

В самом деле, вне Церкви не может быть истинных догматов, потому что догматы основываются на предпосылках, заимствованных из Откровения, а Откровение дано не каким-то частным лицам в отдельности, а всей Церкви. Именно Церковь посредством Предания как способа сохранения и распространения Откровения содержит богооткровенную истину. Ап. Павел называет Церковь *столпом и утверждением истины* (1 **Тим.3:15**). Отсюда следует вывод, что вне Церкви в строгом смысле слова не может быть догматов. Поэтому, например, в протестантских сообществах, где пресеклось апостольское преемство и нет богоустановленной

церковной иерархии, говорить о каких-либо догматах в строгом смысле слова невозможно.

Хотя богооткровенная истина и заключена в Откровении и сама по себе божественна, без специального церковного акта она не может быть возведена в достоинство догмата. Если бы не было Церкви с благодарованными правами и средствами, необходимыми, для того чтобы важнейшие истины веры сформулировать и утвердить в значении догматов, то не было бы и догматического учения. По этой причине свв. отцы, говоря о догматах, именовали их «церковными догматами»<sup>42</sup>.

#### 1.2.4. Общеобязательность (законообязательность)

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, которая существует в соответствии с определенными правилами и нормами. Формальная законообязательность догматов выражается в том, что признание их истинности — обязанность всех членов Церкви. Например, когда человек вступает в Церковь, т. е. принимает крещение, он произносит Символ веры, который, безусловно, является вероучительным «документом» догматического характера. Таким образом, признание истинности догматов есть элемент церковной дисциплины и является условием принадлежности к Церкви. Ап. Павел говорит: *Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден (Тит.3:10—11)*.

Во-вторых, следует говорить о законообязательности сотериологической<sup>43</sup>. Особое внимание здесь следует обратить на слово «самоосужден». Церковь в некоторых случаях может проявлять снисхождение к слабостям человеческой природы, но тем не менее всегда предельно строго относится к тем, кто сознательно стремится исказить богооткровенное учение. В этом, несомненно, проявляется забота Церкви о своих членах. Такая строгость была бы непонятной, если бы законообязательность догматов носила чисто формальный характер. Но формальная законообязательность догматов обусловлена их сотериологической законообязательностью, т. к. догматы имеют непосредственное отношение к человеческому спасению. Они представляют собой фундамент, на котором строится духовная жизнь христианина, являются нормами и правилами, позволяющими человеку религиозно верно организовать свою духовную жизнь. Ап. Павел говорит, что еретик не просто «осужден», т. е. отлучен от Церкви постановлением некоторого церковного органа, а «самоосужден». Человек, извращающий догматы, так или иначе сам себя подводит под осуждение, т. е. в большей или меньшей степени отлучает себя от Бога.

Как пишет В. Н. Лосский, «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»<sup>44</sup>.

«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», — отмечает архим. Софроний (Сахаров)<sup>45</sup>. Преп. Иустин (Попович) говорит об этом следующим образом: «Так как святые догматы — вечные и спасительные Божественные истины животворящей силой Троичного Божества... преподаются, то в них заключена вся сила новой жизни по Христу, вся сила благодатной евангельской морали. Они — поистине глаголы вечной

жизни [Ин.6:68]»<sup>46</sup>.

Рассмотрев свойства догматов, можно дать определение этого понятия. **Догмат** — это теологическая, богооткровенная истина, формулируемая и преподаваемая Церковью как непререкаемое и обязательное для всех верующих правило веры.

### 1.3. Догматы и богословские мнения. Ересь

В истории Римо-Католической церкви просматривается тенденция догматизировать как можно больше богословских постулатов. Для Православия же всегда был характерен противоположный подход — догматизировать только самое необходимое, самое существенное для нашего спасения.

Помимо догматов в Божественном Откровении содержится много таинственного и не вполне ясного. Наличие этой области таинственного в Божественном Откровении и обуславливает существование так называемых *богословских мнений* (теологуменов, греч. θεολογούμενον)<sup>47</sup>.

**Богословское мнение** — это суждение по вероучительным вопросам, высказанное богословом, группой богословов или каким-либо церковным органом (в том числе Собором), не получившее общецерковного признания. Если догматы являются безусловно истинными, то истинность и значение богословских мнений условны и относительны<sup>48</sup>.

Законность существования богословских мнений не означает, однако, что в богословии возможен произвол. По отношению к богословским мнениям, всегда строго выверяемым в соответствии с церковным Преданием, применяются следующие критерии: 1) критерий истинности богословского мнения, который предполагает согласие со Священным Преданием, и 2) критерий допустимости богословского мнения, который предписывает непротиворечие со Священным Преданием. В принципе, догматическое богословие терпит любое богословское мнение, которое соответствует второму критерию.

Примерами богословских мнений являются вопрос о составе человеческой природы (дихотомия, т. е. мнение о том, что человеческая природа слагается из двух составляющих — души и тела, и трихотомия, согласно которой дух является самостоятельным началом в человеке, которое отлично от души не менее радикально, чем душа отлична от тела); вопрос о том, присуща ли ангелам и человеческим душам абсолютная бесплотность или же они обладают некой особой тонкой телесностью; творится ли каждая душа Богом из ничего или происходит неким таинственным образом от душ родителей, и пр.

Как видно, в основном это таинственные вопросы онтологии, не имеющие существенного значения для человеческого спасения, которые вряд ли могут получить окончательное разрешение в веке сем.

От богословских мнений следует отличать некоторые вероучительные истины, признающиеся всей полнотой Православной Церкви, но в строгом смысле слова не являющиеся догматами, поскольку они никогда не обсуждались и не утверждались Вселенскими соборами. Однако некоторые из них имеют значение не меньшее, чем принятые на Соборах догматы. Не обсуждались же они, как правило, по той причине, что относительно этих истин в Церкви никогда не было серьезных разногласий. Примерами таких вероучительных истин могут служить: творение Богом мира «из ничего», тварность и бессмертие человеческой души, богоустановленность церковных таинств. Все это — вероучительные истины, безусловно принимаемые всей полнотой Православной Церкви.

В богословской литературе можно встретить и такие выражения, как «догмат

Воскресения», «догмат Искупления», «догмат о Церкви». Это также корректные и вполне допустимые выражения.

От частных богословских мнений, которые встречаются у тех или иных богословов, нужно отличать *ложные богословские мнения*, которые в той или иной форме отвергаются церковным авторитетом. Такие мнения могут встречаться даже у свв. отцов. Само по себе наименование того или иного учителя отцом Церкви еще не гарантирует того, что у этого автора по тому или иному вопросу не могло быть ошибочных мнений.

Почему это возможно? Преп. Варсануфий Великий объясняет это следующим образом: «Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии, ибо апостол говорит: *отчасти знаем, и отчасти пророчествуем* (1 [Кор.13:9](#))... Святые... получив утверждение свыше, изложили новое (свое) учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое... Они (святые) не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что им преподавали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и, таким образом, мнения учителей их перемешались с их собственным учением...»<sup>49</sup> Действительно, иногда ложные мнения, высказываемые тем или иным отцом Церкви, являются не продуктом его собственной богословской работы, а некритическим заимствованием у какого-нибудь авторитетного учителя прошлого.

Близко к ложному богословскому мнению стоит понятие «ересь» (греч. αἵρεσις — выбор, предпочтение, направление, учение). Первоначально это слово не имело негативного оттенка и использовалось, в частности, для обозначения различных философских школ античности. Следы такого словоупотребления видны и в Новом Завете, где, например, говорится о *фарисейской ереси* ([Деян.15:5](#)), *саддукейской ереси* ([Деян.5:17](#)) и *назорейской ереси* ([Деян.24:5](#)). Однако уже апостолы употребляли слова *ересь* (2 [Пет.2:1](#)) и *еретик* ([Тит.3:10—11](#)) в значении, которое впоследствии закрепилось за ними в догматическом сознании Церкви. К началу эпохи Вселенских соборов (IV в.), одной из основных задач которых была борьба с ересями<sup>50</sup>, под этим словом стали понимать ложное догматическое учение, искажающее фундаментальные основы христианского вероучения<sup>51</sup>.

Возникновение ересей начинается, как правило, с отделения некоторой группы лиц от католической церковной традиции и противопоставления догматическому Преданию Церкви какого-нибудь частного богословского мнения, которое вырывается из общего догматического контекста и абсолютизируется<sup>52</sup>. По своей сути ересь всегда есть предпочтение части истины целостному церковному учению.

Как правило, ересь связана с рационалистическим подходом к данным Божественного Откровения, со злоупотреблением философскими средствами при решении богословских задач, с подменой опытного знания Бога знанием о Боге, с забвением той истины, что «догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают»<sup>53</sup>. Поэтому задача богословия «состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию богооткрывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей степени»<sup>54</sup>.

Следует отметить, что ересь редко бывает результатом чисто теоретического заблуждения, обычно изобретение ересей и приверженность еретическим учениям является выражением некоторого искажения духовной жизни, подверженности греховным страстям. Климент Александрийский указывает, что еретикам присущи такие греховные качества, как гордость, самолюбие, самонадеянность, лукавство и т. п.<sup>55</sup>, что собственно, и становится для еретиков

причиной сознательного противопоставления себя Церкви.

После того как то или иное ложное учение соборно осуждается Церковью как еретическое, все продолжающие упорствовать в нем рассматриваются Церковью как еретики и подлежат отлучению.

Между ошибочным богословским мнением и ересью не всегда можно установить четкое формальное различие. В истории богословской мысли были случаи, когда некоторые богословские мнения, до определенного времени воспринимавшиеся Церковью как допустимые, впоследствии были признаны ложными и осуждены. Например, некоторые идеи Оригена (III в.) были осуждены в VI столетии, когда некоторые последователи александрийского дидаскала стали делать из его предпосылок выводы, совершенно несовместимые с догматическим Преданием Церкви<sup>56</sup>.

#### 1.4. Догматы, догматические формулы и богословские термины

Говоря о догматах, необходимо четко различать собственно догмат по его содержанию от *догматической формулы*.

Собственно догмат — это сама богооткровенная истина, а **догматическая формула** — это словесное выражение истины, ее словесная форма, «языковая плоть», в которую облекается истина. Хотя сам догмат по своему содержанию никакому изменению не подлежит, догматические формулы могут изменяться. Например, II Вселенский собор утвердил текст Символа веры, который существенно отличен от Символа, принятого 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. Нужно иметь в виду, что само по себе изучение догматических формулировок, их заучивание ни в коей мере нельзя отождествлять с постижением содержания догмата. Так, если человек заучил формулировку догмата о Пресвятой Троице из катехизиса, из этого вовсе не следует, что он познал Саму Пресвятую Троицу.

Когда свв. отцы вели борьбу за чистоту православной веры, они вынуждены были выработать специфическую *терминологию* — для того чтобы четко выразить посредством слова догматические истины. Часть терминов (воплощение, искупление, таинство и др.) были заимствованы из [Священного Писания](#). Некоторые термины, предложенные свв. отцами, не встречаются на страницах Библии, но обоснованность их появления несомненна. Примеров таких терминов достаточно много: «Троица» (τριάς) — термин, впервые использованный свят. Феофилом Антиохийским во второй половине II в.<sup>57</sup>; «единосущный» (ὁμοούσιος) — термин, авторизованный I Вселенским собором; термины «сущность» (οὐσία), «Богородица» (Θεοτόκος), «Богочеловек» (θεάνθρωπος); термины из ороса IV Вселенского собора, описывающие образ соединения двух природ в едином Лице Господа нашего Иисуса Христа, и т. д.

Таким образом, **богословские термины** — это термины, заимствованные из Священного Писания или искусственно созданные, с совершенно точным значением, которые позволяют четко выразить богооткровенную истину средствами человеческого языка.

#### 1.5. Догматические системы

Уже в первые века существования Церкви появляется стремление излагать христианское вероучение в систематическом виде, что имело целью удобство как изложения, так и восприятия вероучительных истин.

**Догматическая система** — способ изложения вероучения, в котором все отдельные истины и положения представляют собой части, связанные в единое целое. К догматическим системам предъявляются следующие требования:

1) отсутствие внутренних противоречий (в догматической системе не должно быть взаимоисключающих положений);

2) наличие четкой границы между собственно догматами и богословскими мнениями. Это не значит, что при построении догматической системы нельзя так или иначе опираться на богословские мнения; но при этом обязательно должно быть подчеркнуто, что это богословское мнение того или иного св. отца или богослова, а не вероучительная истина, принимаемая всей полнотой Церкви.

Кроме того, предполагается, что догматическая система должна представлять собой 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, выявить внутренние связи между различными догматами и богословскими мнениями. Сокращенная система догматического богословия называется **катехизисом**.

В истории христианской мысли первой попыткой построить догматическую систему стала работа «Строматы» известного учителя Александрийской катехизической школы [Климента Александрийского](#) (кон. II в.). 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 создать преемнику и продолжателю дела Климента — Оригену (III в.). Его труд «О началах» — это первая цельная система христианского богословия. Система эта оказалась несовершенной, поскольку многие постулаты и предпосылки, на которых основывался Ориген, были ложными и впоследствии даже подпали под анафемы Вселенских соборов. Несмотря на это Ориген оказал и огромное положительное влияние на развитие богословия. В течение нескольких веков система Оригена оставалась единственной целостной системой христианского богословия. Многие свв. отцы учились богословию именно на трудах Оригена, постепенно преодолевая ошибочные мнения, содержащиеся в Оригеновых текстах.

Из древних отцов Церкви, пытавшихся построить целостные догматические системы, следует отметить свят. Кирилла Иерусалимского (IV в.). Его знаменитые «Огласительные слова» представляют собой обстоятельный труд; однако нужно сказать, что он носит пропедевтический характер, т. к. обращен к оглашаемым, т. е. людям, еще даже не вступившим в Церковь. Примером построения системы догматического богословия можно назвать также «Большое огласительное слово» свят. Григория Нисского (IV в.) и «Сокращенное изложение Божественных догматов» блаж. Феодорита Киррского (первая пол. V в.).

На христианском Западе первая попытка систематического изложения догматов была предпринята [Лактанцием](#) (ум. после 325 г.) в труде «Божественные установления» (Кн. IV-VII). Среди других догматических систем, созданных на Западе, следует отметить «Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви» блаж. Августина и «О церковных догматах» Геннадия Марсельского (кон. V в.).

Наиболее совершенным трудом, представляющим собой вершину систематизации святоотеческой богословской мысли, следует признать труд преп. Иоанна Дамаскина «Источник знания» (VIII в.). С догматической точки зрения, особое значение имеет третья, заключительная, часть этого труда, которая называется «["Точное изложение православной веры"](#)». Эта книга не утратила своего научного значения до сегодняшнего дня. Как на Востоке, так и на Западе она являлась учебником богословия в течение многих веков, причем на

христианском Востоке — вплоть до Нового времени, когда для изложения догматического учения в православной богословской науке начали использоваться образцы западных схоластических систем. На Западе до переводов трудов преп. Иоанна Дамаскина на латинский язык большим авторитетом пользовалось произведение [Исидора Севильского](#) (ок. 560—636 гг.) «Сентенции» в трех книгах, бывшее прообразом средневековых «сумм богословия».

В истории русской богословской мысли было несколько авторов, которые работали над построением догматических систем. В первую очередь нужно назвать митр. Макария (Булгакова), его «Православно-догматическое богословие» впервые было издано в 1849—1853 гг. Это обстоятельнейший труд, хотя и несколько схоластичный<sup>58</sup>. Кроме того, это сочинение не вполне самостоятельное: автор при построении своей системы отчасти опирался на труды западных догматистов. Однако в целом «Православно-догматическое богословие» представляет собой прекрасно структурированное пособие, в котором можно найти хорошую подборку библейских и святоотеческих цитат почти по всем догматическим вопросам.

Труд архиеп. (впоследствии митрополита) Филарета (Гумилевского) «Догматическое богословие» представляет собой попытку преодолеть то схоластическое влияние, которое наблюдается у митр. Макария<sup>59</sup>. Работа архиеп. Филарета не получила, однако, широкого распространения.

«Опыт догматического богословия» архиеп. Каневского Сильвестра (Малеванского) — объемный труд в пяти томах<sup>60</sup>, в котором автор предложил исторический метод изложения догматов, т. е. предпринял попытку показать, как развивалось догматическое учение Церкви в исторической перспективе. В этом его большая заслуга.

«Православное догматическое богословие» прот. Николая Малиновского<sup>61</sup> — труд, тоже большой по объему и довольно интересно написанный, но несколько неровный: в нем есть более и менее удачные разделы. Данный факт обусловлен тем, что прот. Н. Малиновский стремился использовать в своем труде как можно больше различных источников и не всегда подходил к ним критически.

После 1917 г. в русской богословской традиции попыток построить целостную систему догматического богословия не было. «Догматическое богословие» В. Н. Лосского<sup>62</sup>, в сущности, представляет собой не более, чем курс лекций по догматическому богословию. Назвать эту работу догматической системой в полном смысле слова нельзя.

Однако православное догматическое богословие не прекратило своего развития в XX в. Среди греческих богословов свои догматические системы предлагали профессора П. Н. Трембелас<sup>63</sup>, А. Феодору<sup>64</sup> и К. В. Скутерис<sup>65</sup>, работы которых увидели свет во второй половине XX в.

Трехтомный труд архим. [Иустина \(Поповича\)](#) (1894—1978 гг.) «Догматика Православной Церкви»<sup>66</sup> — попытка построения догматической системы в Сербской Православной Церкви. Преп. Иустин — не только известный богослов, но и один из величайших подвижников нашего времени, однако его труд, при всех его достоинствах, не вполне самостоятелен: он обнаруживает свою зависимость, особенно в первом томе, от русских догматистов дореволюционного времени.

Заслуживает внимания и работа известного румынского богослова свящ. Думитру Станилоае (1903—1993 гг.) «Православное догматическое богословие»<sup>67</sup>.

Какова традиционная структура догматических систем? Большинство современных догматистов<sup>68</sup> придерживается следующего принципа изложения материала: сначала о Боге в Самом Себе (Deus ad intra), затем о Боге в Его явлении твари (Deus ad extra). Именно такой принцип лежит в основе систем митр. Макария, архиеп. Филарета, архиеп. Сильвестра и других



авторов. Все попытки построить систему догматического богословия по-другому были не очень удачными. Например, прот. Павел Светлов (1861—1945 гг.) пытался построить всю систему догматики вокруг учения о спасении<sup>69</sup>, прот. Петр Лепорский (1871—1923 гг.) — вокруг догмата о Боговоплощении, однако эти попытки не получили признания. В настоящем пособии используется традиционный метод изложения материала.

## 1.6. Причины появления догматов

По какой причине появляются догматы? Прежде всего из-за возникновения ересей. Цель догматов — защитить церковное учение от еретических искажений. Само слово, которым в эпоху Вселенских соборов обозначали соборные вероопределения — греческое «орос» (ὄρος), буквально означает «граница», «предел». Формулируя догматы, Церковь защищает чистоту своего учения. Догматы, выраженные в богословских формулах, — это границы, установленные Церковью для человеческого разума, чтобы тот не уклонялся от правильного богочитания. Это пределы, отделяющие истину от еретических искажений и показывающие человеческому уму, как он должен правильно мыслить о Боге.

По словам В. Н. Лосского, «догмат — это некое средство, некое разумное орудие, дающее нам возможность участвовать в Предании Церкви, некий свидетель Предания, его внешняя грань или, вернее, те узкие врата, которые в свете Предания ведут к познанию Истины»<sup>70</sup>.

## 1.7. Основные принципы раскрытия содержания догматических истин

Догмат, назначением которого является защита чистоты православного вероучения, оберегает богооткровенную истину от искажений, но не дает ее исчерпывающего истолкования. По словам В. Н. Лосского, «в каждый момент своего исторического бытия Церковь формулирует Истину веры в своих догматах: они всегда выражают умопознаваемую в свете Предания полноту, которую тем не менее никогда не смогут раскрыть до конца»<sup>71</sup>.

Очевидно, однако, что догматы должны быть человеком так или иначе осмыслены. В связи с этим возникает проблема *истолкования догматов*. Догмат не есть магическая формула, повторяя которую можно добиться каких-то плодов в духовной жизни. Суть этого истолкования состоит в том, чтобы раскрыть содержание догмата, не изменив и не исказив самой вероучительной истины.

Блаж. Августин так сформулировал задачу разумного истолкования догматов: «Крепко люби понимание, ибо и сами Священные Писания, которые побуждают к вере прежде уразумения великих вещей, не смогут принести тебе пользы, если ты не будешь понимать их правильно»<sup>72</sup>.

Истолкование догматов предполагает некоторую внутреннюю работу человека, на этом пути необходимы определенные правила, которыми человек должен руководствоваться, чтобы избежать ошибок.

Каков же основной принцип раскрытия содержания догматических истин? Он выражен в первых словах вероопределения IV Вселенского собора: «Последующе божественным отцам». Именно так, следуя божественным отцам, и нужно стремиться к раскрытию содержания догматических истин.

Преп. Викентий Лиринский в период между III и IV Вселенскими соборами говорил по этому поводу следующее: «Совершенно необходимо, чтобы нить толкования пророческих и апостольских писаний направлялась по норме древнего и вселенского понимания. В самой же

Вселенской Церкви особенно должно заботиться о том, чтобы содержать то, во что верили повсюду, всегда и все»<sup>73</sup>.

Таким образом, при истолковании божественных догматов нужно пользоваться теми же методами, что и при истолковании Священного Писания: их понимание должно находиться в контексте Священного Предания Церкви.

## 1.8. Назначение догматов

Русский церковный историк А. В. Карташев определил назначение догматов следующим образом: «"Оросы» [постановления] Вселенских соборов не есть могильные плиты, приваленные к дверям запечатанного гроба навеки 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... поисках ответов на теоретическо-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы»<sup>74</sup>.

Согласно В. Н. Лосскому, «богословские системы... можно рассматривать в их самом непосредственном отношении с жизненной целью, достижению которой они должны... способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом»<sup>75</sup>.

## 1.9. Усвоение догматических истин человеческим сознанием

Полного рационального постижения человеческим умом содержания догмата быть не может.

Свящ. Павел Флоренский называл христианские догматы крестом для человеческого разума<sup>76</sup>: падший человеческий разум действует, основываясь на предпосылке, что никаких преград для его познавательных способностей не существует, что все существующее так или иначе может быть рационально постигнуто. Пытаясь же осмыслить догмат, человек должен совершить подвиг самоотречения, отречения от своего разума, т. е. отказаться от претензии на всезнание, на постижение всего и вся. Постигание догматов всегда связано с определенным аскетическим усилием.

Свят. [Филарет Московский](#) писал: «Надобно, чтобы вы... никакую, даже в тайне сокровенную, премудрость не почитали для вас чуждою и до вас не принадлежащею, но со смирением устроили ум ваш к Божественному созерцанию, и сердце ваше к небесным ощущениям»<sup>77</sup>. Иначе говоря, нужно не приспособлять догмат к своему образу восприятия, а наоборот, пытаться привести свои познавательные способности, ум и сердце в такое состояние, которое позволяет нам понимать смысл догматов.

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

*Этап первый*, когда догмат является предметом простой уверенности или рационального убеждения, но живого и внутреннего отношения к содержанию догмата еще нет. Содержание вероучительной истины человеком не ощущается и не переживается. Догмат остается для человека некой внешней законообязательной истиной, которую нужно исповедовать только для того, чтобы оставаться членом Церкви и приступить, когда имеется такое желание, к таинствам. Иначе говоря, связь между догматом и духовной жизнью человека отсутствует. Чаще всего причиной такого состояния является человеческая греховность — состояние, которое на традиционном аскетическом языке называется окамененным нечувствием.

*Второй этап* — это такое состояние, когда восприятие вероучительной истины из области ума переходит в область сердечного чувства. Вероучительная истина начинает ощущаться, переживаться человеком как не просто обязательное внешнее правило, а как истина спасительная, и догмат становится для сознания человека как бы источником света, который просвещает его темные греховные глубины, новым жизненным началом, вносящим в его природу новую, истинную жизнь. Иначе говоря, человек начинает устанавливать связь между своей духовной жизнью, спасением, которого он ожидает, и содержанием догматов. Например, догмат о Пресвятой Троице начинает переживаться человеком как откровение о Божественной любви, а также о любви как основополагающем и единственно верном отношении между людьми, а Боговоплощение — как не просто событие, имеющее своей целью сообщить человеку истинное учение, но как путь к реальному соединению человека с Богом.

То же можно сказать и о других догматах. Например, человек начинает чувствовать, что Церковь — это не только некое учреждение, в котором можно удовлетворить свои «религиозные потребности», а Тело Христово, в котором мы реально соединяемся со Христом и друг с другом.

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

*Созерцание* — это такое переживание человеком содержания догмата, которое приводит человека к непосредственному общению с Богом и соединению с Ним. У свв. отцов переживание содержания догмата действительно возводило ум и душу к непосредственному соединению с Богом. Догмат непосредственно возводил, возносил их душу, их ум к высшему, являясь своего рода словесной иконой, от которой, как от образа, можно восходить к Первообразу.

Свят. Филарет Московский, рассуждая о таком созерцании применительно к догмату Воскресения Христова, говорит, что Церковь, отвечая на наше желание, не только нам обещает видение Воскресшего в будущем как возможное, но и сейчас возвещает его как уже действительное в словах пасхальной стихире: «Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу». Если же мы видели 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, — говорит святитель, — и в их-то лице говорит так уверительно: 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 созерцания духовного может сподобиться каждый истинно верующий...»<sup>78</sup>

## Глава 2. Развитие догматической науки

### 2.1. Полнота новозаветного Откровения и развитие догматической науки

Божественное Откровение есть «то, что Сам [Бог](#) открыл человекам, чтобы они могли право и спасительно верить в Него и достойно чтить Его»<sup>79</sup>.

Именно из Божественного Откровения почерпается все учение Православной Церкви. Божественное Откровение — это не однократный акт, а процесс. В Ветхом Завете Бог постепенно открывал людям некоторое знание о Себе, приспособляясь к особенностям 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 многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* ([Евр.1:1—2](#)), т. е. Христос открыл людям все необходимое для спасения. В Ветхом Завете Откровение носило фрагментарный характер, поскольку каждый автор Священных Книг, каждый из пророков сообщал только некоторую грань знания о Боге, которая ему лично открылась. Кроме того, это знание было опосредованным, поскольку каждый из пророков говорил о том, что он как человек знает о Боге.

Во Христе мы имеем завершение и полноту Откровения, 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 человеку истину о Себе.

Священное Писание прямо говорит, что Господь [Иисус Христос](#) открыл Церкви всю полноту истины, по крайней мере ту полноту, которую человек способен вместить. В Евангелии от Иоанна говорится, что Господь возвестил ученикам *все, что слышал от Отца...* ([Ин.15:5](#)). Святой Дух, сошедший на учеников в день Пятидесятницы, никакого нового откровения, никакого нового учения не принес, Он только напомнил ученикам то, чему учил Христос. Сам Господь во время прощальной беседы с учениками говорит о Святом Духе: *... от Моего возьмет и возвестит вам* ([Ин.16:14](#)). По толкованию большинства свв. отцов, *от Моего* означает: «от Моего учения». Как пишет свят. Иоанн Златоуст, Христос «говорит: «от Моего примет», то есть, что говорил Я, то и Он (Дух) будет говорить»<sup>80</sup>.

Вся полнота богооткровенной истины сохраняется в Христовой Церкви. Сщмч. Ириней Лионский говорит: «Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам»<sup>81</sup>. В Священном Писании также отмечается, что апостолы возвестили 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, никаких новых откровений, вероучительных истин, новых заветов быть не может. Любые подобного рода явления попадают под анафему ап. Павла: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* ([Гал.1:8](#)).

### 2.2. Теория «догматического развития»

Каким же образом вера в полноту новозаветного Откровения совмещается с тем фактом, что в истории Церкви появляются новые догматы? Означает ли это также и возникновение новых вероучительных истин?

В западном богословии, начиная с середины XIX в., получила широкое распространение

так называемая теория «догматического развития», автором которой является католический богослов кардинал Джон Генри Ньюмен (1801—1890 гг.). Суть этой теории состоит в том, что, хотя Церковь и обладает полнотой богооткровенной истины, тем не менее 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. Дж. Ньюмен рассматривал Откровение как развивающуюся христианскую «идею». Фактически из его теории «продолжающегося Откровения» следовало, что через выявление и формулирование новых догматов в Церкви возможно появление совершенно нового знания о вероучительных истинах<sup>82</sup>.

Теория эта очень удобна для западных христиан, поскольку легко позволяет оправдать 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. В таком случае придется, например, признать, что Церковь времен апостолов и даже сами святые апостолы знали о Боге несравненно меньше, чем любой современный христианин, прослушавший курс догматики. Естественно, что с таким пониманием проблемы согласиться нельзя. Однако очевидно, что догматическая наука действительно развивается. Но в каком смысле?

### 2.3. Православный взгляд на развитие догматической науки

Развитие догматической науки есть все более точное выражение в слове познанной Истины. [Истина](#) уже раз и навсегда открыта нам Иисусом Христом, она дана в Откровении, но ее все более и более точное выражение в слове и есть собственно работа богослова. Другими словами, можно говорить не о развитии церковного сознания, а только о совершенствовании способов выражения этого сознания.

Прот. Георгий Флоровский пишет об этом так: «Догмат ни в какой мере не есть новое Откровение. Догмат есть только свидетельство. Весь смысл догматических определений в том, чтобы свидетельствовать о неизменной истине, от начала явленной и хранимой»<sup>83</sup>. По словам архиеп. Сильвестра (Малеванского), Церковь сообщает богооткровенным вероучительным истинам формулировки, «не расширяя их круга и не изменяя их внутреннего существа и духа»<sup>84</sup>.

Церковь лишь формулирует догматы, придает им словесную форму, облакая истины Откровения в точные формулировки, которые не допускают произвольных интерпретаций. Так, с самого начала своего существования Церковь не сомневалась, что Бог един по существу и троичен в Лицах. Однако ключевые термины, которые позволили словесно выразить это несомненное убеждение Церкви, закрепились только в IV в. (термины «ипостась», «сущность», «единосущие»). Или: Церковь никогда не сомневалась, что Иисус Христос есть истинный Бог и истинный Человек. Но только в V столетии, когда возникли острые христологические споры, Церковь сформулировала христологический догмат и предложила термины, которые позволяют нам правильно мыслить образ ипостасного соединения во Христе двух природ.

Преп. Викентий Лиринский так говорит об этой деятельности церковных богословов: «Украшать, улучшать, усовершенствовать с течением времени древние догматы небесного любомудрия позволительно; но изменять, уродовать, исказить их непозволительно. Пусть их истолковывают, поясняют, точнее определяют: это позволительно, но их полнота, цельность, качество должны оставаться неизменными... Церковь же Христова, рачительная и осторожная блюстительница вверенных ей догматов, никогда в них ничего не изменяет, ничего от них не

убавляет, ничего к ним не прибавляет, необходимого не отсекает, излишнего не прибавляет, своего не теряет, чужого не присволяет, но со всем тщанием заботится единственно о том, чтобы, рассуждая о древнем верно и мудро, если что в старину предначертано и основано, то искусно довершать и отделять; если что изъяснено уже и истолковано, то укреплять и подтверждать; если что уже подтверждено и определено, то сохранять... Не колеблясь говорю и всегда скажу, что Вселенская Церковь, побуждаемая новизнами еретиков, через решения своих Соборов делала не другое что-нибудь, но именно то, чтобы полученное ею прежде от предков по одному Преданию подкрепить потом для потомков из Писания, заключая большое множество предметов в немногих словах и выражая обыкновенно, для яснейшего разумения, таким или другим новым наименованием неновый символ веры»<sup>85</sup>.

## 2.4. Задачи и метод богословской догматической науки

«Стратегическая» задача богословской догматической науки — служить единению человека с Богом, приобщать человека к вечности. «Тактическая» задача — историческая, задача свидетельства. Каждая эпоха ставит перед церковным сознанием свои проблемы, каждое поколение богословов должно дать определенный ответ на эти вопросы, причем, непременно в соответствии с православной традицией (Священным Преданием).

*Научный метод* догматического богословия как науки состоит в том, чтобы

- 1) в систематическом порядке раскрыть основные православные вероучительные истины;
- 2) указать основание догматов в Священном Писании и привести принципиальные положения святоотеческой мысли по тем или иным догматическим вопросам;
- 3) дать объяснение богословским терминам и догматическим формулировкам, возникшим в истории православной богословской мысли;
- 4) указать на отличие догматического учения Церкви от основных ересей;
- 5) указать на отличия догматов от богословских мнений, четко указав при этом те разделы православного вероучения, где возможна свобода богословских мнений;
- 6) учесть основные достижения современной православной догматической мысли.



# Глава 1. Священное Предание в православном вероучении

## 1.1. Понятие о Священном Предании

**Священное Предание** — общая форма сохранения и распространения Церковью Божественного Откровения. Форма эта 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 (παράδοσις), которым вы научены или словом или посланием нашим (2 Сол.2:15);*

*Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания (παράδοσις) так, как я передал вам (1 Кор.11:2);*

Буквально греческое слово παράδοσις (предание, лат. traditio) означает преемственную передачу чего-либо (например, по наследству), а также сам способ передачи.

Что же такое Предание в православном понимании? «То, что тебе вверено, а не то, что тобой изобретено, — то, что ты принял, а не то, что выдумал, дело не ума, а учения, не частного обладания, а всенародной передачи...» — пишет св. Викентий Лириинский<sup>86</sup>. Такой способ преемственного распространения Божественного Откровения имеет 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).*

В приведенных выше новозаветных цитатах можно видеть некую «цепочку»: дал — передал — приняли. Согласно Священному Писанию, именно таким образом должно сохраняться и распространяться Божественное Откровение.

Тертуллиан, апологет конца II — начала III вв., говорит: «Наше учение... следует причислить к Преданию апостольскому... В нем, без сомнения, содержится то, что Церкви получили от апостолов, апостолы — от Христа, а Христос — от Бога»<sup>87</sup>. Таким образом, в Новом Завете и для ранних отцов Церкви Священное Предание — это непрерывная цепь передачи богооткровенной истины от одного человека или поколения людей другому, причем начальное звено этой цепи оказывается, как следует из слов Спасителя, в Боге. Именно этим Священное Предание и отличается от других традиций, например культурных. Протестанты могут с большим уважением относиться к Преданию Православной Церкви, даже признавать его «полезность», но при этом заявлять, что это «от человеков», а потому не является необходимым. Но если следовать новозаветному пониманию Священного Предания, то разрыв с ним — это не просто разрыв с какой-то человеческой традицией, не просто выход из традиции Восточной Церкви, а, по существу, отпадение от Бога.

Хотя в Священном Писании иногда говорится о «преданиях» во множественном числе (см.: 2 Сол.2:15), Предание нельзя рассматривать как совокупность отдельных истин веры, не связанных друг с другом и различных по содержанию. Принципом единства Священного Предания является Божественное Откровение, которым обусловлено как внешнее формальное единство Предания с точки зрения его происхождения, так и внутреннее единство со стороны его предмета и содержания. Цель Божественного Откровения не сводится к сообщению людям отдельных вероучительных, нравоучительных, исторических, канонических и прочих истин. Главная цель Откровения в том, чтобы все уверовали, что *Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин.20:31)*. Первой и центральной истиной Предания является



тайна Откровения Бога в Иисусе Христе через Святого Духа с целью спасения человеческого рода. Эта тайна, *сокрытая от веков и родов, ныне же открытая святым* ([Кол.1:26](#)), выступает в Предании как источник и основание его внутреннего единства.

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

При ответе на этот вопрос часто упоминают обычай ранней Церкви не разглашать непосвященным (т. е. тем, кто не является членом Церкви) детали учения о таинствах и подробности совершения обрядов, существовавших в Церкви с апостольских времен. Отсюда возникла традиция преемственной устной передачи этих сведений (*устное Предание*). Впоследствии, когда [христианство](#) широко распространилось и стало государственной религией, практическая нужда в сокрытии этой информации отпала, и она была зафиксирована в письменном виде.

Однако этот ответ нельзя признать исчерпывающим. Действительно, Предание включает в себе некоторые знания, которые фиксируются в таких памятниках, как чинопоследования таинств, канонические правила, иконы и т. д. Однако по своей сути Предание есть нечто большее, чем просто передача информации: оно объемлет то, что в принципе не может быть записано.

Предание говорит нам о Боге и о богопознании, а подобное, как известно, познается подобным. Для того чтобы усвоить то, что передается в Предании, предварительно необходимо иметь некоторый личный *опыт богообщения*, опыт духовной жизни, поскольку духовная жизнь — это, прежде всего, образ жизни, а не образ мысли. Протопресв. Иоанн Мейендорф пишет об этом 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»<sup>88</sup>. По существу, ту же самую мысль двумя тысячами лет ранее высказал ап. Павел: *Подражайте мне, как я Христу* (1 [Кор.4:16](#)). Таким образом, Предание включает в себя не только букву учения, передаваемого посредством устного или письменного слова, но и опыт духовной жизни, соответствующий этому учению, который может быть передан только личным примером.

Однако Предание не ограничивается и этим. В процессе трансляции от одного поколения к другому опыт духовной жизни, восходящий к апостолам, может сохраняться без искажения только в том случае, если личный опыт всех «звеньев» этой единой цепи основывается на одном и том же объективном основании, иными словами, только тогда, когда все участники процесса передачи богооткровенной истины являются причастниками одного и того же Духа. Поэтому Христос не только преподавал Своим ученикам некоторое учение, не только явил им пример Своей жизни, не только сообщил опыт жизни в Боге, но также повелел им принять Духа Святого, силу благодати, которая открывает путь к познанию Божественной истины (см.: [Деян.1:8](#)). Только в свете благодати и постигается учение Христа, и сам опыт жизни во Христе — опыт благодатный.

Ап. Павел утверждает: *...никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 [Кор.12:3](#)). Таким образом, исповедать Христа своим Господом может только тот, на чье сердце уже так или иначе воздействовал Дух Святой. Поэтому свят. Филарет Московский отмечает, что Священное Предание — это не только видимая и словесная передача правил и постановлений, но и «невидимое, действительное преподавание благодати и освящения...»<sup>89</sup>.

Итак, в едином и неразрывном потоке Священного Предания можно различать три уровня передаваемого:

1) передача богооткровенного учения и тех исторических памятников, в которых это учение зафиксировано;

2) передача опыта духовной жизни в соответствии с богооткровенным учением;

3) передача благодатного освящения, осуществляемого посредством участия в полноте церковной жизни, прежде всего посредством таинств.

## 1.2. Соотношение Священного Писания и Священного Предания: Священное Писание как форма Священного Предания

Если обратиться к дореволюционным учебникам догматического богословия, то можно увидеть, что в них Священное Писание и Священное Предание различаются по своему содержанию. Так, по словам митр. Макария (Булгакова), «под именем Священного Предания разумеется слово Божие, не заключенное в письма самими богодухновенными писателями, а устно переданное Церкви и с тех пор непрерывно в ней сохраняющееся»<sup>90</sup>. Примерно то же самое утверждает и в написанном уже в эмиграции учебнике догматического богословия протопресв. [Михаила Помазанского](#), где говорится, что Предание и Писание — это два источника вероучения, или два источника догматов<sup>91</sup>.

В этих определениях Писание рассматривается как нечто внешнее по отношению к Преданию. Причина появления такого подхода — католическое влияние на православное богословие, обозначившееся в период упадка образованности на христианском Востоке. Это влияние выразилось в тенденции кодифицировать Предание в исторических документах и памятниках, иначе говоря, рассматривать Предание почти исключительно как некую сумму информации о Боге и о духовной жизни. Но для восточных отцов Предание — это всегда не только и не столько знание, не столько информация, сколько живой опыт богопознания, опыт видения богооткровенной истины, без которого подлинное знание оказывается невозможным.

В чем состоит суть западного взгляда на соотношение Писания и Предания?

Католическое учение о соотношении Писания и Предания возникло в Западной Европе в эпоху Реформации (XVI в.). Основатель протестантизма Мартин Лютер поставил тогда под сомнение католический догмат о папском примате, что привело к дискуссии на эту тему между католическими и протестантскими богословами. Католические ученые медлили с догматическим обоснованием своего мнения, ссылаясь на необходимость свериться с авторитетными суждениями отцов и богословов прошлых столетий. Тогда Лютер торжественно объявил, что, в отличие от католических богословов, ему не нужно проводить никаких «архивных» изысканий и что все свое учение он может обосновать и вывести из одного только Священного Писания. Этот полемический прием, который однажды оказался успешным, впоследствии получил широкое применение и превратился в универсальный принцип (*sola Scriptura*, «только Писание»), на котором и было построено протестантское учение<sup>92</sup>.

Римокатолики вынуждены были сформировать свое учение в условиях полемики с протестантами, отрицающими авторитет Священного Предания как источника вероучения. Суть этого учения состоит в том, что Священное Писание и Священное Предание — это два параллельных источника вероучения. Эти источники могут пониматься как равные по достоинству, или же Священное Писание может рассматриваться как некоторое смысловое ядро, а Предание — как некое, пусть и необходимое, но все-таки второстепенное дополнение к Писанию. Однако в обоих случаях в римо-католичестве и Писание и Предание рассматриваются как взаимодополняющие, а это означает, что Писание и Предание по отдельности заключают в себе не всю богооткровенную истину, а только некоторую ее часть<sup>93</sup>. Из этой концепции также следует, что Священное Предание может содержать в себе такие истины, которые, в принципе, не имеют основания в Священном Писании и, следовательно, не могут быть при помощи

Писания проверены. Тем самым открывается простор для человеческого произвола, для включения в состав Предания положений, не имеющих основания в Божественном Откровении. Примерами такого «своеволия» являются римо-католические лжедогматы (папские примат и непогрешимость, непорочное зачатие Девы Марии и др.).

Если мы хотим эффективно отстаивать свою позицию перед лицом католической и протестантской критики, то наша аргументация должна строиться не просто на цитатах из Священного Писания, а на Священном Предании, само же Священное Писание должно пониматься в контексте Предания. Однако, если мы, вслед за западными конфессиями, будем противопоставлять Писание и Предание, то попадем в богословский тупик. Как нужно толковать Священное Писание? Естественно, в соответствии с Преданием. Но какое Предание нужно признать истинным и какое ложным? То, которое соответствует Писанию. Получается порочный круг.

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

И католическое и протестантское решение вопроса неприемлемо для православных, поскольку такое понимание соотношения Писания и Предания не согласуется с учением древних отцов Церкви. Например, для сщмч. [Иринея Лионского](#) (II в. по Р. Х.) Священное Предание по своему содержанию не есть нечто отличное от Священного Писания; наоборот, Предание по содержанию тождественно апостольской проповеди и Новому Завету. По мнению сщмч. Иринея, даже если бы апостолы вообще не оставили никаких писаний, Церковь и тогда могла бы существовать и осуществлять свою миссию, следуя порядку Предания, вверенного ей апостолами<sup>94</sup>.

С начала XX в. в православном богословии схоластический подход к вопросу соотношения Священного Писания и Предания начинает постепенно преодолеваться. Известный церковный историк М. Поснов в 1906 г. писал: «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. п.»<sup>95</sup>

В этих словах нет противопоставления Священного Писания и Священного Предания: Писание рассматривается в контексте Предания. Однако у М. Поснова все вышеперечисленные составляющие Священного Предания еще мыслятся именно как *части* Откровения.

Дальнейшее сближение научно-богословского взгляда на соотношение Священного Писания и Священного Предания со святоотеческим подходом произошло благодаря работам архим. [Софрония \(Сахарова\)](#), ученика преп. Силуана Афонского. Излагая мнение своего учителя, архим. Софроний пишет: «Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одной из форм его»<sup>96</sup>.

Архим. Софроний передает и другие слова преп. Силуана: «Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, но... 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»<sup>97</sup>.

Таким образом, Священное Писание стало пониматься не как часть Священного Предания, а как одна из многих его форм, не различающихся по своему внутреннему содержанию.

Огромное значение проблеме соотношения Священного Предания и Священного Писания

уделял В. Н. Лосский, считавший, что «Предание и Писание нельзя противопоставлять, ни даже сопоставлять как две отличные друг от друга реальности», поскольку только «их нерасторжимое единство... дает полноту дарованному Церкви Откровению»<sup>98</sup>.

Весьма здоровое понимание соотношения Священного Предания и Священного Писания содержится во 2-м члене «Послания Восточных Патриархов о православной вере», хотя само слово «Предание» в этом тексте не употребляется: «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»<sup>99</sup>.

### 1.3. Современное православное богословие о Священном Предании

В современном православном богословии выражение «Священное Предание» используется в нескольких значениях, отражающих различные функции Священного Предания в жизни Церкви:

1. Предание как *способ передачи богооткровенной истины*.
2. Предание как *источник вероучения*. Такой взгляд на Священное Предание является вполне оправданным, однако при условии что при этом Предание не противопоставляется Писанию, Писание и Предание не рассматриваются изолированно. В Предании Церкви все догматы представлены в совокупности, в систематическом и полном виде, чего нет в отдельных книгах Писания.
3. Предание как *свидетельство Вселенской Церкви о врученной ей Богом истине*. Такое понимание Священного Предания практически совпадает с понятием Божественного Откровения, под которым можно понимать все христианское вероучение в его целостности и полноте. Это свидетельство Вселенской Церкви является *истинным*, т. к., по выражению архиеп. Сильвестра (Малеванского), 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»<sup>100</sup>. М. Поснов называет этот дух веры «неуловимым духом церковным, таинственным сознанием, христианским пониманием, которое унаследовала Церковь от Христа и при содействии Святаго Духа хранит верно, неповрежденным и передает из рода в род»<sup>101</sup>. В «Послании Восточных Патриархов о православной вере» (12-й член) говорится, что Святой Дух, «всегда действующий чрез вернослужащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения»<sup>102</sup>.

В результате мы приходим к *четвертому значению* — *Предание есть живая память Церкви*, самосознание, живущее в Церкви со дня Пятидесятницы. Если провести аналогию между жизнью Церкви и жизнью человеческой личности, то без труда можно увидеть, что Предание в принципе выполняет в Церкви ту же функцию, какую в человеке выполняет память. Благодаря этой функции Предания сохраняется историческая самоидентичность Церкви.

Формы церковной жизни в разные эпохи могут сильно различаться; например,

Иерусалимская апостольская община первых лет исторического бытия христианской Церкви и современная Православная Вселенская Церковь внешне имеют мало общего, но это одна и та же Церковь, ее самотождественность устанавливается именно благодаря непрерывности церковного Предания, благодаря непрестанному действию Святого Духа в Церкви. В. Н. Лосский так говорит о Священном Предании: «Если Писание и все то, что может быть сказано написанными... или же иными символами, [суть] различные способы выразить Истину, то Священное Предание — единственный способ воспринимать Истину... Мы можем дать точное определение Предания, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ее свете, а не естественном свете человеческого разума»<sup>103</sup>.

Итак, Священное Предание понимается в православном богословии в четырех смыслах:

1) как способ преемственной передачи богооткровенной истины;

2) как источник вероучения;

3) как свидетельство Вселенской Церкви о врученной ей истине. В этом смысле Предание оказывается почти неотличимым от Божественного Откровения;

4) как жизнь Святого Духа в Церкви. Плод этой жизни — живое самосознание и память Церкви, непрерывные с начала исторического бытия Церкви, т. е. со дня Пятидесятницы.

Кто является носителем Предания и как можно познать, «изучить» православное Предание? По словам прот. Георгия Флоровского, «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 и значит, что носителем и хранителем Предания является... вся Церковь — Церковь как кафолическое тело...»<sup>104</sup>.

Следовательно, познание Предания не есть рассудочный процесс. Нельзя превратить изучение Предания в науку, строящуюся по образцу наук светских. Священное Предание познается опытно, т. е. познать Предание можно только войдя в Предание. В противном случае изучение Предания окажется подмененным исследованием «памятников церковной культуры», и предметом изучения станет «не Предание, а то, что в той или иной мере создавалось Преданием...»<sup>105</sup>. Только тот, кто сам стал живым носителем Предания, может сказать, что он начал изучать Предание. Иначе говоря, цель каждого христианина в том, чтобы самому сделаться звеном в этой непрерывной цепи передачи богооткровенной истины.

## Глава 2. Формы Предания

Первоначально Священное Предание существовало в форме устной апостольской проповеди, на основании которой и было создано Священное Писание. Священное Писание никогда не являлось единственной формой, в которой воплотилось богооткровенное учение; ему предшествовали, а затем наряду с ним существовали еще по крайней мере две формы: правило веры (*regula fidei*) и богослужебно-литургическая практика Церкви (литургическое предание). Позднее появились другие формы, в которые облеклось Священное Предание. Из них наибольшее значение имеют творения свв. отцов и учителей Церкви.

### 2.1. Правило веры

#### 2.1.1. Символы веры и исповедания веры

С древнейших времен таинство крещения в Церкви не совершалось без того, чтобы крещаемый не исповедал свою веру. Вера исповедовалась посредством некоторого краткого вероизложения, именуемого **символом**. В каждой Поместной Церкви был свой символ, который изучался во время оглашения и читался крещаемым перед совершением таинства. Очевидно, такой же или близкий по содержанию символ должны были исповедовать и лица, посвящаемые в священный сан. Несмотря на некоторые различия в формулировках, крещальные символы апостольских Церквей по содержанию являются выражением единой апостольской веры, восходящей к учению Самого Иисуса Христа.

Можно с большой степенью вероятности предположить, что в основе всех древних символов лежит некое общее исповедание, которое восходит к самим апостолам. Например, Тертуллиан<sup>106</sup> говорит, что Церковь хранит правило веры, которое получено непосредственно от Христа. В Новом Завете можно найти указания на то, что такое исповедание действительно существовало. В [Евр.4](#)ап. Павел призывает: *будем твердо держаться исповедания нашего*. А в [1 Тим.6](#)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 исповедовал либо перед крещением, либо перед хиротонией<sup>107</sup>.

Особое значение для догматического богословия имеют Никейский Символ веры, составленный и утвержденный на I Вселенском соборе в г. Никее (325 г.), и Никео-Константинопольский Символ, который в Предании Церкви связывается со II Вселенским собором (Константинополь, 381 г.). Обстоятельства создания последнего остаются не вполне ясными. Исторические свидетельства о том, что на II Вселенском соборе был официально утвержден новый Символ веры, отсутствуют. Тем не менее в актах IV Вселенского собора (451 г.) этот Символ назван верою 150 отцов Константинопольского собора 381 г. и признан непогрешимой формулой веры<sup>108</sup>.

Во второй половине V в. Никео-Цареградский Символ распространился повсеместно и вытеснил из богослужебной практики Церкви как Никейский, так и более древние крещальные символы<sup>109</sup>.

От символов веры следует отличать исповедания веры. **Исповедание веры** — это изложение основных вероучительных истин, составленное определенным лицом или группой лиц. Если символ есть нечто такое, что формулируется в Поместной Церкви и произносится от ее лица, то исповедание всегда имеет конкретного автора или авторов.

Отличия исповеданий от символов веры можно указать следующие:

- 1) исповедания обычно более пространны, чем символы;
- 2) исповедания очень часто имеют полемическую направленность;
- 3) они не употребляются в литургической жизни Церкви.

Наиболее известны следующие исповедания:

Самое древнее составлено между 260—265 гг. по Р. Х. свят. Григорием Неокесарийским и было одобрено VI Вселенским собором. В этом исповедании прежде всего рассматривается догмат о Пресвятой Троице.

Окружное послание свят. Софония, патриарха Иерусалимского (VII в.), направленное против ереси моноэнергизма, одобрено VI Вселенским собором.

Исповедание свят. [Григория Паламы](#). В этом исповедании в краткой форме выражено общецерковное учение по многим важнейшим богословским вопросам, в частности по вопросам, касающимся споров относительно природы Фаворского света и границах богопознания. Одобрено Константинопольским собором 1351 г.

Исповедание свят. [Марка Эфесского](#) на Ферраро-Флорентийском соборе 1439—1440 гг., представляющее собой обстоятельное изложение православного учения, особенно по спорным вопросам, разделяющим Римско-Католическую и Православную Церкви, — таким как главенство папы, Filioque<sup>110</sup> и т. д.

Известное исповедание веры, которое приписывается свят. Афанасию Александрийскому (IV в.) (т. н. символ Quicumque), в действительности ему не принадлежит. Это довольно поздний текст, возникший в Южной Галлии ок. 430—500 гг.<sup>111</sup> Это исповедание содержит учение о Христе и о Троице, причем в латинском духе, с Filioque. В России оно было хорошо известно в XIX в. (без Filioque).

## 2.1.2. Соборные вероопределения

Исторически, в соответствии с нуждами Церкви, правило веры дополнялось, в него были включены определения Вселенских и некоторых Поместных соборов.

**Соборное вероопределение** — сформулированный и утвержденный на церковном Соборе текст, излагающий те или иные аспекты православного вероучения.

Помимо Никейского и Никео-Константинопольского Символов веры существует еще четыре догматических определения, которые были приняты на Вселенских соборах.

*Вероопределение III Вселенского собора* — не вносить изменений и дополнений в существующий Символ веры.

*Вероопределение IV Вселенского собора* — постановление об образе соединения двух природ во Христе.

*Вероопределение VI Вселенского собора* — изложение учения о двух волях и двух энергиях во Христе.

*Вероопределение VII Вселенского собора* — об иконопочитании.

Из постановлений Поместных соборов наибольшее значение имеют следующие:

Второе правило Пято-Шестого, так называемого Трулльского, собора 691—692 гг., утвердило догматические тексты, которые содержатся в правилах святых апостолов, в правилах свв. отцов и в правилах девяти Поместных соборов.

Правила Карфагенского собора 419 г. (по нумерации, которую дает Книга Правил, — 109—116) — в них разбирается учение о первородном грехе, о благодати и т. д.

Большое догматическое значение имеют Константинопольские соборы IX-XIV вв. Соборы 1156 и 1157 гг. изложили учение о Евхаристии; соборы 1341, 1347 и 1351 гг. — о нетварности Божественных энергий, посредством которых человек соединяется с Богом. Конечно, нельзя

сказать, что эти Поместные соборы исторически заменили Вселенские, но для православного мира их значение было очень велико.

Все догматические определения, входящие в состав правила веры, неразрывно связаны друг с другом и представляют собой единое тело богооткровенной истины. От Священного Писания правило веры отличается не содержанием, а формой. Если Священное Писание открывает богооткровенную истину как историю домостроительства спасения, то правило веры представляет собой совокупность «истин веры», которые «в кратких словах вмещают все ведение благочестия, содержащегося в Ветхом Завете и Новом»<sup>112</sup>.

### 2.1.3. Символические книги

**Символическими книгами** в православном богословии, начиная с XVIII в., стали называть православные догматические памятники, выражающие от имени Церкви ее веру и богословское учение применительно к заблуждениям и ересям, возникшим в Новое время<sup>113</sup>.

Митр. Макарий (Булгаков) важнейшими из них считает следующие<sup>114</sup>:

1. «Православное исповедание Кафолической Апостольской Церкви Восточной», составленное митр. Киевским Петром Могилкой и затем, с исправлениями, утвержденное на двух Поместных соборах: Киевском (1640 г.) и Яском (1643 г.), а также пятью Восточными Патриархами.

2. «Послание Восточных Патриархов о православной вере», утвержденное четырьмя Патриархами на Константинопольском соборе 1725 г. В его основу положено исповедание Досифея, Патриарха Иерусалимского (1672 г.).

3. «Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви», составленный митр. Московским Филаретом (Дроздовым) в 1823 г. и получивший одобрение Святейшего Синода Российской Православной Церкви (с некоторыми исправлениями) в 1839 г.

Эти книги являются достаточно авторитетными памятниками православной богословской мысли. Однако по своему значению они не могут быть приравнены к постановлениям Вселенских соборов. В некоторых случаях в них прослеживаются характерные черты состояния современной им богословской науки, например влияние латинских схоластических понятий и терминологии на изложение материала.

## 2.2. Литургическое предание

Прот. Георгий Флоровский делает о характере христианского богослужения точное замечание: «Христианское богослужение от начала имеет характер скорее догматический, нежели лирический... С человеческой стороны богослужение есть, прежде всего, исповедание — свидетельство веры, не только излияние чувств»<sup>115</sup>.

Действительно, христианское богослужение изначально было наполнено догматическим содержанием. Не случайно уже в спорах II в. свидетельства от литургического предания получают силу богословского довода. Так, сщмч. Игнатий Богоносец писал, что еретики «удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати»<sup>116</sup>. Таким образом, по мысли сщмч. Игнатия, важнейшие вероучительные истины сохраняются в Церкви посредством главного христианского таинства.

В V столетии Римский папа Целестин I (422—432 гг.) сформулировал общий принцип:



«закон веры определяется законом молитвы» (ut legem credendi statuit lex supplicandi)<sup>117</sup>, т. е. верно не только то, что истинное догматическое учение необходимо для правильной организации духовной жизни, но и обратное: правильно организованная духовная жизнь оказывается залогом чистоты догматического учения.

Эти две истины очевидным образом взаимосвязаны. Конечно, повреждение вероучения, заблуждения в области догматики оказывают влияние на духовную жизнь, но верно также и обратное: ошибки в духовной жизни могут иметь весьма серьезные догматические последствия. Опыт показывает, что такого рода ошибки влекут за собой и искажение вероучения. Именно поэтому Православная Церковь активно противится модернистским тенденциям реформировать богослужение. Любые попытки бездумного изменения богослужебно-литургической практики, введение в нее сомнительных с духовной точки зрения элементов не есть вопрос только богослужебный: за этим неизбежно последует искажение вероучения.

В самом деле, легкие и сердце церковной жизни — это богослужение и таинства: именно в богослужении, в таинствах Церковь является тем, что она есть по существу. Очевидно, что Церковь нужно искать не в академиях, не в университетах, не на конференциях и съездах, а в храме, в богослужении и в таинствах. И то, чему Церковь допустила войти в богослужение, вошло в самую сердцевину церковной жизни и стало неотъемлемым ее элементом. «Весь порядок богослужения и тайнодействия представляет собой преимущественную область Священного Предания, притом не только писанного, но и устного, одинаково обязательного к руководству. Чрез богослужебную жизнь Церкви приобретают общеобязательность и такие догматы церковного вероучения, которые не находят себе места в числе Вселенских соборов. Достаточно указать для примера почитание Богоматери в православии, учение о семи таинствах, практика почитания святых икон и мощей, учение о загробной жизни и многое другое, что догматизируется неприметным образом Преданием чрез церковное богослужение, иногда вернее и сильнее, чем на соборах»<sup>118</sup>.

То, что литургическая жизнь является ядром церковного Предания, видно из посланий ап. Павла. Например, в 1 [Кор.11:23—25](#) идет речь о том, что ап. Павел принял от Господа переданное Им христианам повеление совершать Евхаристию, из чего ясно видно, что Евхаристия — это, по существу, главное содержание Предания. В Предании Господь Сам Себя передает (передает) верным. И это предание Христом Себя Своим ученикам осуществляется именно в таинстве Евхаристии. Св. [Ипполит Римский](#), перед тем как рассказать о посвящении в епископы и о таинстве Евхаристии, говорит: «Мы подошли к самому истоку Предания»<sup>119</sup>. Сщмч. Ириней Лионский подчеркивал, что православное «учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение»<sup>120</sup>.

Священное Предание в древней Церкви сохранялось, в первую очередь, посредством таинств и было выражено в чинопоследованиях, молитвословиях и обрядах. Свят. Василий Великий писал: «У меня вера... всегда одна и та же. Ибо... как веруем, так и славословим»<sup>121</sup>.

О значимости богослужебных текстов в жизни Церкви «Послание Восточных Патриархов» говорит следующим образом: «Все сии книги содержат здоровое и истинное богословие и состоят из песней, или выбранных из Священного Писания, или составленных по внушению Духа, так что в наших песнопениях только слова другие, нежели в Писании, а, собственно, мы поем то же, что в Писании, только другими словами»<sup>122</sup>.

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

## 2.3. Творения свв. отцов и учителей Церкви

Пято-Шестой (Трулльский) собор 691 г. своим 19-м правилом устанавливает следующий подход к толкованию Священных Книг: «...и если предложено слово Писания, пусть изъясняют его не иначе, как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях...»<sup>123</sup> Это правило является руководством для подхода к пониманию книг Священного Писания во все времена.

«Церковь знает множество святых, которые, будучи богословами и духовными учителями, защищали и объясняли православную веру. Они называются святыми отцами Церкви, а их учение называется святоотеческим»<sup>124</sup>.

Для того чтобы отличить свв. отцов Церкви от прочих церковных писателей и богословов, существует несколько формальных критериев.

### 2.3.1. Святость жизни

Святость жизни является одним из важнейших условий признания того или иного богослова св. отцом и учителем по той причине, что святость расширяет познавательные способности человека. Об этом пишет ап. Павел: *...духовный судит о всем* (1 [Кор.2:15](#)).

Свят. Мефодий Патарский (Олимпийский) (III в.) развивает мысль ап. Павла: «Совершеннейшие по степени преуспевания составляют как бы одно лицо и тело Церкви. И подлинно, лучше и яснее усвоившие истину, как избавившиеся от плотских похотей через совершеннейшее очищение и веру, делаются Церковью... чтобы, приняв чистое и плодотворное семя учения, с пользой содействовать проповеди для спасения других»<sup>125</sup>.

«Все святые отцы... сочетали блестящий ум с чистотой души и праведностью жизни, что и делало их действительно святыми отцами Церкви»<sup>126</sup>.

Церковь доверяет свв. отцам не только потому, что их учение представляется логичным и убедительным, но, прежде всего, потому, что истинность своего учения они засвидетельствовали своей святой жизнью, своим подвигом. Поэтому Православная Церковь не отделяет догматического учения свв. отцов от их нравственного и аскетического опыта, от примера их святой жизни.

### 2.3.2. Здравость, или истинность, учения

Истинность, или здравость, учения означает верность изначальному апостольскому Преданию. Православная Церковь не противопоставляет апостольское Предание и святоотеческое учение. В православном понимании святой отец есть тот, кто правильно толкует апостольское Предание применительно к потребностям своего времени. С православной точки зрения, Церковь является апостольской именно в силу того, что она святоотеческая<sup>127</sup>.

### 2.3.3. Свидетельство Церкви

Связь между чистотой учения того или иного св. отца и церковным Преданием устанавливается через *свидетельство Церкви*. Только Церковь с ее богодарованными средствами может засвидетельствовать о достоинстве богословской мысли того или иного церковного писателя.

Римо-католическое богословие помимо трех названных критериев пользуется также критерием «древности»<sup>128</sup>. Исходя из этого критерия, католические богословы ограничивают святоотеческий период на греческом Востоке преп. [Иоанном Дамаскиным](#) (VIII в.), а на латинском Западе — Исидором Севильским (VII в.)<sup>129</sup>. По учению Православной Церкви,

«Божественное Откровение не ограничено никакими хронологическими рамками. Дух Святой действует через людей всех времен, и Церковь «узнает» в людях своих «святых отцов» не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией...»<sup>130</sup>. Вследствие этого Православная Церковь не ограничивает святоотеческое Предание никакими хронологическими рамками.

Для того чтобы отличить подлинное учение свв. отцов, имеющее авторитет, от частных, в том числе и ошибочных, мнений, существует специальное понятие: «согласие отцов» (consensus patrum). В святоотеческом учении принимается та его часть, по которой имеется единодушное мнение всех, либо значительного большинства свв. отцов<sup>131</sup>.

Как правило, по важнейшим вопросам догматического характера разногласий у свв. отцов нет (эти разногласия имеют место в основном по второстепенным вопросам). Преп. Иоанн Дамаскин поясняет это следующим образом: «Отец не противоборствует соотцам, ибо все они соделались причастными одного Святого Духа»<sup>132</sup>. Поэтому каждый богослов, пытающийся обосновать истинность того или иного богословского мнения, в качестве подтверждения всегда обязан привести суждения по данному вопросу многих свв. отцов, а не одного.

При этом следует иметь в виду, что согласие отцов по тому или иному вопросу представляет собой суждение, с которым необходимо считаться, если желаешь остаться верным Преданию. Поэтому тот, кто отступает от единодушного согласия отцов, подвергает себя опасности отступить и от Церкви.

Если по основным догматическим вопросам можно говорить о совершенном согласии отцов, то по второстепенным вопросам такого согласия может и не быть. Не следует считать, что у свв. отцов можно найти однозначные ответы на любой богословский вопрос. Например, такого согласия нет по вопросу об образе и подобии Божию в человеке. В то же время по другим вопросам, например относительно творения мира Богом из ничего, такое согласие имеется.

От отцов Церкви следует отличать прочих церковных писателей, которые также стремились к сознательному выражению церковного учения, однако не были прославлены Церковью. Некоторые из них в определенные периоды жизни могли впадать в ересь или уклоняться в раскол (Тертуллиан), другие были осуждены посмертно (Ориген), третьи всегда пребывали в общении с Церковью и не подвергались осуждению (Климент Александрийский, Евсевий Кесарийский, Иоанн Грамматик Кесарийский, Леонтий Византийский, [Леонтий Иерусалимский](#) и др.). Хотя с точки зрения своего авторитета произведения этих церковных писателей не могут быть поставлены на один уровень с творениями свв. отцов, они также не лишены догматической значимости и в некоторых случаях могут рассматриваться как голос церковного Предания. Произведения этих церковных писателей образуют исторический фон, в отрыве от которого понимание святоотеческого учения оказывается затруднительным, а иногда даже невозможным.

## 2.4. Другие формы Священного Предания

Помимо рассмотренных выше, существуют и другие формы Священного Предания, в которых исторически воплотилось Божественное Откровение:

мученические акты и жития святых;  
церковное искусство (иконопись<sup>133</sup>, церковная архитектура и т. д.);  
древние церковные истории ([Евсевия Кесарийского](#), [Сократа Схоластика](#), [Евагрия Схоластика](#), блаж. Феодорита Кирского, [Руфина Аквилейского](#), Кассиодора и др.);

древняя церковная практика, различного рода дисциплинарные уставы и правила, касающиеся, например, постов, порядка богослужений и т. п.



# Глава 1. Богопознание в жизни христианина. Естественный и сверхъестественный пути богопознания

Наименование многих отраслей знания включает в себя слова «знание» или «ведение»: языкознание, правоведение и т. д. Очевидно, что богопознание, или богословие, не может быть поставлено с ними в один ряд, поскольку знать нечто в рамках какой-либо науки, быть специалистом — означает, прежде всего, владеть в совершенстве информацией по тому или иному вопросу. В богословии дело обстоит иначе. Согласно Священному Писанию, знать — значит испытать нечто на личном опыте, приобщиться, обладать. Господь Иисус Христос ставит, по существу, знак равенства между знанием Бога и спасением, т. е. обретением вечной жизни: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин.17:3).*

Согласно Священному Писанию, цель жизни человека и есть богопознание, которое достигается через богообщение. Ап. Павел говорит, что Бог *от одной крови... произвел весь род человеческий... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем... (Деян.17:26—28).*

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

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

## 1.1. Естественное богопознание (познание Бога на основании естественного Откровения)

Согласно преп. [Феодору Студиту](#), «знанием естественным называем мы то, которое душа может получить через исследование и изыскание, естественными пользуясь способами и силами»<sup>134</sup>.

Существует несколько способов естественного богопознания.

## Через исследование природы

Для христианина, который верует в то, что весь мир сотворен творческим Божественным Словом, вселенная открывается как Откровение вечных Божественных логосов, т. е. Божественных замыслов о мире, и его различных составных частях. Следовательно, возможно познание Бога через красоту, гармонию, целесообразность, присутствующие в мире: *Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь* ([Пс.18:2](#)). По словам преп. Иоанна Дамаскина, сам мир, его «сохранение и управление возвещают величие Божества»<sup>135</sup>.

В Священном Писании можно найти много свидетельств того, что Бога можно познать через Его творения. Например, по учению ап. Павла, *вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы* ([Рим.1:20](#)). Уже в Ветхом Завете содержится осуждение тех, кто не может познать Бога, исходя из видимых совершенств творения: *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* ([Прем.13:1](#)).

Можно привести целый ряд святоотеческих свидетельств, в которых свв. отцы высказывают свою убежденность в возможности познания Бога на основании исследований Его творений.

Свят. Афанасий Александрийский: «Взирая на величие неба и рассматривая стройность творения, можно было людям познать и Вождя твари...»<sup>136</sup>

Свят. Василий Великий: «Прославим наилучшего Художника, премудро и искусно сотворившего мир, и из красоты видимого уразумеем Превосходящего всех красотой»<sup>137</sup>.

Свят. Григорий Нисский: «По явленной во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все премудро»<sup>138</sup>.

В сущности, это есть не что иное, как естественная реакция человеческой души, которая, по словам Тертуллиана, по природе своей является христианкой<sup>139</sup>.

Свят. Григорий Богослов писал: «Есть Бог — творческая и содержательная причина всего; в этом наши учителя — и зрение, и естественный закон, — зрение, обращенное к видимому, которое прекрасно утверждено и совершает путь свой... естественный закон, от видимого и благоустроенного умозаключающий о Началовожде оногo»<sup>140</sup>.

Таким образом, по мысли свв. отцов, через созерцание и познание тварного космоса, как от следствия к причине, человек восходит к уразумению того, что этот мир имеет Творца и Промыслителя. Такой способ познания Бога через рассматривание творений прот. Георгий Флоровский назвал «путем космологического умозаключения»<sup>141</sup>.

Через познание самого себя человек может прийти к выводу о существовании Бога не только через изучение природы, существенным источником естественного богопознания является самопознание человека.

Премудро устроенный состав человека, сотворенного по образу Божию ([Быт.1:27](#)), особенно же его разумная, мыслящая душа, даже в большей степени, чем весь видимый мир свидетельствует о существовании Творца и Его совершенствах.

Свят. Василий Великий в своем толковании на слова *Внемли себе* ([Втор.15:9](#)) пишет: «Если «внемлешь себе»: ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»<sup>142</sup>.

Свят. Григорий Нисский, обращаясь к своему читателю, говорит: «В тебе самом находится вместилище для тебя мера постижения Бога...»<sup>143</sup>

Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «знание того, что Бог есть, Он Сам насадил в природе

каждого»<sup>144</sup>.

При этом все три основные силы человеческой души: ум, воля и чувство — свидетельствуют нам о существовании Бога.

Уму человеческому является прирожденной мысль о Существо совершеннейшем и бесконечном. В сфере воли (поведения) — это голос совести, нравственный закон, который ощущает в себе человек. В области сердечной жизни или в чувствах — это врожденное стремление к блаженству. Причем здравый ум и нравственный закон говорят человеку о том, что блаженство может быть следствием только добродетельной жизни, в то время как осуждение — следствием жизни греховной.

Через исследование человеческой истории кроме двух вышеуказанных путей естественного богопознания, т. е. космологического умозаключения и самопознания, можно указать еще на один путь — путь изучения человеческой истории. И в истории человечества в целом, и в истории отдельных народов и государств можно обнаружить свидетельства о существовании Божественного Промысла, управляющего историческим процессом. Священное Писание как Ветхого, так и Нового Завета возвещает о том, что Бог открывает Себя людям не только в природе, но и в человеческой истории. Сама естественная история человечества является тем пространством, внутри которого осуществляется священная история спасения человечества.

Однако этот путь естественного познания более других вызывает возражения со стороны атеистов и скептиков, особенно сегодня, после катастроф, пережитых человечеством в XX столетии. По этой причине поиск действий Божественного Промысла в человеческой истории тесно связан с проблемой теодицеи.

В силу этого исследование человеческой истории с целью выявления в ней непрестанно действующего Божественного Промысла может рассматриваться лишь как вспомогательный способ естественного богопознания.

При всей своей значимости познание Бога на основании естественного Откровения представляет собой лишь начальный и весьма ограниченный способ богопознания. Оно может привести человека только к самым общим и неопределенным представлениям о Боге как о Творце и Промыслителе вселенной.

Кроме того, после грехопадения отношения между человеком и окружающим его миром исказились, человек стал далеко не всегда созерцать в мире красоту и гармонию. К тому же и сами познавательные способности человека после грехопадения ослабели и помрачились.

## **1.2. Богопознание на основании Священного Писания и творений свв. отцов**

Следующей после естественного Откровения «ступенью» богопознания является познание через Священное Писание и творения свв. отцов. Место этого вида богопознания условно можно определить как промежуточное между богопознанием естественным и богопознанием сверхъестественным.

Познание Бога из Священного Писания, по своему источнику, — это сверхъестественное знание, потому что Священное Писание есть слово Божие. Творения свв. отцов, хотя и не являются богодухновенными писаниями, тем не менее написаны людьми святыми, исполненными благодати Святого Духа, которые пытались выразить в своих сочинениях свой опыт не только естественного, но и сверхъестественного богопознания. Если человек приступает к чтению Священного Писания с должным расположением духа, с молитвой, то чтение слова Божия оказывает на него и особое сверхъестественное воздействие, приобщающее читающего к единому подлинному Автору Библии. Сверхъестественным может быть и познание Бога из творений свв. отцов, если читающий не только стремится извлечь из их трудов



некоторую сумму религиозных знаний, но пытается также и подражать свв. отцам, используя их опыт в своей духовной жизни.

Если же, в силу некоторых причин, читающий Писание оказывается невосприимчивым к благодатному воздействию слова Божия, то такое чтение фактически не выводит его за пределы богопознания естественного. То же самое справедливо и в отношении чисто теоретического изучения творений свв. отцов. В обоих случаях приобретаемое знание будет отвлеченным знанием о Боге, но не опытным знанием Бога. Преп. Симеон Новый Богослов обличает тех, которые «говорят и думают, что знают Истину, Самого... Бога, из внешней мудрости и из писмен изучаемых, и что сими средствами они стяжают познание сокровенных тайн Божиих, которые открываются только Духом»<sup>145</sup>.

### 1.3. Сверхъестественное богопознание

Естественное богопознание и познание Бога на основании Священного Писания и творений свв. отцов лишь приоткрывают истины христианской веры и являются необходимым приуготовлением к богопознанию сверхъестественному. По словам преп. Феодора Студита, «из здешних наземных познаний одно бывает по естеству, а другое сверх естества. Что есть это второе, явно будет из первого»<sup>146</sup>.

Подлинным богопознанием, согласно свв. отцам, может называться только постижение Бога посредством сверхъестественного Откровения. Оно возможно только в личном опыте духовной жизни, при наитии Святого Духа.

Как правило, свв. отцы рассматривали учение о сверхъестественном богопознании как один из частных аспектов учения о спасении, понимаемого как действительное освящение и обожение человека. Поскольку освящение и обожение распространяются на весь состав человека, включая и ум с его познавательными способностями, то учение об обожении обязательно включает в себя и гносеологический аспект. Иногда свв. отцы фактически отождествляют спасение и познание Бога. Согласно свят. Григорию Нисскому, «видеть Бога есть вечная жизнь»<sup>147</sup>.

Следует отметить несколько наиболее существенных аспектов святоотеческого учения о сверхъестественном богопознании:

1. Сверхъестественное богопознание не есть отвлеченное теоретизирование; прежде всего оно предполагает теснейшее внутреннее соединение человека с Богом, вселение Бога в человека. Свят. Григорий Нисский утверждает, что блаженство заключается не в том, чтобы знать нечто о Боге, но в том, чтобы иметь Бога в самом себе<sup>148</sup>.

2. Сверхъестественное богопознание невозможно без Божественного Откровения, человек познает Бога только в той степени, в какой Сам Бог ему Себя открывает. Климент Александрийский считает, что «для постижения Существа неисследимого ничего не остается, кроме собственной его благодати и откровения через посредство пребывающего в Его недрах Логоса»<sup>149</sup>. Согласно преп. Феодору Студиту, «сверхъестественное знание есть то, которое привходит в ум путем, превышающим его естественные способы и силы, или в котором познаваемое сравнительно превышает ум...»<sup>150</sup>.

3. Сверхъестественное богопознание требует от человека тщательного приготовления к принятию Божественного Откровения, что должно выражаться в очищении от грехов и в борьбе со страстями, ибо *в лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху* (Прем.1:4). «Когда ты совлечешься своей греховной природы и облечешься в безгрешность, — говорит свят. Феофил Антиохийский, — ты увидишь Бога в ту меру, в какую

окажешься достойным»<sup>151</sup>. Согласно преп. Иоанну Лествичнику, «бесстрастие есть... совершенное познание Бога, какое мы можем иметь после ангелов»<sup>152</sup>. Таким образом, богопознание предполагает достижение человеком христианского совершенства. Поскольку же именно *любовь... есть совокупность совершенства* ([Кол.3:14](#)), высшая степень богопознания предполагает стяжание любви к Богу. Преп. Феодор Студит говорит, что сверхъестественное богопознание «бывает... от единого Бога, когда найдет Он ум очищенным от всякого вещественного пристрастия и объятым Божественной любовью»<sup>153</sup>.

**4.** Сверхъестественное богопознание возможно только в Церкви, располагающей богодарованными средствами для освящения человека. Свят. Василий Великий прямо говорит, что, не приняв крещения, т. е. не став членом Церкви, человек не может созерцать Бога: «Некрестившийся не просвещен; а без света, как глаз не видит того, что можно ему видеть, так и душа не способна к созерцанию Бога»<sup>154</sup>.

## Глава 2. Характер и границы богопознания

### 2.1. Споры о характере и границах богопознания в IV в.

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

В 356 г. в Александрии с проповедью «аномейства» (буквально: «неподобничество») выступил некто Аэций (Аэтий). Последователи Аэция, аномеи, были «крайними» арианами, отрицавшими не только православное учение о единосущии Отца и Сына, но даже умеренное, компромиссное между Православием и арианством учение о подобии Сына Отцу.

Позже Аэций перебрался в Антиохию, где и развернул свою проповедь. Церковный историк [Созомен](#) сообщает, что Аэций был силен в искусстве умозаключений и опытен в словопрении<sup>155</sup>. Свят. Епифаний Кипрский пишет об Аэции так: «Он занимался и сидел... непрерывно с утра до вечера, изучая и стараясь достигнуть говорить о Боге и составлять о Нем определения посредством геометрии и фигур»<sup>156</sup>.

Таким образом, богословие превращалось для Аэция в некую игру и диалектику понятий, и он в своем тщеславии доходил до того, что утверждал, что знает Бога лучше, чем знает самого себя<sup>157</sup>.

#### 2.1.1. Евномианская доктрина

У Аэция были ученики. Каппадокиец Евномий, занимавший епископскую кафедру в г. Кизике, придал диалектике Аэция логическую стройность и законченность. Он заявил, что истинная цель человека и единственное содержание веры заключается в познании Бога, и притом чисто интеллектуальном<sup>158</sup>.

В отличие от ариан, для православных вопрос о возможности богопознания не представлял большой трудности, т. к. православное учение о богопознании обосновано идеей единосущия Сына Отцу. На слова ап. Филиппа на Тайной вечере: *Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас* — Господь отвечает: *Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца... Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?* ([Ин.14:8—10](#)). Таким образом, для православных полнота богопознания возможна во Христе в силу единосущия Отца и Сына. Аномеи, как последовательные ариане, не могли принять такого учения и вынуждены были создавать собственную теорию познания. За детальную разработку арианской теории познания и принялся Евномий.

Теория Евномия получила у современных исследователей наименование «теория имен». Он утверждал, что все понятия, которыми пользуются люди, можно разделить на два класса. Первые — это понятия, формируемые людьми, или понятия «по примышлению». С точки зрения Евномия, эти понятия суть некие логические фикции, которые только условно указывают на вещи, некие «клички» вещей, ничего не говорящие о природе предметов и никакого объективного знания не содержащие.

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

Естественно, Евномий не ограничился этими общими положениями, поскольку споры о

способах и границах познания в IV в. были прежде всего связаны с вопросом о богопознании. По мнению Евномия, наряду с именами чувственных вещей имеются также имена вещей умопостигаемых, тоже заключающие в себе самое точное воспроизведение именуемого. В частности, имеются и имена Божии, а если это так, то можно знать Бога не хуже, чем Он Сам знает Себя.

По Евномию, цель человека как субъекта познания состоит в том, чтобы из всего множества Божественных имен найти такое имя, которое бы в наибольшей степени соответствовало 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, по его мнению, является наиболее полным выражением Божественной сущности<sup>159</sup>. Таким образом, «Евномий утверждал, что можно выражать Божественную сущность естественными понятиями, в которых она открывается разуму»<sup>160</sup>.

### 2.1.2. Учение о богопознании Великих Каппадокийцев и свят. Иоанна Златоуста

Критика евномианской теории имен и положительное раскрытие православного учения о познании принадлежат Великим Каппадокийцам — святителям [Василию Великому](#), Григорию Богослову и Григорию Нисскому, а также свят. Иоанну Златоусту.

Во-первых, в полемике с Евномием свв. отцы отвергли мысль о том, что бытие Божие тождественно Божественной сущности. Свят. Василий Великий писал: «Но говорят: «Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем как познаваемое, принадлежит к сущности». Но это — лжеумствование, в котором тысяча несообразностей. Перечислено нами многое: ужели же все это — имена одной сущности? и равносильны между собою в Боге: страшное Его величие и человеколюбие, правосудие и творческая сила, предведение и возмездие, величие и промыслительность?.. да не вводят нас в обман понятием простоты... Ибо хотя действия Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»<sup>161</sup>.

Во-вторых, свв. отцы обосновывали непознаемость Божественной сущности и невозможность выразить ее посредством какого-либо понятия. Свят. Григорий Богослов писал, что Божественная природа есть «как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве...»<sup>162</sup>. «Как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять»<sup>163</sup>. Имя сущности Божией не было открыто и в Священном Писании, поэтому, говорит свят. Иоанн Златоуст, «невозможно сказать, что есть Бог по Своему существу (τὴν οὐσίαν)»<sup>164</sup>.

Свят. Григорий Богослов объясняет, почему невозможно определить Божественную сущность с помощью какого-либо понятия: «Божество необходимо будет ограничено, если Оно будет постигнуто мыслью. Ибо и понятие есть вид ограничения»<sup>165</sup>. Поэтому «нет ни одного имени, — говорит свят. Василий Великий, — которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его выразить»<sup>166</sup>. Божественная сущность, утверждает свят. Григорий Нисский, пребывает вне понятий и умозаключений<sup>167</sup>, Бог все объемлет, но Сам не объемлется никаким именем или понятием<sup>168</sup>.

Учение Евномия о богопознании представлялось свят. Григорию Нисскому не только теоретически несостоятельным, но и духовно вредным. Он усматривал в построениях Евномия своего рода интеллектуальное идолопоклонство, ибо всякое понятие, по естественному разумению составленное и претендующее на то, чтобы определить Самого Бога, уже не

сообщает знания о Нем, но созидает некий кумир, заслоняющий собой Бога<sup>169</sup>. А свят. Григорий Богослов полагал считающих себя познавшими Бога обладателями развращенного ума<sup>170</sup>.

Однако уверенность в непознаваемости Божественной сущности не означала для свв. отцов впадения в агностицизм и отрицания возможности для человека богопознания как такового. Для обоснования такой возможности они использовали понятие Божественного действия (энергии). Согласно свят. Григорию Нисскому, «Невидимый по естеству делается видимым в действиях (энергиях), усматриваемый в чем-нибудь из того, что окрест Его»<sup>171</sup>. Бог, «невидимый по природе, становится видимым в энергиях (τῆ φύσει ἀόρατος, ὁράτος ταῖς ἐνεργείαις γίνετα)»<sup>172</sup>. Свят. Василий Великий называет энергией Бога также и Его творения: «Мы возводимся от Его энергий (ἐνεργειῶν), постигая Творца посредством Его творений...»<sup>173</sup>

Суть святоотеческого учения о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в Его энергиях кратко выражена в следующих словах свят. Василия Великого: «Мы уже утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»<sup>174</sup>. Иными словами, все наши понятия о Боге, все открытые в Священном Писании имена Божии, при помощи которых мы выражаем свое знание о Боге, есть результат познания Божественной деятельности<sup>175</sup>. В то же время «такие наименования выражают не существо Его, а только действие... (οὐκ οὐσίας ἐστὶ... ὀνόματα, ἀλλ' ἐνεργείας)»<sup>176</sup> и не открывают знания о Его неприступной сущности. Таким образом, можно сказать, что мы одновременно и знаем Бога и не знаем Его, знаем по Его деятельности, не знаем — по сущности. Как говорит свят. Иоанн Златоуст, «многие видели Его (Бога), в доступной для них мере видения, существа же Божеского не видел никто, так и ныне все мы знаем Бога, но каков Он в существе Своем, того не знает никто (τὴν δὲ οὐσίαν οὐδεὶς οἶδεν), — только один Рожденный от Него»<sup>177</sup>.

Факт непознаваемости Божественной сущности, с точки зрения Каппадокийцев, вовсе не означает, что человеческое богопознание является ущербным. Конечно, знание Божественной сущности, знание Бога во всей полноте для человека недоступно, однако и при познании Бога в Его действиях, или энергиях, мы вполне можем получить знание о Нем, достаточное для спасения, для правильного устройства духовной жизни.

Так, русский богослов В. Несмелов, резюмируя учение о богопознании у свят. Григория Нисского, пишет: «Нет сомнения, что в сущность Божию разум проникать не может, но зато он постигает деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил»<sup>178</sup>.

В теории Евномия свв. отцы видели реальную опасность вырождения богословия в логический и философский анализ высказанных понятий и превращения богопознания в разновидность интеллектуальных упражнений<sup>179</sup>. Отстаивая учение о Боге, непознаваемом в Своей неприступной сущности и открывающемся человеку в Своих действиях (энергиях), которые познаваемы и приобщимы, свв. отцы IV в. в первую очередь защищали истину о том, что богопознание невозможно вне личного опыта богообщения. «Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения»<sup>180</sup>.

## 2.2. Споры о характере и границах богопознания в XIV в.

Ровно через 1000 лет после окончания евномиянского спора в христианском богословии вновь возникает полемика о границах и характере нашего знания о Боге. Этот спор связан с

### 2.2.1. Доктрина Варлаама Калабрийского<sup>181</sup>

Варлаам, «монах и философ», грек по языку и образованию, происходил из Калабрии (Италия). Образование, построенное на схоластических методах обучения, он получил на Западе. Затем Варлаам переселился из Италии в Константинополь, интеллектуальный центр православного Востока. Как большинство западных богословов того времени, Варлаам находился под косвенным влиянием блаж. Августина, который считал, что различие в Боге сущности и энергии противоречит простоте, единству и целостности Божественной сущности. Варлаам разделял «общую концепцию интеллектуального познания Бога и сущностную философию как основание своего богословия»<sup>182</sup>.

Это послужило причиной его столкновения с православными подвижниками. После того как Варлаам ознакомился с практикой афонских монахов, которые в умных видениях созерцали нетварный Божественный свет, он стал высмеивать их в своих памфлетах, т. к. усмотрел в исихастской практике проявление грубого невежества. На защиту достоверности опыта православных подвижников встал свят. Григорий Палама.

Спор, начавшийся в середине XIV столетия, явился логическим продолжением спора тысячелетней давности. В IV в. свв. отцы разработали учение о непознаваемости Бога по сущности и о познаваемости Его в энергиях, но в этом учении не был в достаточной мере освещен один принципиальный вопрос: какова природа энергий, в которых познается Бог, являются ли они тварными или нетварными? Именно эта проблема лежала в основе полемики свят. Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским. Поскольку афонские монахи утверждали, что они созерцают нетварный Божественный свет, тождественный тому свету, который видели апостолы Петр, Иаков и Иоанн в момент Преображения Господня на горе Фавор, то споры эти часто называют спорами о природе Фаворского света.

С точки зрения Варлаама, Фаворский свет — это некое атмосферное явление. Он считал, что все явления Бога, о которых говорит Священное Писание, — это не более чем тварные символы, созданные Богом для того, чтобы посредством их общаться с человеком. Из этого следовало, что подлинное богообщение для человека невозможно. Обожение как цель человеческой жизни оказывалось недостижимым, познание Бога признавалось возможным только посредством чего-то тварного<sup>183</sup>.

Таким образом, Варлаам, подобно Евномии, отрицал значение опыта в деле богопознания. Богословие представлялось ему неким теоретическим рассуждением, основанным на богооткровенных предпосылках, почерпаемых из Священного Писания.

Но по своей сути заблуждение Варлаама является прямо противоположным заблуждению Евномия, который «слишком оптимистично» смотрел на познавательные способности человека и считал, что человек, используя силы своего разума, может добиться адекватного и полного знания о Боге и знать Его так же хорошо, как Бог Сам знает Себя. Варлаам впал в противоположную крайность, заявив, что вообще никакого реального знания о Боге быть не может, поскольку с Богом невозможно непосредственно соприкоснуться. Бог общается с человеком только посредством специально созданных для этого тварных символов. Варлаам «выступил защитником крайнего апофатизма, исходящего из греческой философии: Бога можно познать только человеческим разумом, человеческий разум ограничен в своих возможностях, следовательно, Бог остается для нас непознаваемым»<sup>184</sup>.

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

В полемике с Варлаамом свят. Григорий Палама утверждал, что Бога нельзя отождествлять с философским понятием «сущность». Святитель ссылается на [Исх.3:14](#); Бог, открывая Себя Моисею, говорит: *Я есмь Сущий*, а Сущий — это Тот, Кто больше сущности. Сущий есть Тот, кому сущность принадлежит, но Он ею не исчерпывается. Свят. Григорий пишет: «беседуя с Моисеем, Бог сказал не «Я есмь сущность», а «Я есмь сущий», не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в Себе все бытие»<sup>185</sup>.

Так же, как и Великие Каппадокийцы, свят. Григорий был убежден в непознаваемости Божественной сущности, полагая, что «даже непозволительно назвать Его сущностью или природой употребляющему эти понятия в собственном смысле»<sup>186</sup>. Признавая в Боге также и отличные от сущности силы и энергии, свят. Григорий считал их совечными Богу. Во-первых, никакая сущность не может существовать без соответствующей ей энергии. Такова общая точка зрения восточных отцов: свят. Григория Нисского <sup>187</sup>, преп. Анастасия Синаита<sup>188</sup>, преп. Иоанна Дамаскина<sup>189</sup>. Согласно преп. Максиму Исповеднику, «ничто из сущего не лишено полностью (παντελῶς) всякой природной энергии (πάσης... φυσικῆς ἐνεργείας)»<sup>190</sup>, поэтому то, «что не имеет от природы неотъемлемого и никакому образу изменения не подлежащего движения, то, по учению отцов, лишено всякой сущности (πάσης οὐσίας ἐστέρηται) как не имеющее существенной характеризующей его энергии (οὐκ ἔχον ἐνέργειαν οὐσιωδῶς αὐτὸ χαρακτηρίζουσαν)»<sup>191</sup>. Поэтому, согласно свят. Григорию, «Божественная и непознаваемая сущность, не обладающая отличной от себя энергией (ἢ οὐσία εἰ μὴ ἐνέργειαν ἔχει διαφέρουσαν ἑαυτῆς), будет совершенно несуществующей (ἀνυπόστατος) как чистое представление ума». Для того же, чтобы обладать действительным существованием, вещь должна «иметь природную энергию, отличную от сущности (ἐνέργειαν ἔμφυτον ἔχων διαφέρουσαν τῆς οὐσίας)»<sup>192</sup>.

Во-вторых, Бог, очевидно, не мог приобрести Свои энергии со временем, например после сотворения мира, поскольку тогда следовало бы заключить, что до того Бог был несовершенным. Преп. Максим Исповедник считал, что «и существование, и жизнь, и святость, и добродетель суть деяния Божии, не сделанные во времени»<sup>193</sup>. Поэтому, утверждает Палама, «един Бог от века, действующий и всесильный, как превечные имеющие силы и энергии»<sup>194</sup>.

Полемика свят. Григория Паламы против Варлаама носила не отвлеченно теоретический, но прежде всего практический характер. Свят. Григорий ставил перед собой цель защитить духовный опыт, и не только афонских монахов-исихастов, а опыт, пронизывающий собой всю аскетическую традицию Восточной Церкви. Учение свят. Григория можно правильно понять, только имея в виду главную цель, которую он ставил перед собой: обосновать возможность подлинного обожения, т. е. реального соединения человека с Богом<sup>195</sup>.

«Основная мысль учения святителя Григория Паламы о Божестве, — утверждает архиеп. Василий (Кривошеин), — может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и «внемирности» Бога и вместе с тем Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о «сущности и энергиях» триипостасного Божества»<sup>196</sup>.

С 1340 по 1360 гг. созывалось несколько Соборов, на которых рассматривалось учение свят. Григория и его противников. Особое значение имеет Собор 1351 г., на котором учение свят. Григория было сформулировано в виде кратких анафематизмов. Вот некоторые из них:

«...онный Божественный свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но — нетварная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой Божественной сущности»;

«...всякая естественная сила и энергия триипостасного Божества нетварна»;

«...Божественная сущность... совершенно необъемлема и неучаствует, участвует же Божественная благодать и энергия...»

«...Свет Преображения Господня... несозданный, однако же не... есть пресущественная сущность Божия... скорее же... он естественная слава пресущественной сущности, нераздельно от нее происходящая и являющаяся, по человеколюбию Божию, очищенной в отношении ума...»<sup>197</sup>

Учение свят. Григория, которое разделяли и другие видные византийские богословы той эпохи (св. [Николай Кавасила](#), свят. Марк Эфесский и др.), несомненно, имеет основание в Священном Писании, в котором можно найти два вида высказываний о возможности для человека познать Бога. Первый — о недоступности Бога для нашего познания; наиболее яркий пример — это уже цитированное высказывание ап. Павла о том, что Бог *обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может* (1 [Тим.6:16](#)), или такие его слова: *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1 [Кор.2:11](#)). Второй — о возможности познания Бога, о возможности непосредственного видения, созерцания Божества. Например, слова пророка Исаии: *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, существуют две группы формально противоречащих друг другу высказываний<sup>198</sup>. Православное учение, сформулированное Великими Каппадокийцами и свят. Григорием Паламой, позволяет разрешить это видимое противоречие: все тексты Священного Писания, которые говорят о непознаваемости Божества, нужно относить к непознаваемой Божественной сущности; а те, которые говорят о возможности познания Бога, о возможности непосредственного Его видения, следует относить к Божественным энергиям.



## Глава 3. Понятие об апофатическом и катафатическом богословии

Согласно православному учению, Бог является одновременно и трансцендентным и имманентным миру, т. е., находясь «вне» его по сущности, присутствует в мире Своими энергиями. По выражению В. Н. Лосского, «в имманентности откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению»<sup>199</sup>, т. е., открывая Себя в энергиях, Бог тем самым утверждает, что по Своей сущности Он является неприступным.

В силу этого существуют два тесно взаимосвязанных пути богопознания. Еще дохристианские авторы знали, что попытка мыслить Бога в Нем Самом в конечном счете повергает человека в молчание, т. к. все имена и понятия, которые, определяя, неизбежно ограничивают предмет познания, не позволяют объять бесконечное. Иначе говоря, опыт богопознания в своем пределе неизъясним. Следовательно, законным является путь отрицания, путь *апофатический* (от греч. ἀπόφασις — отрицание), т. е. стремление познать Бога не в том, что Он есть, не в соответствии с нашим тварным опытом, а в том, что Он *не есть*.

Путь апофатического богословия есть прежде всего путь практический. Цель апофатического богословия — личное соединение с Живым Богом. Этот путь восхождения к Богу предполагает последовательное отрицание за Богом всех свойств и качеств, так или иначе присущих тварному естеству. Для своего восхождения человек должен устранить из своего ума представление о всем тварном, причем не только о материальном, но также и о духовном, отречься и от самых возвышенных понятий, таких как любовь, мудрость и даже самое бытие. Это путь аскетического восхождения, который предполагает со стороны человека очищение и позволяет достичь таинственного соединения с личным Богом в состоянии экстазиса (выхода из самого себя), в котором человек способен «посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать»<sup>200</sup>.

Знание, полученное в таком состоянии, является в полном смысле апофатическим. Человек, достигая неизреченного единения с Богом, действительно получает знание о Боге, но, когда выходит из этого состояния, обнаруживает, что в человеческом языке нет таких средств, которые позволили бы выразить этот опыт. В трактате «О мистическом богословии», входящем в состав Ареопагитского корпуса, разъясняется, что «по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что... входя в сущий выше ума сумрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение»<sup>201</sup>. Говорить об этом неизреченном опыте можно только отрицательно, как это и сделал ап. Павел, когда сказал (конечно, имея в виду себя самого), что знает человека, который был восхищен до третьего неба и слышал там то, что человеку невозможно пересказать (см.: 2 [Кор.12:1—4](#))<sup>202</sup>.

Но в то же время Бог — это не только некая сущность, но и свободно-разумное Существо (т. е. Личность), Которое Само Себя открывает человеку в Своих действиях, или энергиях. Отсюда открывается возможность катафатического (от греч. κατὰ φάσις — утверждение, согласие) знания о Боге.

В Священном Писании нам открыты соответствующие этим действиям Божественные имена, которыми мы и пользуемся, когда рассуждаем о Боге: благодать, любовь, мудрость, жизнь, правда и т. д. Но и эти имена — ни каждое в отдельности, ни все вместе — не исчерпывают Божественную сущность, они говорят лишь о том, что *относится* к сущности, «поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого

отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной»<sup>203</sup>.

Между двумя путями богопознания, апофатическим и катафатическим, существует тесная связь<sup>204</sup>. Катафатическое богословие есть опора апофатического восхождения. В Своих действиях Бог открывает Себя человеку и тем самым делает возможным положительное богопознание, но каждая ступень, которая достигается в этом восхождении, не является последней ступенью — за ней открываются новые возможности для дальнейшего движения<sup>205</sup>. Таким образом, катафатическое богословие имеет практическое значение для апофатического восхождения, оно является как бы некой лестницей, по ступеням которой человек свое восхождение совершает.

Хотя апофатическое богословие является преимущественно практическим, это не означает, что апофатика не имеет значения для богословского научного знания. В. Н. Лосский говорит: «Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза; это — прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости»<sup>206</sup>.

Таким образом, апофатическое богословие имеет существенное значение для богословия катафатического. В. Н. Лосский поясняет это следующим образом: «Постоянное памятование о пути апофатическом должно очищать наши понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях»<sup>207</sup>.

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ. О БОГЕ В САМОМ СЕБЕ РАЗДЕЛ I. БЫТИЕ, СУЩНОСТЬ И СВОЙСТВА БОЖИИ

Истина бытия Божия — это первая и основная религиозная истина. Ап. Павел говорит: *Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст* ([Евр.11:6](#)).

Идея о Боге является «врожденной» идеей для человека: история не знает безрелигиозных народов, у которых не было бы никаких религиозных верований, никаких представлений о сверхъестественном. Само по себе стремление к бесконечному, потребность и способность познавать Бога — все это заложено в человеке, укоренено в его природе. Свидетельствует об этом и внутренний религиозный опыт человечества. Особенно это касается свидетельства христианской души, очищенной от греха и приблизившейся таким образом к Богу.

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

Священное Писание прямо называет неверие в Бога, отрицание Божественного бытия безумием (см.: [Пс.52:2](#)). Впрочем, следует иметь в виду, что отрицание бытия Божия достаточно редко бывает основанным на искреннем заблуждении и обусловленным чисто теоретическими причинами, — вопрос о бытии Бога всегда имеет 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.

Поскольку сущность Божия для человеческого познания недоступна, содержанием учения о Боге в Себе является не сама Божественная сущность, а *свойства* Его сущности. Эти свойства именуется *существенными* (греч. τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα, лат. proprietates essentielles), они принадлежат самой сущности Бога и отличают Его от всех прочих существ; эти свойства являются общими для всех Лиц Святой Троицы. Существенные свойства следует отличать от *личных*, или *ипостасных*, свойств, принадлежащих тому или другому из Лиц Святой Троицы<sup>208</sup>.

В Книге Исход Господь открывает Свое имя как *Суций* (греч. ὄν) ([Исх.3:14](#)). Свят. Григорий Богослов толкует значение этого имени следующим образом: «Сим именем именуется Он (Бог) Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе, потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится»<sup>209</sup>. Из этих слов свят. Григория можно заключить, что Бог, во-первых, является свободно-разумным Существом ([Личностью](#)) и, во-вторых, заключает в Себе безграничную полноту бытия. Эти две истины обуславливают деление Божественных свойств на две группы:

1. *Апофатические (отрицательные) свойства* (в терминологии XIX в. — онтологические), обусловленные тем, что Бог обладает всей полнотой и совершенством бытия, абсолютной сущностью.

Согласно преп. Иоанну Дамаскину, апофатическое свойство «показывает не то, что есть Бог, но то, что Он не есть»<sup>210</sup>.

2. *Катафатические (положительные) свойства* (в терминологии XIX в. — духовные), обусловленные тем, что Бог есть духовно-разумное Существо, Которое благоволил открыть Себя людям и сообщить им знание о Себе.

Говоря о двух группах Божественных свойств, преп. Иоанн Дамаскин утверждает: «Итак, о всяком свойстве, приписываемом Богу, должно так думать, что оно не означает чего-либо существенного, но показывает или то, что Он не есть, или какое-либо отношение Его к тому, что от Него отлично, или что-либо сопровождающее Его природу или Его действие»<sup>211</sup>.

# Глава 1. Понятие об апофатических свойствах Божиих

Апофатические свойства характеризуют совершенство Божественного бытия<sup>212</sup>. Но Божественная сущность непознаваема, и человеческий язык неспособен выразить полноту Божественного совершенства. Все человеческие понятия сформированы в процессе изучения тварных вещей, которые с Божественной сущностью несоизмеримы. Согласно преп. Максиму Исповеднику, Бог «по природе Своей вообще не соответствует какому-либо разряду сущего. И поэтому, вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение «Небытие»<sup>213</sup>. Поэтому говорить о совершенствах Божественной сущности можно только в *отрицательных терминах и понятиях*.

**Апофатические свойства** — это свойства, получаемые путем отрицания по отношению к Богу недостатков и ограничений, свойственных конечному, тварному бытию.

## 1.1. Самобытность

Этим свойством за Богом отрицается ограниченность по началу и причине бытия. Бог не происходит ни от чего другого и не зависит ни от какого другого бытия, но причину и необходимые условия Своего бытия имеет только в Самом Себе.

Свидетельства Священного Писания о самобытности Бога весьма многочисленны:

*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 давая всему жизнь и дыхание и все* ([Деян.17:25](#)).

Преп. Иоанн Дамаскин говорит: «Веруем во единого Бога, единое начало, безначального, несозданного... в силу, никакою мерою не определимую и только собственной волею измеряемую... которая... не имеет от другого ни бытия, ни чего-либо из того, что есть, но сама есть источник бытия для всего существующего»<sup>214</sup>.

## 1.2. Неизменяемость

Этим свойством за Богом отрицаются любые видоизменения, являющиеся признаком относительного несовершенства. Неизменяемость — следствие самобытности: Бог есть Один и Тот же и в сущности Своей, и в Своих свойствах.

В Священном Писании можно найти много свидетельств неизменяемости Бога:

*Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться* ([Чис.23:19](#)).

*Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь* ([Мал.3:6](#)).

*[У] Отца светов... нет изменения и ни тени перемены* ([Иак.1:17](#)).

Свят. Григорий Нисский пишет: «Истинно Сущее... всегда остается точно таким же, не возрастает и не умалется, равно не подвержено изменениям ни в лучшую, ни в худшую сторону, ибо худшему оно чуждо, а лучшего для него нет»<sup>215</sup>.

Согласно свят. Иоанну Златоусту, «Бог Существо бессмертное и неизменяемое, слава непреходящая и неподвижная»<sup>216</sup>.

Когда говорят о неизменяемости Бога, возникает некоторая психологическая трудность: искушение мыслить Его как некий статичный, застывший абсолют, неподвижный кристалл. В действительности такое представление о Боге было бы крайне несовершенным и не

соответствующим духу Священного Писания. В Священном Писании Сын Божий говорит о Себе Сам: *Я есмь путь и истина и жизнь* ([Ин.14:6](#)); жизнь — одно из имен Божиих. Богу присущ динамизм жизни, но этот динамизм не может быть выражен посредством понятий «покоя» и «движения». В произведении «О Божественных именах» (VI в.), надписанном именем св. Дионисия Ареопагита, так говорится о неизменяемости Бога: «Он при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, пребывает в Себе и является Причиной и вечности, и времени...»<sup>217</sup> В схолиях к этому трактату, приписываемых преп. Максиму Исповеднику, говорится, что Бог есть «вневременно подвигнутый любовью (*κίνηθεῖς ἀχρόνως καὶ ἀυαλητικῶς*)»<sup>218</sup>. Поэтому, рассуждая о неизменяемости Божией, невозможно представить себе, что это такое. Через этот термин выражается та мысль, что Бог через проявление Себя в жизни ничего не утрачивает из того, что имеет, и не приобретает ничего такого, чего бы не имел. Он не умалется и не возрастает в Своем бытии.

От неизменяемости Божественной сущности следует отличать икономическую, т. е. внешнюю по отношению к Божественной сущности, изменяемость. Последняя касается не самой сущности, которая всегда остается неизменной, а отношений между Богом и тварным миром, Богом и человеком. Эти отношения, действительно, могут изменяться (см.: [Пс.76:11](#): *изменение десницы Всевышнего*).

При восприятии учения о неизменяемости Божественной сущности может возникнуть ряд затруднений:

1. Не противоречит ли учению о неизменяемости сущности Божией рождение Сына и исхождение Духа Святого от Бога Отца? Не противоречит, поскольку и рождение и исхождение являются предвечными, т. е. совершаются в вечности. Ни рождение, ни исхождение не являются ни единократным актом, ни временным процессом.

2. Не противоречит ли неизменяемости Божией творение мира и промысление о Нем? Нет, не противоречит. Во-первых, Священное Писание говорит, что мир сотворен по предвечному замыслу Божию:

*Ведомы Богу от вечности все дела Его* ([Деян.15:18](#)).

*Бог есть ...знающий все прежде бытия его [мира]* ([Дан.13:42](#)).

*Ему [Богу] известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении* ([Сир.23:29](#)).

Во-вторых, тварное бытие сотворено не из Божественной сущности, а *из ничего*, по воле Божией. Поэтому возникновение тварного бытия и изменения внутри творения никак не влияют на Божественную жизнь как таковую.

3. Не противоречит ли Божественной неизменяемости воплощение Сына Божия? Не противоречит, потому что, согласно определению IV Вселенского собора, соединение природ во Христе является *неизменным*, в воплощении Божественная природа не изменяется, ничего нового не приобретает и ничего не теряет, но остается равной себе.

4. Не противоречат ли неизменяемости Бога переменчивые чувства, которые приписывает Ему Священное Писание, например: *воспламенился гнев Его [Божий]* ([Чис.11:1](#)); *Бог раскаялся* в Своих делах ([Быт.6:6](#)), и т. п.? Христианская экзегеза с древнейших времен считает подобные места Священного Писания повествующими о промыслительной деятельности Бога применительно к способностям человеческого восприятия. Такие выражения нужно толковать и понимать иносказательно<sup>219</sup>.

Этим свойством отрицается зависимость Бога от условий времени как формы изменчивого бытия. Такие понятия, как «прежде», «после», «теперь» и тому подобные, к Богу неприменимы, поскольку все связанные с этими понятиями временные изменения для Бога не существуют. Бог «не растекается» во времени, Он *есть* во всей Своей полноте в любой момент нашего времени.

В Священном Писании можно найти много свидетельств о вечности Божества:

Бог называется *от века Живущим* ([Пс.54:20](#)).

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

*Ты, Господи, пребываешь во веки* ([Плч.5:19](#)).

Как учит свят. Григорий Богослов, «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть; ибо слова: был и будет, означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему; а Сущий всегда». Бог, согласно свят. Григорию, «сосредотачивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится»<sup>221</sup>.

Хотя в учебниках по догматическому богословию вечность традиционно рассматривается как апофатическое свойство<sup>222</sup>, его тем не менее можно понимать и как свойство положительное, если понимать под вечностью не только свободу от временных условий, но обладание вечностью как полнотой бытия. По определению Боэция (ок. 480—524 526 гг.), «вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни»<sup>223</sup>.

## 1.4. Неизмеримость и всеприсутствие

Этими двумя свойствами, очень близкими по смыслу, за Богом отрицается зависимость от пространства как формы существования изменчивого бытия. Об этих свойствах много говорит Священное Писание:

*Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возму ли крылья зари и переселюсь на край моря — и там рука Твоя поведет меня* ([Пс.138:7—10](#)).

В Книге Иеремии Бог устами пророка спрашивает: *Не наполняю ли Я небо и землю?* ([Иер.23:24](#)).

*Небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих* ([Ис.66:1](#)).

В силу того что Бог не зависит от пространства, Он для Своего бытия не нуждается в месте. Этим обусловлено евангельское требование поклонения Богу *в духе и истине* ([Ин.4:23](#)), в противовес ветхозаветному культу, который был жестко локализован в пространстве (в Ветхом Завете считалось, что единственным местом, где могут приноситься законные жертвы, является гора Мория, на которой находился ветхозаветный храм).

Когда мы говорим о всеприсутствии Божиим, то тем самым утверждаем, что Бог проникает во все существующее, ни с чем не смешиваясь, а в Него не проникает ничто.

Бог за пределами миру по сущности, но во всем присутствует в Своих энергиях. Свят. Афанасий Александрийский излагает эту истину следующим образом: «Бог во всем пребывает Своей благостью и могуществом, и вне всего Собственным Своим естеством»<sup>224</sup>. По выражению преп. Иоанна Дамаскина, «все отстоит от Бога, но не местом, а природою»<sup>225</sup>. Бог Сам не нуждается в месте, и нельзя назвать конкретное место, в котором Он пребывал бы. «Ибо велико и непроходимо расстояние, — говорит свят. Григорий Нисский, — которым Несозданное естество отделено от созданной сущности»<sup>226</sup>. В стихире праздника Пятидесятницы «Царю Небесный» говорится, что Бог «везде сый и вся исполняяй» (вездесущ и все Собою наполняет).

Приблизительной аналогией всеприсутствия Божия может служить, например,

проникновение или невидимое присутствие электромагнитных волн или сил гравитации в каждой точке Вселенной. Но эта аналогия весьма не совершенна, поскольку Бог всецело и лично присутствует в каждом луче Своей славы. Преп. Иоанн Дамаскин так говорит о Божественном вездеприсутствии: «Он Сам, не смешиваясь ни с чем, проникает все и всему дает участвовать в своем действии, по достоинству и восприимлемости каждого... Должно же знать, что Божество неделимо, так что Оно и везде есть, и не часть в части, разделяемая телесным образом, но все во всем и все выше всего»<sup>227</sup>. Сам способ этого присутствия не может быть понят силами человеческого ума. Свят. Иоанн Златоуст говорит об этом так: «Я знаю, что Бог существует везде, и то знаю, что Он везде существует всецело; но каким образом, этого не знаю...»<sup>228</sup>

В Священном Писании и в Предании Церкви говорится о существовании мест, в которых Бог присутствует неким особенным образом. Это, конечно, не значит, что Бог находится именно в этом месте, просто в некоторых местах человеку легче ощутить присутствие Божие. Такими местами особенного присутствия Божия являются:

— небеса (см.: [Пс.113:24](#));

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

— человек, который может стать, по выражению апостола Павла, храмом Божиим (2 [Кор.6:16](#)).

Могут быть и другие места особенного Божественного присутствия, так называемые святые места. По разъяснению преп. Иоанна Дамаскина, «Бог, будучи невещественным и неопишным, не находится в месте; Он место для Себя, как все наполняющий, выше всего сущий и Сам все содержащий. Однако говорится, что и Он находится в месте, и где Его действие бывает явно, то и называется местом Божиим»<sup>229</sup>.

## Глава 2. Понятие о катафатических свойствах Божиих

По словам преп. Иоанна Дамаскина, «то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству»<sup>230</sup>, т. е. положительное знание о Боге не есть знание Его неприступной сущности, это знание соотносится не с сущностью, а с Божественными свойствами (силами, способностями) и действиями (энергиями). Соответственно действиям Бога, посредством которых Он открывает Себя «вовне», Священное Писание содержит ряд **катафатических имен**, каждое из которых характеризует Бога положительным образом. С помощью этих имен Церковь и выражает свой опыт богопознания.

Катафатические имена Божии можно разделить на две группы:

1. Имена, обозначающие положительные Божественные свойства, т. е. вечные божественные силы и соответствующие им действия Бога: **ЛЮБОВЬ**, Слава, Благодать и т. д. Эти имена будут рассмотрены далее.

2. Имена, характеризующие отношение Бога к миру и человеку: Господь, Творец, Спаситель, Промыслитель и т. д.

Прежде чем перейти к рассмотрению катафатических имен Божиих, необходимо рассмотреть принципиальный вопрос о том, насколько наше положительное знание о Боге является достоверным, т. е. в какой мере используемые нами катафатические имена соответствуют самому Божественному бытию.

### 2.1. Отношение катафатических свойств Божиих к Самому Богу и истинность наших представлений о Боге<sup>231</sup>

По причине непознаваемости Божественной сущности наше знание о Боге ограничено знанием Божественных свойств. В связи с этим возникают два принципиальных и неразрывно связанных между собой вопроса:

#### 2.1.1. Об онтологическом статусе Божественных свойств

Онтологический статус Божественных свойств определяется их отношением к Божественной сущности и их взаимным отношением между собой.

С одной стороны, свв. отцы учат, что «Бог прост и несложен и весь Самому Себе подобен и равен»<sup>232</sup>. Свят. Григорий Нисский пишет: «Веруем, что Оно (Божественное естество. — О. Д.) просто, единообразно и несложно, и не усматриваем в Нем никакого сочетания и сложения из неисходного»<sup>233</sup>.

Однако, с другой стороны, в Священном Писании говорится о многочисленных именах и свойствах Божиих, причем о многих из них мы узнаем из уст Самого Бога. Странно было бы предположить, что Бог зачем-то вводит людей в заблуждение. Например, в Книге Левит Бог говорит о Себе: *Аз есмь свят* (Лев.19:2), т. е. Он усваивает Себе имя «Святой». Господь Иисус Христос говорит, что Бог *возлюбил мир* (Ин.3:16), т. е. Богу присуща любовь (ср.: *Бог есть любовь* (1 Ин.4:16)).

Каким же образом множественность свойств может совмещаться с представлением о простоте и несложности Бога? Не следует ли признать, что различие между свойствами и сущностью имеет место исключительно в наших умопредставлениях и обусловлено



ограниченностью познавательных способностей человеческого разума, а множественность Божественных свойств и имен есть лишь «результат нашего неумения найти таинственный единичный способ рассматривания Божественного»<sup>234</sup>?

## 2.1.2. О достоверности нашего знания о Боге

Вопрос о достоверности наших представлений о Боге — это вопрос не только теоретический, это и вопрос веры (доверия) — с одной стороны, доверия к Священному Писанию и, с другой — духовному опыту Церкви, опыту святых. Священное Писание ясно говорит, что свойства и имена Божии — это не просто некие фикции, которые возникают в нашем уме, но что за ними стоит некоторая объективная реальность.

Кроме того, наш разум и религиозный опыт требуют признать, что Божественная простота не есть безразличное и бессодержательное целое. Скорее наоборот, они свидетельствуют о том, что Бог, будучи совершеннейшим Существом, должен вмещать в Себе полноту всех качеств и совершенств в их высочайшем и бесконечном виде.

Если же признать, что в Боге нет действительного различия между единой сущностью и многочисленными свойствами, то, учитывая принципиальную невозможность познания Божественной сущности, придется признать, что мы вообще не можем иметь никакого объективного и достоверного знания о Боге, все наши представления о Нем оказываются всего лишь формой конечного мышления о трансцендентном Существо, не заключающие в себе ничего соответствующего самому Божественному бытию. Такая позиция, несомненно, имеет разрушительные последствия для богословия как науки, которое в таком случае лишается своего объективного основания. Ведь если все имена и понятия, посредством которых мы выражаем наше знание о Боге, суть только обусловленные нашими эмоциями рациональные представления, возникающие у человека в процессе религиозной жизни, то богословие фактически превращается всего лишь в способ систематизации религиозного опыта безотносительно вопроса о его достоверности.

Очевидно, что решение второго из указанных вопросов невозможно без ясного ответа на первый из них.

Для лучшего понимания того, как решали вопрос об отношении Божественных свойств к Самому Богу восточные отцы, сначала целесообразно рассмотреть, каким образом эта проблема решалась на латинском Западе. Блаж. Августин одним из первых пытался объяснить, каким образом в Боге находится во внутреннем единстве то, что мы мыслим в раздробленном и множественном виде. По блаж. Августину, в Боге то, «(что мыслится) 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»<sup>235</sup>.

Согласно блаж. Августину, «в Боге, как абсолютно простом и первичном Существо, сущность должна быть тождественна со своими свойствами, действиями и проявлениями...»<sup>236</sup>.

«Отличительная черта в учении блаж. Августина о познании Существа Божия стоит в связи с тем фактом, что в его системе нет места для идеи реального различия между сущностью

Божией и ее силами. Силы Божии то же, что и сущность Божия... Его сущность тождественна с Его свойствами... Если же сущность Бога тождественна с Его свойствами, то она не возвышается над ними в качестве абсолютно неопределимого бытия... Следовательно, она может быть настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства»<sup>237</sup>.

Восточные отцы, в отличие от блаж. Августина, исходили не из философской идеи абсолютно простой Божественной сущности, а прежде всего из данных Божественного Откровения, в котором Бог являет Себя как Троицу. Поэтому на Востоке Бог не отождествлялся со Своей сущностью, по свят. Григорию Богослову, Бог «выше сущности»<sup>238</sup>. В полемике с Евномием Великие Каппадокийцы, разработали учение о непознаваемости Божественной сущности и о возможности познания Бога по Его действиям (энергиям). Каппадокийцы полагали, что из рассмотрения различных Божественных действий в мире следует заключить, что они должны иметь в Боге объективное основание<sup>239</sup>, что «основание для них есть в Самом Боге, в Его различных проявлениях, действиях, отношениях к нам»<sup>240</sup>. Такими основаниями являются Божественные свойства, которые у Каппадокийцев часто именуется также Божественными силами, или способностями. Эти силы (свойства) именуется согласно соответствующим энергиям<sup>241</sup>. Множеству сил соответствует множество имен, при помощи которых человек выражает свое знание о Боге<sup>242</sup>. В соответствии со Своими силами Бог именуется премудрым, всемогущим, благим, блаженным, Спасителем, Судией и т. п.<sup>243</sup> Однако ни одно из этих имен не показывает «самое Божественное естество, а... нечто из относящегося к естеству»<sup>244</sup>. Свят. Василий Великий писал: «Изучили мы разность действий; но через сие уразумение действий нимало еще не можем познать самое естество Действующего... иное нечто есть сущность, к выражению которой и слово еще не найдено»<sup>245</sup>.

Свят. Григорий Богослов утверждает: Бог познается «не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что вокруг Него»<sup>246</sup>. Согласно восточным отцам, всякое катафатическое свойство «не означает чего-либо существенного, но показывает... что-либо сопровождающее Его природу (τί τῶν παρεπομένων τῆ φύσει) или Его действие... Благодать, праведность, святость и подобные сопутствуют природе, а не выражают самого существа»<sup>247</sup>. Эти свойства не составляют сущности Божией и вместе взятые: «Силы эти... не составляют... сообща... бытия Божия: Он их учинитель, а не Сам из них состоит; ибо не при Боге сущее есть Его сущность, но Сам Он сущность всего, что при Нем»<sup>248</sup>.

Таким образом, в богословии восточных отцов проводится четкое различие между непознаваемой сущностью и сопровождающими ее присущностными силами (свойствами). Силы последуют сущности, а энергии, в свою очередь, — силам<sup>249</sup>. При этом энергия как часть силы, проявившаяся в деле, доступна человеческому познанию, сами же силы познаваемы лишь отчасти и являются как бы мраком для души<sup>250</sup>.

Признание в Боге множественности сил (свойств) вовсе не означало для свв. отцов привнесения в Божественное бытие какой-либо сложности. В отличие от блаж. Августина, восточные авторы не рассматривали катафатические свойства как атрибуты Божественной сущности, абсолютное единство которых с сущностью необходимо рационально обосновать во имя понятия Божественной простоты.

Свят. Григорий Палама писал: «Бог... способен умудрять и умудряет, пользуясь этой способностью... но Он не имеет премудрости как качества (ὡς ποιότητα), а лишь как энергию»<sup>251</sup>. Таким образом, для свят. Григория свойства Божии — не абстрактные понятия, относимые к Божественной сущности, а динамические способности Бога проявлять Себя вовне тем или иным образом, характеризующие Бога как свободно-разумное Существо, но не

определяющие Его сущность<sup>252</sup>. Такое понимание Божественных свойств имело место и у Каппадокийцев. Свят. Григорий Нисский разъяснял, что из художественного произведения мы познаем не сущность автора, а только составляем представление о его таланте, мастерстве, знаниях<sup>253</sup>. Однако очевидно, что эти представления являются характеристиками художника как личности, но не сообщают знания о его сущности, поскольку не входят в ее определение.

Свв. отцы были убеждены в том, что признание в Боге множественности свойств не противоречит единству Бога и не привносит в Божественное бытие никакого разделения. По словам сщмч. Иринея Лионского, Бог «весь есть чувство, весь дух, весь мысль, весь ум, весь слух, весь око, весь свет и весь источник всех благ»<sup>254</sup>. Через тысячу с лишним лет свят. Григорий Палама разъясняет эту мысль более подробно: «Благодать не есть часть Бога, а Премудрость — другая, а Величие или Провидение — еще одна часть, но Он весь целиком есть Благодать, весь целиком есть Премудрость, весь целиком есть Провидение и весь целиком Величие; ибо будучи един, Он не разделяется, но весь обладает как свойством каждой из этих энергий и являет Себя всецелый, присутствуя и действуя в каждой единым, простым и нераздельным образом»<sup>255</sup>.

Похожие мысли имели место и у преп. Иоанна Дамаскина: «Божество 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...»<sup>256</sup>

Иными словами, Бог не разделяется по числу присущих Ему способностей (сил), но в каждой Своей способности и в каждой энергии присутствует всецело. Комментируя приведенные выше слова свят. Григория Паламы, протопресв. Иоанн Мейендорф говорит, что, проявляя Себя вовне в соответствии с различными способностями, Бог «в своем всемогуществе и вольном снисхождении, реально налагает на Себя реально различающийся образ существования»<sup>257</sup>.

Свят. Григорий Нисский для пояснения соотношения между Богом и Его способностями приводил в качестве аналогии человеческий ум, который обладает различными способностями, но при этом остается единым и неделимым<sup>258</sup>.

Эта, безусловно удачная, аналогия является все же, как и все аналогии, относительной. Так, применительно к человеку можно сказать, что человеческому уму присуща, например, способность понимания. Однако вряд ли можно утверждать, что понимание есть ум. По отношению же к Богу оба высказывания являются в равной степени справедливыми. Можно сказать, что Бог обладает разумом, премудростью, любовью, и в то же время Он весь *есть* Разум, весь *есть* Премудрость, весь целиком *есть* Любовь. Согласно свят. Григорию Паламе, «каждая Божественная сила и каждая Божественная энергия есть Сам Бог»<sup>259</sup>.

Таким образом, учение восточных отцов об отношении катафатических свойств Божиих к Самому Богу можно свести к следующим основным положениям:

1. Божественные свойства и имена, при помощи которых мы выражаем знание о Боге, не суть только наши субъективные представления, они имеют объективное основание в Самом Боге;

2. Божественные свойства, отчасти доступные человеческому познанию, различаются как от самой неприступной и непознаваемой Божественной сущности, так и между собой;

3. Божественные имена, обозначающие Божественные силы (способности), характеризуют Бога как свободно-разумное Существо, но не определяют Его сущности;

4. Бог всецело присутствует в каждой Своей способности (силе) и в каждом Своем действии, поэтому, несмотря на множественность свойств, в Боге нет ни сложности, ни

разделения, но только богоприличное различие без слияния и разделения, которое не может быть до конца выражено посредством категорий простоты и сложности.

Православное богословие в соответствии с Божественным Откровением и духовным опытом подвижников благочестия исходит из того, что именуемые нами свойства Божии суть действительные свойства, существующие в Самом Боге, независимо ни от нашей мысли о Нем, ни от Его откровения в мире. Безусловно, наши представления о Боге очень несовершенны: *Мы видим [Бога] как бы сквозь тусклое стекло, гадательно* (1 [Кор.13:12](#)). Такое познание можно уподобить представлению о предмете на основании созерцания тени, которую он отбрасывает: насколько тень от предмета соответствует самому предмету, настолько наше представление о Боге соответствует Его существу. Но хотя наше представление несовершенно и достаточно условно, тем не менее этого знания нам вполне достаточно для богообщения и достижения спасения. Свят. Василий Великий говорит об этом так: «Многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие (о Боге. — О. Д.), конечно весьма темное и скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное»<sup>260</sup>.

## 2.2. Катафатические свойства Божии

### 2.2.1. Разум, премудрость и всеведение

Рассматривать свойства Божии целесообразно по группам, поскольку границы между различными свойствами четко провести не всегда оказывается возможным, многие свойства оказываются как бы некими гранями, аспектами одного и того же свойства. Например, *разум и премудрость*.

В Священном Писании эти два имени являются взаимозаменяемыми:

*Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой?* ([Притч.8:1](#)).

*О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!* ([Рим.11:33](#)).

*Я, премудрость [Божия], обитаю с разумом* ([Притч.8:12](#)).

Таким образом, премудрость и разум — свойства, теснейшим образом связанные друг с другом.

**Божественный разум**, в силу нашей ограниченности, мы можем мыслить только по аналогии с разумом человеческим, и, естественно, такие аналогии несовершенны. Пророк [Исаия](#) прямо говорит, что между разумом человеческим и разумом Божественным существует огромное различие: *Как небо выше земли, так... и мысли Мои выше мыслей ваших* ([Ис.55:9](#)).

Чем именно Божественный разум отличается от человеческого и в чем заключено превосходство Божественных мыслей над нашими, во всей полноте мы сказать не можем, но одно важнейшее отличие между человеческим разумом и разумом Божественным назвать можно. В человеке существует определенная дистанция между собственно разумом, т. е. *способностью* познания и разумения, и *самим* разумением, или знанием. Иметь способность познавать и иметь знание — для нас вещи разные. А в Боге способность разумения и само разумение (ведение) совпадают.

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

*...Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына...* ([Мф.11:27](#)).

*...(Святой) Дух все проникает, и глубины Божии... и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1 [Кор.2:10—11](#)).

Кроме того, Бог имеет совершенное ведение о Своих делах:

*...Бог больше сердца нашего и знает все* (1 [Ин.3:20](#)).

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

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

Одним из аспектов Божественного всеведения является предведение, т. е. знание Богом того, что для нас является будущим. По словам блаж. Августина, «признавать, что Бог существует, и в то же время отрицать в Нем предведение будущего — чистейшее безумие» [261](#). Поскольку Бог вечен и для Него не существует ни прошлого, ни будущего, но все есть настоящее, *ведомы Богу от вечности все дела Его* («[Деян.15:18](#)). Бог есть *«знающий все прежде бытия его [мира]* ([Дан.13:42](#)). *Ему [Богу] известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении* ([Сир.23:29](#)).

В связи с учением о Божественном предведении возникает вопрос об отношении Божественного предведения к человеческой свободе, «который издревле почитается труднейшим» [262](#). Блаж. Августин приводит мнение Цицерона, отрицавшего предведение и полагавшего, что если допустить предведение, «то в нашей власти нет ничего, и произвола воли не существует: а если допустить последнее... то вся человеческая жизнь ниспровергается» [263](#). Против этой точки зрения блаж. Августин приводит следующий аргумент: «Тот же вывод, якобы если для Бога существует определенный порядок причин, то для выбора нашей свободной воли ничего нет, вовсе из этого не следует. Ибо и самая воля наша находится в порядке причин, который, как порядок определенный, содержится в предведении Божиим; потому что и воля человеческая представляет собою причину человеческих действий. А поэтому тот, кто знает наперед причины всех вещей, никоим образом не может не знать в числе этих причин и нашей воли, так как знает причины наших действий» [264](#).

Иными словами, Бог, пребывающий в вечности, не является причиной наших поступков, совершаемых во времени, поэтому Божественное предведение не упраздняет человеческой свободы. «Бог предвидит не одни действия наши, но вместе и их причину — нашу свободу, — предвидит то, что мы совершим наши действия по своей воле, что, если захотим, мы совершим, вместо их, другие действия, которые также Он предвидит, и следовательно, если решимся предпочесть одни действия другим, — наш выбор будет зависеть от нашего произвола» [265](#), — разъясняет митр. Макарий (Булгаков). Поскольку «для Бога нет ни прошедшего, ни будущего... потому Он не предвидит, а собственно видит наши дела так, как мы их совершаем...» [266](#).

**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 Священном Писании понятие премудрости Божией часто имеет энергийный характер. В Книге Премудрости Соломоновой (см.: [Прем.7:14](#), [9:17](#)) о премудрости говорится как об одном из высших даров Святого Духа. В учительных книгах Ветхого Завета Премудрость предстает как некая личность, содействующая Богу, соучаствующая в Божественных делах. Например, отмечается, что Премудрость во время творения мира была при Боге художницей, что она *веселилась пред лицем* ([Притч.8:30](#)) Божиим во время творения. Премудрость есть и источник жизни: *кто нашел меня, тот нашел жизнь* ([Притч.8:35](#)). В [Притч.9:4—5](#) Премудрость приглашает всех благоразумных вкусить от трапезы, которую она уготовила.

В Новом Завете имя Премудрость прилагается к Господу Иисусу Христу. Например, ап. Павел говорит о Христе как Премудрости Божией (см.: 1 [Кор.1:24](#)). Во Христе *сокрыты все сокровища премудрости и ведения* ([Кол.2:3](#)), в Нем откровение Божественной Премудрости достигает своей полноты, потому православное богословие говорит о Христе как об Ипостасной Божественной Премудрости.

Разум и мудрость в Священном Писании рассматриваются как дар Божий человечеству. И всякая мудрость, которая не имеет своим источником Бога, называется в Священном Писании мудростью земной, душевной, бесовской (см.: [Иак.3:15](#)). Не может быть подлинного разума и подлинной мудрости, которые не были бы укоренены в премудрости и разуме Божиим: *Нет мудрости, и нет разума... вопреки Господу* ([Притч.21:30](#)).

## 2.2.2. Святость

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

Слово «Святый» как имя Бога в Священном Писании встречается неоднократно (например, см.: [Пс.98:9](#); [Евр.7:26](#)). Пророк Исаия в Иерусалимском храме в видении созерцал серафимов, непрестанно славословящих Бога: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф...* ([Ис.6:3](#)).

Будучи Сам свят, Бог требует святости от Своего творения: *...будьте святы, потому что Я свят* (1 [Пет.1:16](#)).

По словам свят. Кирилла Иерусалимского, «поистине един Свят, Кто по естеству свят. И мы святы: не по естеству, а по причастию, подвигу и молитве»<sup>267</sup>.

Бог нетерпим к проявлениям различного рода зла: *Мерзость пред Господом — коварные сердцем; но благоугодны Ему непорочные в пути* ([Притч.11:20](#)).

Само слово «святый» — по-еврейски  $\text{V}3;\text{ā}d\text{ō}\text{š}$  — буквально означает «отделенный». Применительно к Богу этот термин понимается как указание на Его несоизмеримость ни с чем тварным. Но для библейского образа мысли характерно приписывать свойство святости и всему, что так или иначе причастно Богу, — тому, что соприкасается с Ним. Поэтому свято также и имя Божие, и слово Божие, закон, храм Божий, а также люди, всецело посвятившие себя служению Богу и творящие Его волю. Святыми в Священном Писании именуются также и избранные Богом. Так, ап. Петр говорит, что христиане суть *род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел...* (1 [Пет.2:9](#)).

Божественная святость проявляет себя в мире как Божественный свет, или, по-другому, Божественная слава. Ап. Иоанн Богослов говорит, что *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 [Ин.1:5](#)). У свят. Григория Паламы одной из часто встречающихся аналогий является уподобление Божественной сущности солнечному диску, а исходящих от нее энергий — солнечному свету<sup>268</sup>.

О том, что Бог открывает Себя в мире как Божественный свет, свидетельствует опыт православных подвижников. Например, преп. Симеон Новый Богослов так говорит о своем опыте видения Бога: «Бог свет есть, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли как свет. Ибо свет славы Его предыдет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть...»<sup>269</sup>

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).*

Примеры светоносного откровения славы Божией имели место уже в Ветхом Завете. Свят. Григорий Нисский, говоря о чуде явления Бога Моисею в неопалимой купине, утверждает: «Истина же, являющаяся тогда Моисею в неизреченном оном световодстве, есть Бог»<sup>270</sup>. В Новом Завете главным откровением Божественного света является преобразование Иисуса Христа на горе Фавор.

В то же время и в Священном Писании и в творениях свв. отцов встречается и образ Божественного мрака. На горе Синай *Моисей вступил во мрак, где Бог (Исх.20:21)*, в Книге Псалмов сказано, что Бог *мрак сделал покровом Своим (Пс.17:12)*. В действительности наличие в христианской традиции этих двух образов не включает никакого противоречия. Если под Божественным светом понимается явленность Бога в Его энергиях, в Его промыслительной деятельности, то под Божественным мраком следует понимать сокрытость Бога в Его неприступной сущности. По словам свят. Григория Нисского, Моисей засвидетельствовал, что «видит Бога во мраке, то есть... познает, что Божество в самом естестве Своем... выше всякого ведения и постижения»<sup>271</sup>. Эти образы настолько близки, что в трактате «О мистическом богословии» даже говорится о «пресущественном сиянии Божественной тьмы»<sup>272</sup>.

Когда говорят, что Бог свят, то также имеют в виду, что Он не желает никому зла. Как же в таком случае понимать некоторые высказывания Священного Писания, например *Исх.9:12*, где говорится, что Бог *ожесточил сердце фараона*? Православная экзегеза считает такие состояния человеческой души следствием богооставленности. Бог не склоняет человека ко злу Своим действием, но отнимает у человека, по его грехам, Свою спасительную благодать, и тем самым человек приходит в состояние ожесточения. Примеры такого понимания имеются и в Священном Писании. Например, во Второй Книге Паралипоменон об иудейском царе Езекии говорится так: *оставил его Бог, чтоб испытать его и открыть все, что у него на сердце (2 Пар.32:31)*. Таким образом, то состояние искушения, в котором оказался Езекия, явилось следствием оставления его Богом.

### 2.2.3. Всемогущество

Это свойство означает, что Бог приводит в исполнение все угодное Ему без всякого затруднения и препятствия. Никакая сторонняя сила не может удерживать или стеснять Его действия, не существует ничего внешнего, что могло бы препятствовать воле Божией.

Священное Писание многократно свидетельствует о всемогуществе Бога:

*Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен (Быт.17:1).*

*Бог творит все, что хочет (Пс.134:6).*

*Он [Бог] делает, чего хочет душа Его (Иов.23:13).*

В Евангелии от Луки говорится, что у Бога *не останется бессильным никакое слово (Лк.1:37)*, т. е. никакое желание Божие не останется неисполненным.

Всемогущество Божие проявляется, в частности, в творении мира и в промышленности о нем. При этом нужно иметь в виду, что в Боге, в отличие от человека, нет дистанции между желанием и его осуществлением. У человека сначала возникает некое желание, потом он прикладывает некоторые усилия, чтобы это желание осуществилось. В Боге этого расстояния между желанием и его осуществлением нет.

Преп. Иоанн Дамаскин, говоря о Божественном творчестве, подчеркивает, что «каждая вещь получает бытие свое... согласно с Его вечной соединенной с хотением мыслью»<sup>273</sup>, Бог, по Дамаскину, «творит мыслью»<sup>274</sup>, т. е. в Боге разум и воля едины, в Нем нет «промежутка»

между желанием и его исполнением: *Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось* ([Пс.32:9](#)).

Согласно свят. Григорию Нисскому, «Его премудрая воля обнаружилась в силе Его деяний, а Его действующая сила совершилась премудрой волей»<sup>275</sup>. В Боге «воле сопутствует могущество, а мерой могущества служит воля»<sup>276</sup>.

С давних времен было изобретено немало всевозможных софизмов, для того чтобы доказать, что христианское учение о всемогуществе Божиим несостоятельно. Например: «Если Бог всемогущ, то может ли Он согрешить?» Очевидно, что ответом будет: «Не может». Или: «Если Бог всемогущ, то может ли Он создать нечто такое, что Он Сам не сможет поднять?»

Как отвечать на подобного рода вопросы? Всемогущество Божие нельзя рассматривать изолированно от других свойств Божиих, таких как благодать, премудрость и т. п. Всемогущество Бога 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. *Он делает, него хочет душа Его* ([Иов.23:13](#)). Таким образом, Бог не только не может совершить никакого греховного или бессмысленного деяния, но и само такое желание не может иметь в Нем места.

Митр. Макарий (Булгаков) разъясняет: «Бог.. не может умереть, не может вредить другому, не может ни отречься от Себя или лгать, ни вообще грешить и быть злым; но потому-то Он и всемогущ, что ничего подобного не может. Ибо если бы Он мог умереть или мог вредить другому, лгать и вообще грешить и быть злым: это было бы признаком не могущества в Боге, а слабости и бессилия, физического или нравственного. Бог все может, чего только хочет и что не противно Его природе. Но умереть или перестать существовать совершенно противно Его природе, и Он хочет, по Своей природе, одного только добра, и зла не желает никакого»<sup>277</sup>.

#### 2.2.4. Всеблаженство (высшее блаженство)

В Псалтири есть такие слова, обращенные к Богу: *блаженство в деснице Твоей вовек* ([Пс.15:11](#)). Блаженным называет Бога и ап. Павел (см.: 1 [Тим.1:11](#), 6:15).

**Жизнь** Бога есть гармоничное единство, деятельность всех сил Божиих находится в гармонии, и ни одна из сил не превышает другую, ибо каждая имеет признак беспредельности. В этом и состоит верховное благо. Богу не нужно стремиться к чему-то лучшему, более совершенному, чем Он Сам, любовь к благу в Боге совпадает с самим его обладанием, а следовательно, Богу от вечности свойственно неизменное **всеблаженство**.

#### 2.2.5. Благодать, любовь и милость

Будучи блаженным, 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 своей природе и состоянию. Благодать побудила Бога создать мир, и все промыслительные действия Бога суть проявления Его благодати. О том, что тварь может стать причастницей Божественного блаженства, говорит пятая глава Евангелия от Матфея (Заповеди блаженства). Благодать Божия распространяется на все существующее без изъятия: *благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его* ([Пс.144:9](#)).

В трактате «О Божественных именах» говорится, что называют «Благодатью... само Богоначальное бытие, имея в виду, что для Добра существовать — как для Добра по существу — означает распространять благодать во все сущее»<sup>278</sup>.

Три свойства — *благодать, любовь и милость* — тесно связаны между собой и, по сути,



являются различными аспектами одного и того же свойства. *Любовь* есть не что иное, как *благодать*, но по отношению к личностным существам. Когда речь идет об отношении Бога к миру вообще и к безличным вещам, то говорят о *благодати*, когда же — об отношении к существам, обладающим личным бытием (Лицам Пресвятой Троицы, людям и ангелам), тогда говорят не о *благодати*, а о *любви*.

*Любовь* — одно из самых возвышенных имен Божиих. Не случайно евангелист Иоанн в своем Первом соборном послании дважды повторяет, что *Бог есть любовь* (1 [Ин.4:8](#), 16). Свят. Григорий Богослов говорит: «Если бы у нас кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? — ответ готов: мы чтим *любовь*... и наименование сие благоугоднее Богу всякого другого имени»<sup>279</sup>.

Из этих слов не следует заключать, что *любовь* есть самая сущность Божия. *Любовь* — не сущность, а одно из имен, свойств Божиих, хотя, возможно, для человека оно является наиболее значимым.

Свв. отцы нередко говорят о *любви* как о Божественном свойстве по преимуществу<sup>280</sup>. Например, свят. Григорий Нисский пишет: «Жизнь высшей природы есть *любовь*, потому что прекрасное непременно любимо для знающих. Бог же знает Сам Себя, и это знание становится *любовью*, потому что познаваемое прекрасно по природе»<sup>281</sup>.

Иногда отцы Церкви говорят о *любви* как о содержании жизни Пресвятой Троицы и пытаются с помощью этого пояснить характер отношений Божественных Лиц. Так, блаж. Августин говорит о Лицах Троицы: «Три суть: Любящий, Любимый, *Любовь* (Triasunt: amans, etquodamatur, etamor)»<sup>282</sup>.

Что такое *любовь* Божия, человек во всей полноте уразуметь не может. Свят. Филарет Московский говорит, что «само Слово Божие, дабы совершенно изобразить ее (*любовь*), умолкло на Кресте»<sup>283</sup>.

В Новом Завете о *любви* говорится как о даре Божиим. По словам ап. Павла, *любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым* ([Рим.5:5](#)). Апостол называет *любовь* высшим из духовных дарований, *совокупностью совершенства* ([Кол.3:14](#)).

Еще одна грань всеблаженства и *благодати* Божией — это *милость*. Уже в Ветхом Завете было сказано: *Все пути Господни — милость* ([Пс.24:10](#)). *Милость* есть проявление *благодати* и *любви* Божией к падшему человечеству: *Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния* ([Прем.11:24](#)). Как правило, под *милостью* понимается *любовь* по снисхождению, по отношению к тем, кто этой *любви* не заслуживает. В этом аспекте *милость* сближается с таким свойством Бога, как долготерпение (см.: [Рим.2:4](#), 3:25—26).

По учению свв. отцов, *милость* Божия превосходит всякое человеческое беззаконие, и нет такого греха, который не мог бы быть прощен, естественно, при условии покаяния: «Что горсть песку, брошенная в великое море, то же грехопадение всякой плоти в сравнении с... Божией *милостью*. И как обильный водою источник не заграждается горстью пыли, так милосердие Создателя не препобеждается пороками тварей»<sup>284</sup>.

## 2.2.6. Правда Божия

*Правда*, или справедливость, Божия тесно связана со свойством святости. Поскольку Бог свят, Он требует совершенства от Своего творения. Для достижения совершенства Им дается нравственный закон, ведущий исполняющих его к святости. При этом исполнение закона награждается, а нарушение — наказывается.

В *правде* Божией можно различать два действия — *правду* законодательную и *правду*

мздвоздаятельную. Об этих двух действиях говорит святой ап. Иаков: *Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить (Иак.4:12)*. Законодательное действие правды Божией выражается, в первую очередь, 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, преподанного Господом Иисусом Христом.

При этом Бог не только дает человеку нравственный закон, Он еще и производит над человеком суд в зависимости от того, как человек этот закон исполняет. В Книге Второзакония приводятся следующие слова Божии: *У Меня отмщение и воздаяние (Втор.32:35)*. Ап. Павел говорит, что Бог *воздаст каждому по делам его (Рим.2:6)*.

В Священном Писании правда Божия может пониматься и как Божественная энергия, которая помогает человеку достичь совершенства. Псалмопевец просит Бога: *Животвори меня правдою Твоею (Пс.118:40)*. А в другой псалме отмечается, что *правда Его на сынах сынов, хранящих завет Его и помнящих заповеди Его (Пс.102:18)*. В Новом Завете, прежде всего у ап. Павла, под правдой Божией понимается Божественная милость, благодать, подаваемая всем, уверовавшим во Христа. Еп. [Кассиан \(Безобразов\)](#) пишет: «Объективно, правда Божия есть та полнота нравственного добра, которая присуща Богу. Бог есть носитель правды как высшего идеала добра. Но к правде Божией дано приобщаться и человеку»<sup>285</sup>. Эта правда Божия во всей полноте открылась в Иисусе Христе. Через веру в Спасителя человек приобщается правде Божией: *Явилась правда Божия... через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих (Рим.3:21—22)*.

Основное возражение против правды как свойства Божия сводится к тому, что окружающая нас действительность порой заставляет нас усомниться в том, что Бог есть Существо, Которому присущи абсолютная правда и справедливость. Например, грешники часто благоденствуют, в то время как люди праведные терпят различного рода скорби. Как можно ответить на эти недоумения?

Во-первых, нельзя ограничивать правосудие Божие только пределами земной жизни человека.

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, когда речь идет о противопоставлении наслаждающихся жизнью грешников и страдающих праведников, оценка обычно дается по каким-то внешним проявлениям (состояние здоровья, обладание тем или иным имуществом, возможность осуществить жизненные планы и т. д.). При таком подходе игнорируется внутреннее, духовное состояние людей. Ведь праведные люди, даже находясь в стесненных обстоятельствах, могут наслаждаться Царством Божиим, которое внутри нас (ср.: [Лк.17:21](#)), предвкушая будущее блаженство. *Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе (Рим.14:17)*. И наоборот, в Священном Писании можно найти немало мест, которые свидетельствуют о том, что человек, ведущий греховный образ жизни, не может быть по-настоящему счастлив. *Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое (Рим.2:9)*. Сам [грех](#) уже включает в себе наказание: *...чем кто согрешает, тем и наказывается (Прем.11:17)*, *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.

Кроме того, необходимо отметить, что страдания, с христианской точки зрения, не являются безусловным злом; хотя они переживаются человеком как зло, тем не менее могут иметь и силу добра. Согласно христианскому аскетическому учению, страдания в жизни человеческой имеют очистительное значение, могут приводить грешников к покаянию.

### 2.2.7. Благость и правда Божии в их соотношении

В истории человеческой мысли возникали заблуждения, для которых было характерно противопоставление таких Божественных свойств, как любовь и правда. Например, так учили гностики, манихеи, богомилы и др. По их мнению, сочетание в Боге свойств любви и правосудия невозможно. Исходя из этого делался вывод, что Бог Ветхого Завета не тождественен Богу Нового Завета, что в Ветхом и Новом Заветах речь идет о разных богах. Маркион, гностик II в., на этом основании даже отрицал богодухновенность книг Ветхого Завета.

Согласно православному учению, Бог свят и, следовательно, не может быть равнодушен к добру и злу. Именно поэтому Он ограничивает проявление зла в мире. Но 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.30](#) соотношении любви и правды Божией сказано: *кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему. А в Откр.3* Господь, обращаясь к Лаодикийской Церкви, говорит: *Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю*<sup>286</sup>.

Тертуллиан писал: «Насколько несправедливость является злом, настолько справедливость — благом. И она должна рассматриваться не только как разновидность благости, но и как ее защита, ибо благость, если не управляется справедливостью, чтобы быть справедливой, не будет благостью, если будет несправедливой. Ибо ничто не является благом, что несправедливо, благое же все, что справедливо»<sup>287</sup>.

### 2.3. Антропоморфизмы Священного Писания

Священное Писание говорит, что *Бог есть Дух* (Ин.4:24). Следовательно, Он чужд какой-либо телесности и вообще материальности. Преп. 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?»<sup>288</sup>

Однако в Священном Писании имеется множество мест, где Богу приписываются телесные органы (см.: [Быт.49:24](#), [Исх.24:10](#), [Втор.9:10](#), [Пс.26:8](#), [Ис.66](#) и др.), а также чувства, состояния и способности (см.: [Быт.6:6](#), [Исх.20:5—6](#), [Наум.1](#) и др.), присущие тварным существам. Такие выражения Священного Писания именуются **антропоморфизмами** и **антропатизмами** (греч. ἄνθρωπος — человек; μορφή — форма; πάθος — страсть). Антропоморфизмы весьма удобны для выражения опыта богообщения, их использование в Священном Писании и в трудах свв. отцов является следствием непостижимости Бога и ограниченности человеческого языка<sup>289</sup>.

Свв. отцы с древнейших времен предостерегали от буквального понимания библейских

антропоморфизмов, истолковывая их как указания на духовные свойства и действия Божии, о которых мы можем говорить только «с помощью символов, соответствующих нашей природе»<sup>290</sup>.

В конце IV в. среди скитских монахов в Египте и отчасти в Сирии (авдиане, последователи монаха Авдия) возникла ересь антропоморфитов<sup>291</sup>. Выступая против крайностей аллегорической экзегезы Оригена и тесно связанной с ней практики «чистой молитвы» Евагрия Понтийского, 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, в том числе и телесность. Ересь эта была осуждена Церковью. В частности, в одном из изводов Синодика в Неделю Торжества Православия возглашается: «Глаголющим Бога не быти дух, но плоть — анафема»<sup>292</sup>. Ересь антропоморфитов возобновлялась в более поздние времена, например среди альбигойцев и на Руси среди раскольников. Прибыв на Ростовскую кафедру, свят. [Димитрий Ростовский](#) столкнулся с самым грубым невежеством в представлениях о Боге старообрядческого населения тех мест. В своем «Розыске о вере» он писал, что встречал старообрядцев, которые говорили, «якобы Бог человекообразен, имый главу, и очи, и устне»<sup>293</sup>.



# Глава 1. Свидетельства Божественного Откровения о Троице

## 1.1. Догмат о Пресвятой Троице

### 1.1.1. Догмат о Пресвятой Троице — основание христианской религии

Катехизическая формулировка догмата о Пресвятой Троице такова: Бог един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная<sup>294</sup>.

Вера в Пресвятую Троицу отличает христианство от других монотеистических религий: иудаизма и [ислама](#). Свят. Афанасий Александрийский определяет христианскую веру как веру в неизменную, совершенную и блаженную Троицу<sup>295</sup>.

Само слово «Троица» (греч. Τριάς) — не библейского происхождения. В христианский лексикон оно было введено во второй половине II в. свят. Феофилом Антиохийским<sup>296</sup>.

Учение о Пресвятой Троице дано только в христианском Откровении; никакая спекулятивная философия не могла возвыситься до уразумения тайны Пресвятой Троицы. Догмат о Пресвятой Троице *непостижим* на уровне рассудка<sup>297</sup>, которому учение о Пресвятой Троице представляется противоречивым. Свят. Павел Флоренский говорил о троичном догмате как о кресте для человеческой мысли<sup>298</sup>. Для того чтобы принять этот догмат, человеческий рассудок должен отвергнуть свои претензии на способность все в мире познать и рационально объяснить, опираясь лишь на собственные естественные силы<sup>299</sup>. Иными словами, для того чтобы принять этот догмат, человеку необходимо отвергнуться от своего разумения. Это значит, что тайна Пресвятой Троицы постигается, причем лишь отчасти, только в опирающемся на Откровении опыте духовной жизни и это постижение всегда сопряжено с аскетическим усилием. Именно поэтому никакая философия и не смогла подняться до учения о Боге Троице. Говоря словами свят. Афанасия Великого, учение о Троице «прилично постигать не человеческою мудростию, но слухом веры»<sup>300</sup>.

По учению свв. отцов, без веры в Троицу невозможно и само бытие Церкви, ибо «на ней основана Церковь, и кто от этой веры отпадает, тот не может быть и даже называться христианином»<sup>301</sup>. «Для Православной Церкви Пресвятая Троица — непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта»<sup>302</sup>.

Учение о Троице есть основание всего христианского веро- и нравоучения. На нем основывается учение о Боге Спасителе, о Боге Освятителе и т.д. Однако, по словам В. Н. Лосского, учение о Троице «не только основа, но и высшая цель богословия, ибо... познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — значит... войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы»<sup>303</sup>.

Учение о Пресвятой Троице сводится к следующим основным 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 один Бог.
3. Все Три Лица отличаются **личными, или ипостасными, свойствами**.

### 1.1.2. Пресвятая Троица и аналогии троичности из тварного мира

Свв. отцы, для того чтобы приблизить учение о Пресвятой Троице к восприятию человека, пользовались различного рода аналогиями, заимствованными из мира тварного. Так, одни в качестве примера указывали на солнце и исходящие от него свет и тепло<sup>304</sup>, другие — на источник воды, происходящий из него ключ и, собственно, поток или реку<sup>305</sup>.

Часто свв. отцы использовали и психологические аналогии, усматривая некое подобие Троицы в устроении человеческой души. Блаж. Августин, например, использовал аналогию память (ум) — мышление (знание) — воля (любовь)<sup>306</sup>.

Одной из древнейших антропологических аналогий является уподобление Лиц Троицы человеческим уму, слову и духу (дыханию), которые «по единовременности своего начала и по своим взаимным отношениям, служат образом Отца, Сына и Святого Духа»<sup>307</sup>.

Однако все эти аналогии являются весьма несовершенными. Если взять первую аналогию — солнце и исходящие от него лучи и тепло, то эта аналогия предполагает некоторый временной процесс. Если взять вторую аналогию — источник воды, ключ и поток, то эти элементы различаются лишь в нашем представлении, а в действительности это единая водная стихия. Что касается антропологической аналогии, то она может быть более или менее удовлетворительной аналогией образа Откровения Пресвятой Троицы в мире, но никак не внутритроичного бытия. К тому же во всех этих аналогиях единство оказывается более выраженным, чем троичность.

Свят. Григорий Нисский одной из наиболее удачных аналогий считал радугу, потому что один и тот же свет и непрерывен в самом себе, и многоцветен. И в многоцветности открывается единый образ — нет середины и перехода между цветами. Не видно, где разграничиваются лучи. Ясно можно видеть различие, но невозможно измерить расстояния. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый цвет. Единая сущность открывается в многоцветном сиянии<sup>308</sup>. Однако и эта аналогия, очевидно, несовершенна, ведь цвета спектра, в отличие от Божественных Лиц, не суть самостоятельные ипостаси.

Свв. отцы хорошо понимали относительность всех аналогий, зная, что, «сравнения между земным и Богом нет никакого»<sup>309</sup>.

Проанализировав по порядку все известные аналогии, свят. Григорий Богослов пишет: «Заклучил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях [Писания]...»<sup>310</sup>

Иначе говоря, все примеры, заимствованные из тварного мира, несовершенны и неудовлетворительны, для того чтобы представить в нашем уме догмат о Пресвятой Троице должным образом. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «невозможно, чтобы среди тварей был найден образ, во всем сходно показывающий в себе самом свойства Святой Троицы»<sup>311</sup>.

## 1.2. Свидетельства Откровения о троичности Лиц в Боге

### 1.2.1. Свидетельства о троичности в Ветхом Завете

## Указания на троичность (множественность) Лиц в Боге

В Ветхом Завете имеются как указания собственно на троичность Божественных Лиц, так и свидетельства о множественности Лиц в Боге без указания на Их конкретное число.

На множественность Божественных Лиц прикровенно указывается уже в первом стихе Библии: *В начале сотворил Бог небо и землю* ([Быт.1:1](#)). Глагол *bāV4;ā* (сотворил) стоит в единственном числе, а *'Elôhim* (букв. «боги») — во множественном. Свят. 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»<sup>312</sup>.

Аналогичные указания на множественность Лиц содержатся в следующих стихах:

*И сказал Бог: сотворим* (множественное число. — О. Д.) *человека по образу Нашему* (множественное число. — О. Д.) *и по подобию Нашему* (множественное число. — О. Д.) ([Быт.1:26](#))<sup>313</sup>.

*И сказал Господь 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. Свят. Василий Великий 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»<sup>314</sup>.

Указанием на Три Лица в Боге, но без различения Их, может служить явление трех Ангелов Аврааму (см.: [Быт.18:1](#)). Библейский текст говорит, что Аврааму явился Бог, в еврейском тексте стоит имя «Яхве».

В святоотеческой экзегезе существуют две традиции толкования этого текста. Некоторые древние авторы (свят. [Иларий Пиктавийский](#), Евсевий Кесарийский, блаж. Иероним и др.)<sup>315</sup> считали, что Аврааму явился Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, в сопровождении двух ангелов.

Другие полагали, что это было явление Пресвятой Троицы, первое Откровение человеку о триединстве Божества<sup>316</sup>. Св. Кесарий Арелатский (VI в.) писал: «Авраам встречает Трех, поклоняется Единому. Узрев Трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому — исповедал Единого Бога в Трех Лицах»<sup>317</sup>.

Второе из этих мнений нашло свое воплощение как в церковной гимнографии (канон Троичный воскресной полунощницы 1, 3 и 4-го гласов), где говорится об этом событии именно как о явлении Триединого Бога, так и в иконографии (икона «Троица ветхозаветная»).

К числу ветхозаветных Откровений о триединстве Божиим может быть отнесено и видение пророка Исаии (см.: [Ис.6:1—7](#)), которому открылось в Иерусалимском храме, как серафимы, окружая Престол Бога, зывали: *Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!* ([Ис.6:3](#)). Слово «свят» повторяется здесь трижды, а «Господь Саваоф» именуется единожды, в чем древние христианские авторы видели указание на триединство Бога<sup>318</sup>.

В Новом Завете видение пророка Исаии осмыслено как Откровение о Пресвятой Троице. В [Ин.12](#) видение пророка отнесено к Сыну Божию: *Исайя видел славу Его* (Божью) *и говорил о Нем*, т. е. о Сыне. В [Деян.28:25—26](#) говорится, что Исайя слышал глас Святого Духа, Который посылал его к израильтянам. Таким образом, согласно Новому Завету, видение Исаии было явлением Сына и Духа Святого, а следовательно, оно было Откровением Троицы.



В общем в Ветхом Завете нет не только собственно тринитарного богословия, но и сколько-нибудь четких свидетельств о троичности божественных Лиц, имеются лишь разрозненные указания, смысл которых раскрывается только в свете новозаветного Откровения.

# 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, Сын Божий открывался как «Ангел Господень», о котором говорится при описании некоторых ветхозаветных теофаний: явление Агари на пути в Суру (см.: [Быт.16:7—14](#)), явление Аврааму во время принесения в жертву Исаака (см.: [Быт.22:10—18](#)), явление Бога Моисею в огненной купине (см.: [Исх.3:2—15](#)).

Пророк Исаия говорит: *Он (Господь) был для них Спасителем. Во всякой скорби их Он не оставлял их (израильтян), и Ангел лица Его спасал их* ([Ис.63:8—10](#)).

Во-вторых, Сын Божий в Ветхом Завете открывается как «Божественная Премудрость».

Откровение указывает на теснейшее единство Премудрости с Богом.

В Книге [Притч.](#) говорится, что Господь имел Премудрость *началом пути Своего, прежде созданий Своих* ([Притч.8:22](#)), Премудрость *родилась, когда еще не существовали бездны,.. когда Он не сотворил... начальных пылинок вселенной* ([Притч.8:24—26](#)).

В [Прем.7](#)о Премудрости говорится, что она есть *дух разумный, святой, едиnorodный*. 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 благодати Его*. В [Прем.8:3—4](#) говорится, что она *имеет сожитие с Богом* и есть *таинница ума Божия и избирательница дел Его*. В [Прем.9:4](#) сказано, что она «приседает» Престолу Божию. Все эти высказывания касаются отношений Премудрости к Богу.

Откровение говорит также об участии Премудрости в творении мира и о Ее соучастии делах Божественного Промысла. В Книге [Притч.](#) Премудрость говорит о Себе: *я была при Нем (при Боге) художницей* во время творения мира и *была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его* ([Притч.8:30](#)). В [Прем.7](#) Она также названа художницею всего. В [Прем.9](#) прямо говорится о соучастии Премудрости в творении мира: *С Тобою премудрость, которая знает дела Твои и присуца была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими*. Кроме того, Премудрость есть *чистое зеркало действия Божия... Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет* ([Прем.7:26—27](#)). В десятой главе Книги Премудрости приводятся многочисленные примеры участия Премудрости в делах Промысла.

Нетрудно заметить, что характеристики ветхозаветной Премудрости во многом совпадают с теми свойствами, которые в Новом Завете усвоятся Сыну Божию: личное бытие, теснейшее единство с Богом, происхождение от Бога посредством рождения, предвечность бытия, соучастие в творении и в делах Промысла, всемогущество (*может все*).

Сам Господь Иисус Христос в Новом Завете некоторые Свои поучения строит по образу высказываний ветхозаветной Премудрости. Например, Премудрость говорит о Себе: *Я — как виноградная лоза, произращающая благодать* ([Сир.24:20](#)). Господь Иисус Христос в Новом Завете также говорит: *Я есмь истинная виноградная лоза,.. Я есмь лоза, а вы ветви* ([Ин.15:1, 5](#)). Премудрость говорит: *Приступите ко мне* ([Сир.24:21](#)), и Господь также призывает: *Придите ко мне все труждающиеся и обремененные...* ([Мф.11:28](#))<sup>319</sup>.

В-третьих, Сын Божий в Ветхом Завете может именоваться «Слово»<sup>320</sup>. Это наименование 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](#)).

На Лицо Сына и Его отличие от Отца указывают также и 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 ипостасное отличие Сына от Отца, а с другой — на образ происхождения Сына от Отца — посредством рождения.

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

О Духе Божием говорится уже в первых стихах Библии: *Дух Божий носился над водою* ([Быт.1:2](#)). Причем использованное в русском переводе слово «носился» не вполне точно передает смысл еврейского текста, поскольку употребленный в этом стихе еврейский глагол *meraheret* означает не просто перемещение в пространстве, но имеет значение «согреть», «оживотворять».

Свят. Василий Великий, толкуя эти слова, говорит, что Дух Святой как бы «насиживал», «оживотворял» первобытные воды, подобно тому как птица своим теплом согревает и высиживает яйца, т. е. речь здесь идет не об обычном движении, а о творческом Божественном действии<sup>321</sup>. Тем самым Божественное Откровение указывает на соучастие Святого Духа в деле творения.

Ветхозаветное учение о Духе Божием получило развитие в Книге пророка Исаии: *Они возмутились и огорчили Святаго Духа Его* ([Ис.63:10](#)); *Послал меня Господь Бог и Дух Его* ([Ис.48:16](#)). В этих высказываниях содержится совершенно ясное указание на личное бытие Святого Духа, поскольку, очевидно, что огорчить безличную силу невозможно, и на соучастие Духа в делах Божественного Промысла (*Послал меня*).

## 1.2.2. Свидетельства Нового Завета

## Указания на троичность Лиц без указания Их различия

К числу таких указаний относится прежде всего Крещение Господа Иисуса Христа в Иордане от Иоанна, которое получило в церковном Предании наименование Богоявления. Это событие было первым явным Откровением человечеству о Троичности Божества. Наилучшим образом сущность этого события выражена в тропаре праздника Богоявления.

В одном ряду с Крещением стоит другое евангельское событие — Преображение Господне, которое также есть Откровение о Пресвятой Троице. В. Н. Лосский комментирует эти события евангельской истории следующим образом: «Поэтому и празднуется так торжественно Богоявление и Преображение. Мы празднуем Откровение Пресвятой Троицы, ибо слышен был голос Отца и присутствовал Святой Дух. В первом случае под видом голубя, во втором — как сияющее облако, осенившее апостолов»<sup>322</sup>.

Указание на троичность Божественных Лиц содержится еще в ряде новозаветных текстов:

а) Заповедь, которую дает Господь Своим ученикам по Воскресении: *Идите, и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* ([Мф.28:19](#)). Слово «имя» в этом высказывании стоит в единственном числе, хотя относится оно не к Одному из Лиц, но и к Отцу, и Сыну, и Святому Духу вместе.

Свят. [Амвросий Медиоланский](#) следующим образом комментирует этот стих: «Сказал [Господь]... во имя, а не во имена. Ведь Он Сам сказал: Я и Отец — одно... Потому мы и говорим, что один Бог, а не два или три Бога»<sup>323</sup>.

б) *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2 [Кор.13:13](#)). Этими словами, которые вошли в текст чинопоследования византийской литургии, ап. Павел указывает на Сына и Духа как на два различных Лица, Которые подают дарования наравне с Отцом.

в) *Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино* (1 [Ин.5:7](#)).

Это место из Послания апостола и евангелиста Иоанна является спорным, поскольку оно отсутствует в подавляющем большинстве греческих рукописей до IV в. и в творениях большинства греческих отцов нет ссылок на этот стих<sup>324</sup>.

# Указания на различие Божественных Лиц и на Божественные Лица в отдельности

Указание на личное различие между Отцом и Сыном утверждается в Прологе Евангелия от Иоанна ([Ин.1:1-3](#))<sup>325</sup>.

На личное различие Отца и Сына указывают также следующие стихи: *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 донныне делает, и Я делаю* ([Ин.5:17](#)).

Учение о личном различии Сына и Духа Святого содержится в главах 14—16 Евангелия от Иоанна, где Господь Иисус Христос говорит о Святом Духе как о другом Утешителе ([Ин.14:16](#)). Здесь возникает вопрос: почему Дух назван «другим Утешителем», какой еще есть Утешитель?

Это недоумение объясняется тем, что синодальный перевод не всегда буквально соответствует греческому оригиналу. Так, в синодальном переводе 1 [Ин.2](#) Господь Иисус Христос назван словом «Ходатай». В греческом же тексте здесь стоит слово «*пαραклитос*» (παράκλητος), т. е. то же самое слово, каким в Евангелии от Иоанна именуется Святой Дух (см.: [Ин.14:16](#))<sup>326</sup>.

Называя Духа другим Утешителем (ἄλλος παράκλητος), т. е. отличным от Себя Самого, Господь указывает тем самым на Свое на Свое отличие от Духа Святого как иного Лица.

Личное различие Сына и Духа выражено и в словах ап. Павла: *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 [Кор.12:3](#)).

Слова ап. Павла: *Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 [Кор.12:11](#)) — являются самым ярким в Новом Завете указанием на личное бытие Святого Духа, поскольку очевидно, что сила безличная не может действовать так, как ей угодно, т. е. свободно.

## 1.2.3. Верование древней Церкви в Троичность Божества

Существует мнение, часто высказываемое различными антитринитариями (мусульманами, иеговистами и др.), согласно которому Церковь в первые века своего существования не знала учения о Троице и триадологическое учение появилось как следствие эллинизации христианства, в результате влияния на христианское вероучение греческой философии.

Однако древнейшие памятники церковной письменности не дают оснований для подобных заключений. Все древнейшие доникейские символы веры содержат исповедания веры в Троицу. Об этом же свидетельствует и литургическая практика древней Церкви. Например, малое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» — представляет собой одну из древнейших частей христианского богослужения. Таинство крещения с древнейших времен совершалось во имя Пресвятой Троицы. В «Учении двенадцати апостолов», древнейшем из числа не входящих в канон Нового Завета памятнике христианской письменности, который, по мнению современных исследователей, датируется 60—80 гг. I столетия, содержится крещальная формула, весьма близкая к той, которая используется сегодня: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»<sup>327</sup>. Троичный характер имеет вошедший в чинопоследование вечерни гимн «Свете тихий», приписываемый мч. Афиногену, мученическая кончина которого, согласно Преданию, имела

место в 169 г. по Р. Х. Учение о Троице совершенно явно выражено в творениях свят. [Феофила Антиохийского](#), сщмч. Иринея Лионского, Тертуллиана и других христианских авторов II в. Например, св. [Иустин Философ](#) (сер. II в.) писал: «Его (Бога Отца. — О. Д.), так и пришедшего от Него Сына... равно и Духа пророческого чтим и поклоняемся»<sup>328</sup>.

### **1.3. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве и равенстве Божественных Лиц**

Говоря о том, что каждое из Лиц Пресвятой Троицы обладает Божественным достоинством и является истинным Богом, необходимо уточнить, в каком смысле употребляется здесь слово «Бог», поскольку в Священном Писании слово «Бог» может употребляться и в переносном смысле. Например, в Ветхом Завете богами называются судьи Израилевы (см.: [Пс.81:1—7](#)), а ап. Павел самого сатану называет *богом века сего* (2 [Кор.4:4](#)). Иными словами, следует выяснить, является ли, согласно Откровению, каждое из Лиц Троицы Богом в истинном смысле этого слова.

#### **1.3.1. 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 слова, Который обладает всей полнотой Божественных свойств.

Достаточно ограничиться двумя ссылками на Писание. Господь Иисус Христос называет Своего Отца *единым истинным Богом* ([Ин.17:3](#)), а ап. 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 Священное 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 может иметь степеней и градаций.

#### **1.3.2. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом**

Когда мы исповедуем Сына Божия Богом, то имеем в виду, что Он есть Бог в собственном, прямом смысле слова, т. е. Бог по природе, а не по усыновлению (в переносном смысле).

## Свидетельства Самого Господа Иисуса Христа

После того как Господь исцелил расслабленного в купальне Вифезда, фарисеи обвинили Его в нарушении субботы, на что Спаситель ответил: *...Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин.5:17)*. Тем самым Господь, во-первых, приписывает Себе Божественное сыновство; во-вторых, усваивает Себе власть, равную с властью Отчей; и, в-третьих, указывает на Свое соучастие в промыслительном действии Отца после прекращения творения, т. к. слово «делаю» в данном случае означает не создание из ничего, а указывает на промыслительную деятельность Бога в мире.

Фарисеи, услышав это высказывание Христа, вознегодовали на Него, за то что Он Отцом Своим называет Бога, делая Себя равным Богу. Христос же 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)*. Это — указание на единство воли и действия Отца и Сына.

Исцелив расслабленного в Капернауме, Господь сказал ему: *Прощаются тебе грехи твои (Лк.5:20)*. 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? (Лк.5:21)*.

Господь приписывает Себе полноту знания Отца: *Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца (Ин.10:15)*, ибо *Я и Отец — одно (Ин.10:30)*, *Отец во Мне и Я в Нем (Ин.10:38)*; 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)* — и как *Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет (Ин.5:21)*.

Вполне определенно мысль о единстве Отца и Сына выражена в Первосвященнической молитве Спасителя: *И все Мое Твое, и Твое Мое (Ин.17:10)*.

Указывает Господь и 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, согласно словам Господа, являет в Себе всего Отца. На Тайной вечере на просьбу ап. Филиппа: *Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас* — Господь отвечает: *...Видевший Меня видел Отца (Ин.14:8—9)*. Господь указывает, что Сына, т. е. Его Самого, должны чтить так же, как и 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)*.

Свидетельством Христа о Своем божественном достоинстве может быть и выражение *Я есмь (Ин.6:20, 35, 48, 8:12, 24, 10:7, 11, 11:25, 13:9, 14:6, 15:11, 18:5—6, 8)*, похожее на то, как в Ветхом Завете говорил о Себе Бог (см.: [Втор.32:39](#); [Ис.41](#) и др.). Возможно, это выражение, приводимое в Новом Завете, естественно, по-гречески, заключает в себе прикровенное указание на священную еврейскую тетраграмму (см.: [Исх.3:14](#))<sup>329</sup>.



# Свидетельства апостолов о божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом

Ап. Петр в своем исповедании называет Иисуса Христа *Сыном Бога Живаго* ([Мф.16:16](#)); при этом в греческом тексте слово «Сын» употребляется с артиклем. Ὁ Υἱός означает «подлинный сын», «настоящий сын», не в том смысле, в каком может быть назван «сыном» всякий человек, верующий в единого Бога.

Ап. Фома, в ответ на предложение Спасителя вложить свои персты в гвоздиные язвы, восклицает: *Господь мой и Бог мой!* ([Ин.20:28](#)). В послании ап. Иуды Иисус Христос также прямо называется Богом: *...отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа* ([Иуд.1:4](#)).

## Свидетельства апостола Иоанна

Ап. Иоанн в своих творениях заложил основания церковного учения о Сыне Божиим как о Логосе, т. е. Божественном Слове. В первых стихах своего Евангелия (см.: [Ин.1:1—5](#)) евангелист Иоанн говорит о Слове как в состоянии воплощения, так и независимо от Его явления миру. Он говорит: *Слово стало плотью* ([Ин.1:14](#)), указывая на таинство воплощения и тем самым утверждая тождество Лица Сына Божия до и после воплощения. Таким образом, воплотившееся Слово, Господь Иисус Христос, как Лицо тождественен предвечному Сыну Божию. Сын Божий назван Словом и в Откровении св. апостола Иоанна (см.: [Откр.19:13](#)).

В 1 [Ин.5](#) Иисус Христос прямо назван Богом: *Сей есть истинный Бог и жизнь вечная*. В этом же стихе Господь называется и истинным Сыном, а в 1 [Ин.4:9](#) ап. Иоанн говорит о Христе как о Сыне Единородном: *Бог послал в мир единородного Сына Своего*. Наименования «единородный», «истинный» призваны показать совершенно особое отношение Сына к Отцу, которое принципиально отлично от отношения к Нему всех других существ.

Ап. 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](#)). По учению евангелиста Иоанна, Сын, так же как и Отец, является Источником жизни для мира и человека: *возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 [Ин.1:2](#)).

Наконец, ап. Иоанн приписывает Сыну Божию Божественные свойства, в частности свойства всемогущества и вечности, именуя Его Вседержителем: *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель* ([Откр.1:8](#)).

## Свидетельства апостола Павла

Ап. Павел неоднократно называет Иисуса Христа Богом: *Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти* (1 [Тим.3:16](#)).

Когда ап. Павел на пути в Иерусалим прощается в Милите с ефесскими пресвитерами, он, говоря о Церкви Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своею ([Деян.20:28](#)), тем самым указывает на божественное достоинство Христа, называя Его Богом.

Кроме того, ап. Павел прямо именует Иисуса Христа великим Богом и Спасителем нашим» ([Тит.2:13](#)) и сущим над всем Богом, благословенным во веки ([Рим.9:5](#)).

В [Кол.2](#)ап. Павел утверждает, что во Христе обитает вся полнота Божества телесно, т. е. вся полнота Божественной природы, которая присуща Отцу.

В 2 [Кор.4](#) и [Кол.1о](#) Сыне говорится как об образе Бога невидимого. То же самое утверждается в [Флп.2:6](#): Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу. Ап. Павел также усваивает Сыну Божию свойство вечности, говоря, что Он есть рожденный прежде всякой твари ([Кол.1:15](#)). В [Евр.1о](#) Сыне говорится как о Первородном, т. е. рожденном прежде бытия мира. Также Сын Божий называется ап. Павлом Творцом всего видимого и невидимого (см.: [Кол.1:16—17](#)), через Которого Бог и веки сотворил ([Евр.1:2](#)).

# Толкование так называемых «уничжительных мест» Священного Писания

Ариане для обоснования своего учения о сотворении Сына из ничего ссылались на уничижительные места Евангелия, в которых о воплотившемся Сыне говорится как о меньшем в отношении Отца:

1. *Иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня* ([Ин.14:28](#)).

Этот стих может быть истолкован двояким образом: как в триадологическом, так и в христологическом плане<sup>330</sup>.

С точки зрения учения о Пресвятой Троице этот стих означает, что по ипостасному отношению Отец, как Начальник и Виновник бытия Сына, является по отношению к Нему бóльшим<sup>331</sup>.

Христологическое толкование этого стиха было предметом рассмотрения на Константинопольских соборах 1166 и 1170 гг. в связи со спором, возникшим вокруг толкования этого стиха, предложенного митр. Киркирским Константином и игуменом Иоанном Иреником. Последние полагали, что «человечество Христа, поскольку оно было обожено (ὁμοθεον) и таким образом сделалось почитаемым наравне с Его Божеством (ὁμοτιμον), не может быть «ниже Отца». Они были готовы признать Его «низшим» только в порядке мысленного различия (κατ' ἐπίνοιαν), когда человечество Иисуса рассматривается отвлеченно, как если бы оно не было «соединено» с Логосом»<sup>332</sup>.

Участники Константинопольских соборов отвергли это учение, как имеющее монофизитский уклон. Они указали, что, несмотря на обожение, человечество во Христе является «низшим» Бога именно как человечество. «Истинное Божество и истинное человечество во Христе пребывают в единстве, которое не исключает «естественного» различия: Божество остается «бóльшим», чем человечество»<sup>333</sup>.

Такой подход позволяет дать православное толкование и некоторым другим местам в Евангелии, где Господь говорит о Себе как о меньшем по отношению к Богу Отцу: *...дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцем Моим* ([Мф.20:23](#)); *Я соблюдаю заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви* ([Ин.15:10](#)).

2. *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* ([Ин.20:17](#)).

Преп. Иоанн Дамаскин следующим образом толковал этот стих: после воплощения Ипостась Бога Слова является сложной, поскольку заключает в Себе две природы: Божественную и человеческую. Преп. Иоанн говорит, что Отцом Христос называет Бога Отца потому, что Тот есть Его Отец по естеству, а наш — по благодати. Богом же Бог Отец является нам по естеству, а Христу — по домостроительству, в силу того что Сын сделался истинным человеком<sup>334</sup>.

# Верование древней Церкви в божественное достоинство Сына Божия и Его равенство с Отцом

Один из древнейших памятников святоотеческой литературы — «Послание св. [Климента Римского](#) к коринфянам» датируется 90-ми годами первого века от Р. Х. В нем уже говорится о страданиях Бога<sup>335</sup>.

Сщмч. Игнатий Богоносец, послания которого датируются примерно 107 г. по Р. Х., писал: «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего», т. е. прямо называет Иисуса Христа Богом<sup>336</sup>.

Учение о божественном достоинстве Христа со всей несомненностью изложено в творениях многих христианских писателей II-III вв.<sup>337</sup>

Причем важно отметить, что не только у христианских авторов есть свидетельства о том, что древние христиане чтили Христа именно как Бога, но и у авторов языческих. Например, в письме Плиния младшего, проконсула Вифинии, к императору Траяну (не позднее 117 г.) содержится вопрос о том, как проконсулу вести себя по отношению к местным христианам. Описывая жизнь христиан, Плиний говорит, что они имеют обычай собираться на рассвете вместе и поют гимны «Христу как Богу»<sup>338</sup>. Значит, христиане уже тогда почитали Христа именно как Бога, а не просто как пророка или выдающегося учителя, и это было известно даже язычникам. Об этом же свидетельствуют и более поздние языческие авторы, полемизировавшие с христианством, например Цельс и Порфирий (II-III вв.).

## 1.3.3. Свидетельства Откровения о божественном достоинстве Святого Духа и Его равенстве с Отцом и Сыном

Учение Откровения о Божестве Святого Духа более кратко, чем учение о божественном достоинстве Сына.

Причину этого объясняет свят. Григорий Богослов, согласно которому «[Ветхий Завет](#) ясно проповедовал Отца, но не с такой ясностью Сына. Новый — открыл Сына и дал указания о Божестве Духа... Небезопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде нежели признан Сын, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает 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... продвижениями от славы в славу...»<sup>339</sup>.

В Священном Писании Святой Дух прямо называется Богом только один раз. Ап. Петр, обличая Ананию, утаившего часть от цены проданного имения, говорит: *Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому?.. Ты солгал не человеку, а Богу* ([Деян.5:3—4](#)).

Кроме этого, в Священном Писании имеются косвенные свидетельства о божественном достоинстве Духа Святого. Ап. Павел, говоря о человеческом теле как о храме, употребляет в качестве синонимов выражения «храм Божий» и «храм Духа Святого»: *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 [Кор.3:16](#)).

Косвенным указанием на божественное достоинство Духа являются также заповедь о крещении (см.: [Мф.28:20](#)), апостольское приветствие у ап. Павла (см.: 2 [Кор.13:13](#)), рассмотренные выше слова евангелиста Иоанна (см.: 1 [Ин.5:7](#)).

Так же как и Сыну, Духу Святому в Священном Писании усваются Божественные свойства, например всеведение: *Дух все проникает, и глубины Божию* (1 [Кор.2:10](#)). Причем из контекста очевидно, что слово *проникает* здесь употребляется в смысле «знает, постигает».

Святому Духу усваются способность и власть отпущения грехов, что может совершать только Бог: *Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* ([Ин.20:22—23](#)).

Духу Святому приписывается участие в творении мира: *Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь* ([Иов.33:4](#)).

В то же время, приписывая Святому Духу Божественные свойства, Священное Писание нигде не поставляет Святого Духа среди тварей.

Ап. Павел говорит, что *все Писание богодухновенно* (2 [Тим.3:16](#)). Ап. Петр, говоря о ветхозаветных пророчествах, замечает, что их *изрекали святые Божию человеки, будучи движимы Духом Святым* (2 [Пет.1:21](#)), т. е. Священное Писание богодухновенно, потому что его писали люди, движимые Духом Святым. В пятой книге «Против Евномия»<sup>340</sup> в доказательство божественного достоинства Святого Духа приводится следующий аргумент: «Почему же Дух Святой не Бог, когда писание Его богодухновенно?»<sup>341</sup>

Таким образом, тексты Священного Писания убедительно свидетельствуют, что Святой Дух есть истинный Бог, а не некое сотворенное существо или безличная сила, которой обладают Отец и Сын.

Духоборцы, отрицавшие божественное достоинство Духа Святого, ссылались на Пролог Евангелия от Иоанна, где сказано, что через Сына *все... начало быть* ([Ин.1:3](#)).

Однако свят. Григорий Богослов замечает, что у евангелиста «не просто сказано: все, но все, что начало быть. Не Сыном Отец, не Сыном и все то, что не имело начала бытия»<sup>342</sup>.

Сомнение в божественном достоинстве Святого Духа может вызвать тот факт, что в перечислении Божественных Лиц в Священном Писании Святой Дух обычно ставится на последнее, третье место. Однако есть тексты Священного Писания, где Дух Святой стоит не на третьем, а на втором месте: *...по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа* (1 [Пет.1:2](#)).

Свят. Григорий Нисский разъясняет: «Порядок по числу основательно ли почитать знаком некоторого уменьшения или изменения по естеству? Это 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 меньший, третий же уже не называется и огнем, хотя бы он так же точно жег, и светил, и производил все, что свойственно огню»<sup>343</sup>.

Таким образом, поставление Святого Духа на третье место при перечислении Божественных Лиц вовсе не означает умаления Его достоинства в сравнении с Отцом и Сыном. Наиболее вероятным объяснением такого образа выражения является характер Божественного домостроительства, поскольку в порядке домостроительства Дух преемствует Сыну, завершая Его дело.

# Глава 2. Краткая история догмата о Пресвятой Троице

## 2.1. Доникийский период в истории троичного богословия

### 2.1.1. Учение апологетов

В то, что Бог есть един по сущности, но троичен в Лицах, христиане верили всегда, но само догматическое учение о Пресвятой Троице формулировалось постепенно, как правило в связи с возникновением различного рода еретических заблуждений.

При этом триадология всегда была связана с учением о Христе, о Боговоплощении: тринитарные споры имели под собой христологическое основание. Само учение о Троице стало возможным только благодаря Боговоплощению. Как говорится в тропаре праздника Богоявления, именно во Христе «Троическое явися поклонение».

Подобно тому как учение о Христе есть для *Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие* (1 [Кор.1:23](#)), так и учение о Троице есть камень преткновения и для «строного» иудейского монотеизма, и для эллинского политеизма. Исторически все попытки рассудочно осмыслить тайну Пресвятой Троицы приводили к заблуждениям либо иудейского, либо эллинского характера. Первые растворяли Лица Троицы в единой природе, вторые, рассекая Троицу, сводили Ее к союзу трех различных по природе существ.

Свят. Афанасий Великий писал: «Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица. Ибо как Отец есть Сый; так Сый есть и над всеми Бог — Слово Его, и Дух Святый нечужд бытия, но истинно существует и пребывает. И Вселенская Церковь ничего не убавляет из сего мудрования, чтобы не впасть в учение нынешних иудеев, подражающих Каиафе,.. и не примышлять ничего большего, чтобы не вринуться в языческое многобожие»<sup>344</sup>.

Одним из важнейших оснований христианского догмата о Троице является учение евангелиста Иоанна о Христе как воплощенном Логосе (см.: [Ин.1:1—2, 14](#)).

Во II в. христианские апологеты, желая сделать христианское вероучение более понятным для образованных людей эллинистической культуры, сближают евангельское учение о Логосе-Христе с философским учением о логосе. Так создается учение о Христе как воплощенном Логосе; Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сын Божий, соотносится с логосом античной философии. Понятие логоса христианизируется, осмысливается в соответствии с христианским вероучением.

Согласно мч. Иустину Философу (ум. 166 г.), который из всех греческих апологетов изложил тринитарное учение в наиболее систематическом виде, Логос изначально существует в Боге, в недрах Отца, как Его ум. Это — Слово внутреннее (λόγος ἐνδιάθετος), сокрытое в Боге как Его Премудрость. Когда Бог восхотел сотворить мир, то прежде всех творений Он родил из Себя Логос как разумную силу (γεγέννηκε δύναμιν τινά ἐξ αὐτοῦ λογικήν), но без отсечения или истечения, т. е. без всякого умаления для Себя. Таким образом Слово внутреннее стало Словом произнесенным (λόγος προφορικός). С этого момента Логос существует не только внутри Бога, но и подле Него и есть отличная от Него Ипостась, иное по числу, другой (ἕτερος), или второй (δεύτερος), Бог. Ипостасное Слово есть перворожденный Сын, через Него Бог сотворил мир и промышляет о нем<sup>345</sup>. Все люди обладают семенами Логоса (σπέρματα τοῦ λόγου), во Христе же сделался человеком весь Логос. Он сообщил людям полное ведение о Боге, поэтому Воплощение — главное событие в истории мира<sup>346</sup>.

Основным недостатком учения апологетов явилось то, что космологическое понятие

Логоса было искусственно перенесено в область богословия. Бог, по апологетам, не нуждается в Логосе. Логос-Сын рождается во времени и не по требованию Божественного естества, но исключительно ради творения мира. Таким образом, рождение Логоса ставится в прямую зависимость от сотворения мира. Вне сотворения мира Логос не был бы особой Ипостасью, но оставался бы только свойством Божественной природы<sup>347</sup>. Такое чисто философское, небиблейское, понятие о Логосе неизбежно приводило к субординатизму, к признанию Логоса началом меньшим в сравнении с Отцом, рожденным волею, или хотением, Отца.

Недостатки триадологии ранних апологетов были отчасти скорректированы сщмч. Иринеем Лионским (ум. 202 г.), который, отказавшись от различия между Словом внутренним и Словом произнесенным, подчеркивал совечность Сына<sup>348</sup> и Святого Духа<sup>349</sup> Отцу и тем самым приблизился к учению о рождении Сына из сущности Отца<sup>350</sup>. Однако и учение сщмч. Иринея не было свободно от недостатков: во-первых, его триадология не свободна от субординатизма<sup>351</sup>, а во-вторых, он излагал свои тринитарные взгляды в виде кратких тезисов, не предлагая достаточного богословского и философского обоснования.

Говоря о тринитарных спорах II-III вв., необходимо иметь в виду, что в то время церковная экзегеза (толкование Священного Писания) еще только зарождалась; крещальные символы, которыми пользовались Поместные Церкви, из-за своей краткости не могли служить надежной опорой для богословия; не существовало и единой общепринятой богословской терминологии. В силу этих причин в богословии был открыт простор для субъективизма, что создавало в жизни Церкви множество проблем.

Согласно учению апологетов, Логос — это истинный и совершенный Бог, но в то же время, как утверждают апологеты, Бог един и один. Но тогда у рационально мыслящих людей возникает естественное сомнение: учение о Сыне Божиим как о Логосе не включает ли в себе скрытого двубожия?<sup>352</sup>

Ниже рассматриваются основные искажения православного учения о Троице, характерные для эпохи тринитарных споров.

### 2.1.2. Монархианство

Приверженцы этого учения заявляли: «Мы придерживаемся единоначалия (monarchiam tenemus)»<sup>353</sup>.

Монархианство явилось рационалистической реакцией на триадологию апологетов. Приверженцы идеи единоначалия пытались устранить то, что казалось им противоречивым в учении апологетов. «Два приема могли одинаково вести к этой цели: отрицание Божества Иисуса Христа и отрицание Его личного, ипостасного различия от Отца. Скажут ли в той или другой прикровенной форме, что Иисус Христос не есть Бог, или же станут утверждать, что Он и есть именно Сам единый Бог, — монархия будет поставлена одинаково непрекаемо твердо»<sup>354</sup>.

Таким образом, монархианство существовало в двух видах: 1) динамизм (от греч. δύναμις — сила), или адопцианство (от лат. adoptianismus- усыновление); 2) модализм (от лат. modus- образ, способ).



Динамистов-адопциан еще называли «феодотиане», поскольку среди идеологов этого направления было два человека по имени Феодот: Феодот Кожевник, выступивший с проповедью в Риме около 190 г., и Феодот Банкир, или Меняла, который проповедовал там же около 220 г. Современники свидетельствуют о них, что это были люди ученые, которые прилежно занимались геометрией Евклида и почитали философию Аристотеля<sup>356</sup>. Также видным представителем динамизма был еп. Самосатский Павел (епископ в 250—272 гг.).

Феодотиане, как говорили о них современники, 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. Очевидно, что в такой философской системе для Логоса, в христианском его понимании, не оставалось места. С точки зрения динамистов Христос был простым человеком и отличался от других людей только добродетелью.

Динамисты признавали рождение Христа от Девы, но не считали Его Богочеловеком. Они учили, что в результате благочестивой жизни Он получил некоторую высшую силу, которая отличала Его от всех ветхозаветных пророков. Однако это отличие было лишь отличием по степени, а не отличием качественным.

Бог, с точки зрения динамистов, — 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 и назывались потому, что называли Логос Божественной силой (*δύναμις*) — силой, естественно, неипостасной, безличной. Эта сила снизошла на Иисуса так же, как она сходила на ветхозаветных пророков.

Мария поэтому родила простого человека, равного нам, который свободными усилиями сделался свят и праведен, и в него свыше вселился Логос и обитал в нем, как в храме. При этом Логос и человек оставались не только различными природами, но и различными лицами (*πρόσωπα*), а их соединение было лишь соприкосновением по мудрости, воле и энергии, неким совместным движением дружбы. Однако они допускали, что Христос достиг такой степени единства с Богом, что в некотором переносном смысле о нем можно было говорить даже как о предвечном Сыне Божиим.

Необходимо отметить, что монархиане-динамисты для обозначения единства Логоса с Отцом использовали термин «единосущный» (*ὁμοούσιος*). Таким образом, этот термин, который впоследствии сыграл ключевую роль в развитии православной триадологии, оказался скомпрометирован.

Учение динамистов в лице еп. Павла Самосатского было осуждено на Антиохийских соборах 264—265 гг. и 269 г.

В рамках динамистской доктрины нет места учению о реальном единстве человека с Богом. И реакцией на такое богословие стала другая разновидность монархианства, получившая наименование «модализм».

Модалисты исходили из убеждения, что Христос, несомненно, Бог, а чтобы не возникло исповедания двубожия, следует некоторым образом отождествить Его с Отцом.

Возникло это учение в Малой Азии, в г. Смирне, где с проповедью модализма выступил Ноэт. Затем центр его перемещается в Рим, где проповедниками этого учения стали Праксей и римский пресвитер Савеллий<sup>358</sup>, по имени которого эта ересь иногда еще называется савеллианством.

Ноэт учил, что Христос есть Сам Отец. Следовательно, Сам Отец был рожден и пострадал. Суть учения Ноэта сводится к следующему: в Своей сущности как субстрат (подлежащее) Бог неизменен и един; Он может быть изменчив по отношению к миру, однако не в силу какой-либо внешней или внутренней необходимости, а исключительно по Своей воле. Отец и Сын различны как два аспекта, модуса Божества. Тертуллиан в своей полемике против модалистов говорил, что их Бог — это «единый, меняющий обличье (*versipellis*) Бог»<sup>359</sup>.

Савеллий был родом из Ливии, в Риме он появился около 200 г. по Р. Х. В своих богословских построениях Савеллий исходил из идеи единого Бога, Которого он называл монадой, или Сыноотцом. В качестве геометрического образа, поясняющего идею Бога-монады, Савеллий предлагал безразмерную точку, которая все в себе заключает. Монада, по Савеллию, есть Бог молчащий, Бог вне отношения к миру. Однако монада не могла вечно пребывать в молчании, имея в своем разуме потребность самореализоваться, выразить Себя вовне. Таким образом, молчащий Бог становится Богом глаголющим. И вследствие этого изменения свойственная Богу изначальная сокращенность сменяется распространением. Эта речь дотоле молчаливого Бога отождествляется Савеллием с творением мира.

Вследствие этой метаморфозы Сыноотец становится Логосом. Однако Сыноотец по Своему субстрату не изменяется, это изменение затрагивает только Его отношение 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. Эти лица мыслятся Савеллием как случайные и безипостасные свойства, чередование которых никак не затрагивает самую Божественную сущность. Как единое подлежащее (*ὑποκείμενον*) Божество всегда остается тождественным Самому Себе и неизменным.

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 снова станет Богом молчащим, и все погрузится в молчание.

Несмотря на свой основной недостаток — явное превалирование единства Божественной сущности над реальным различием Лиц — модализм имел и определенные положительные стороны, выгодно отличавшие его как от учения апологетов, так и от динамического монархианства. Вопреки субординатизму апологетов, модализм утверждал равночестность Божественных Лиц, основанную на Их одинаковом отношении к общей сущности, и позволял, в отличие от доктрины монархиан-динамистов, обосновывать божественное достоинство Христа. Эти факторы обусловили широкое распространение модалистского учения в III столетии.

Учение Савеллия было дважды осуждено на Поместных соборах: в 261 г. — на Александрийском соборе под председательством свят. [Дионисия Александрийского](#) и в 262 г. на

### 2.1.3. Учение Оригена о Троице

Чтобы понять дальнейшую историю развития тринитарного богословия, необходимо иметь представление о троичном учении (триадологии) Оригена (ок. 185—253 гг.), поскольку 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 философскими предпосылками его системы.

Безусловной заслугой Оригена является то, что он был первым, кто постарался установить различие терминов в троичном богословии: термин «сущность» он стал употреблять для обозначения единства в Боге, а «ипостась» — для различия Лиц. Однако, установив эти терминологические различия, Ориген не дал положительного определения соответствующих понятий<sup>360</sup>.

В своей триадологии Ориген отводит центральное место Логосу, Второй Ипостаси Троицы. Он исходит из идеи Логоса-посредника, заимствованной им из александрийской эллинистической философии, в которой идея Логоса была одной из самых популярных. Логос рассматривался как посредник между Богом и творимым Им миром. Поскольку 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<sup>361</sup>.

В учении о Боге Творце Ориген исходил из ложной предпосылки, согласно которой Бог есть Творец по природе: «Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть, и поэтому для откровения Божественного всемогущества, необходимо должно существовать все... если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, через что Он называется всемогущим, и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что надлежало управлению Его как Царя и Главы»<sup>362</sup>. Поскольку Бог — Творец по природе, Он не может не творить, и, следовательно, творение совечно Богу. Ориген утверждал: «Мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры»<sup>363</sup>.

Исходя из ложной предпосылки, Ориген тем не менее приходит к правильному выводу в триадологии. Схема его мысли следующая: Бог есть Творец, Он творит вечно, Сын рождается Отцом именно для того, чтобы быть посредником при творении<sup>364</sup>, а следовательно, и само рождение Сына нужно мыслить предвечно<sup>365</sup>. Учение о предвечном рождении Сына<sup>366</sup> — главный вклад Оригена в развитие тринитарного богословия.

Кроме этого, Ориген, говоря о предвечном рождении, правильно замечает, что предвечное рождение нельзя мыслить как эманацию (προβολή), поскольку это представление, характерное для гностических учений, несовместимо с учением о духовности существа Божия<sup>367</sup>.

Также принципиально важно отметить, что Ориген безусловно признает ипостасность Сына. Сын в его системе — это не безличная сила, как у монархиан-динамистов, и не модус Отца или единой Божественной сущности, как у модалистов, а самостоятельное Существо, ипостасно отличное от Отца<sup>368</sup>.

В то же время мысль о рождении Сына из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας πατρός)

представлялась Оригену неприемлемой<sup>369</sup>, в ней он усматривал грубый антропоморфизм, «нелепые эманатические представления о делении природы Бога Отца на части»<sup>370</sup>. Поэтому Ориген считал, что рождение Сына от Отца происходит подобно тому, «как хотение происходит от мысли (sicut voluntas ex mente)»<sup>371</sup>.

Он явно принижает достоинство Сына по сравнению с Отцом, называет Его «вторым Богом» (τὸν δεῦτερος Θεόν)<sup>372</sup>. Если Бог есть свет, то Сын, по Оригену, только сияние вечного света<sup>373</sup>.

Ориген считал, что каждое определение Божественной природы по отношению к Богу Отцу должно мыслиться потенциально, в Нем Божественные свойства существуют как бы в скрытом состоянии, а как осуществленные реально, они мыслятся в Сыне<sup>374</sup>. Тем самым Сын выступает в системе Оригена как ипостасная проекция Божественных свойств Отца (премудрость, благодать, сила, воля и др.)<sup>375</sup>. Так, если Отец благ (ἀγαθός), то Сын есть лишь «образ благодати Божией (εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ)»<sup>376</sup>.

Учение о Святом Духе у Оригена остается слабо разработанным. Он отрицает тварность Святого Духа<sup>377</sup>, говорит о Нем как об особой Ипостаси<sup>378</sup>, говорит об изведении Святого Духа Отцом через Сына, но по достоинству ставит Его ниже Сына. Сын в логическом порядке предшествует Святому Духу по бытию<sup>379</sup>, и Святой Дух в отношении Сына находится в таком же положении, как Сын к Отцу<sup>380</sup>.

В целом триадология Оригена остается противоречивой. С одной стороны, он утверждает, что только Отец, Сын и Святой Дух принадлежат к сфере собственно Божественного бытия и не имеют никакой примеси телесности<sup>381</sup>. Однако, с другой стороны, Лица Божества, по Оригену, не являются «ни единосущными, ни равными между Собой»<sup>382</sup>.

Несмотря на то что Ориген проводил четкую грань между Божественной Троицей и тварным миром, сами Лица Троицы, по Оригену, находятся в различном отношении к Божественной сущности. Сын и Святой Дух не являются полноправными обладателями Божественной сущности, подобно Отцу; Они лишь причастны, пусть даже и всецело, этой сущности<sup>383</sup>.

Тем самым учение Оригена о Троице выливается в субординатизм, Троица Оригена — это убывающая Троица: Отец, Сын, Святой Дух, каждое последующее Лицо находится в подчиненном положении по отношению к предшествующему.

Тринитарный субординатизм Ориген пытался утвердить даже в молитвенной практике. Он был убежден, что молитва в собственном смысле слова (греч. προσευχή) может возноситься только Богу Отцу. По отношению же ко Христу допустимы лишь молитвенные обращения (греч. δέησις, ἐντεύξις, εὐχαριστία), которые возможны и в отношении обыкновенного человека<sup>384</sup>.

Таким образом, Божественные Лица в учении Оригена не равночестны, не равны по достоинству. При этом субординатизм у Оригена выражен даже сильнее, чем у апологетов. У последних субординатизм имел, в сущности, случайный характер. Ориген же утвердил его на учении о происхождении Сына и Святого Духа от Отца и причину этого указал в самой основе Их бытия<sup>385</sup>.

## 2.2. Тринитарные споры IV столетия

### 2.2.1. Предпосылки возникновения арианства. Лукиан Самосатский

В истории тринитарного богословия совершенно особое место занимает арианский спор.

Существуют различные мнения относительно того, как соотносятся между собой троичное учение Оригена и учение Ария. Например, прот. Георгий Флоровский считал, что арианство есть порождение оригенизма<sup>386</sup>.

Прямо противоположной точки зрения придерживался А. И. Сагарда, видевший в арианстве исключительно антиохийские корни<sup>387</sup>.

Более взвешенной представляется позиция В. В. Болотова. С одной стороны, он указывал, что Арий и Ориген исходили из совершенно разных богословских и философских предпосылок, основные интуиции их троичного богословия различны: Ориген и его последователи не просто не говорили о создании Сына из ничего; несмотря на их субординатизм, «существование Сына при существовании Отца для них было логической необходимостью»<sup>388</sup>.

Вместе с тем, говоря о преимущественно антиохийском происхождении арианства<sup>389</sup>, В. В. Болотов отмечал, что «в состав арианского учения вошли не одни только антиохийские элементы»<sup>390</sup>, и признавал косвенное влияние оригенистских идей на генезис арианства. Причем речь может идти не только о психологическом влиянии оригеновского субординатизма, но и о влиянии доктринальном. Несмотря на принципиальное различие догматических систем, Оригена и Ария сближало, в частности, отрицательное отношение к идее рождения Сына из сущности Отца<sup>391</sup>.

Наиболее сильное влияние на Ария, по всей видимости, оказал известный экзегет Лукиан Антиохийский<sup>392</sup>. В 312 г. Лукиан принял мученическую кончину во время одного из последних гонений на христиан, что, естественно, повышало авторитет его сочинений.

Сохранившиеся тексты Лукиана, крайне немногочисленные, явных арианских идей не содержат<sup>393</sup>. Однако блаж. Феодорит передает слова свят. [Александра Александрийского](#), одного из первых полемистов с арианством, согласно которому Лукиан был близок Павлу Самосатскому, и именно в этой антиохийской среде вышло учение о происхождении Сына «из не сущих»<sup>394</sup>. По сообщению свят. [Епифания Кипрского](#), Лукиан отвергал во Христе человеческую душу и учил, что Логос воспринял только человеческую плоть, заменив Собой разумную душу<sup>395</sup>. Если доверять этим сообщениям, то можно сказать, что Лукиан предвосхитил не только триадологию Ария, но и его христологию. Косвенно это подтверждается тем, что Арий сам называл себя «лукианистом»<sup>396</sup>, а из непосредственного окружения Лукиана вышло не менее одиннадцати «замечательных деятелей арианства»<sup>397</sup>.

## 2.2.2. Доктрина Ария

Арий не был удовлетворен современным ему состоянием тринитарного богословия, которое было оригенистским. Логика Ария была следующей: если Сын сотворен не из ничего, не из несущих, следовательно, Он сотворен из сущности Отца, а если рождение при этом мыслится еще и как предвечное, 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 г. Арий переехал из Антиохии в Александрию и около 318 г. выступил с проповедью своего учения, суть которого может быть сведена к следующим положениям:

1. Абсолютность монархии Отца. Арий утверждал, что «было время, когда Сына не было»<sup>398</sup>.
2. Создание Сына из ничего по воле Отца. Сын есть высшее творение, орудие («органон»)

Отца для создания мира. Таким образом, Бог не всегда был Отцом, а Сын есть произведение и тварь и ни в чем не подобен Отцу, Он не есть ни истинный Логос, ни истинная мудрость Отца. Сын превратен и изменчив, и если называется «Богом», то не в истинном смысле, но по причастию благодати<sup>399</sup>.

3. Святой Дух есть высшее творение Сына, и, следовательно, по отношению к Отцу Он является как бы «внуком»<sup>400</sup>.

Так же как в триадологии Оригена, в учении Ария имеет место убывающая Троица. Однако существенное различие между ними состоит в том, что Арий резко отделяет Сына и Духа от Отца, признавая их тварями, чего, несмотря на свой субординатизм, не делал Ориген<sup>401</sup>. У ариан Троица оказывалась сообществом трех совершенно неподобных существ.

Арианство в силу своего рационализма и крайнего упрощения христианского учения было весьма привлекательно для широких народных масс, недавно пришедших в Церковь, оно делало христианскую догматику понятной для людей с недостаточно высоким образовательным уровнем.

### **2.2.3. Полемика с арианством в IV столетии**

## Триадология свят. Афанасия Великого

Вести полемику с арианством в IV столетии пришлось многим выдающимся отцам Церкви, среди которых особое место занимают на Востоке свят. Афанасий Александрийский и Великие Каппадокийцы, а на Западе — свят. Амвросий Медиоланский и свят. Иларий Пиктавийский.

Свят. Афанасий ставил перед арианами вопрос: для чего, собственно, нужен Сын-Посредник? Ариане отвечали, что «тварь не могла принять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы»<sup>402</sup> и поэтому был создан Сын, чтобы через Его посредство, Им могло прийти в бытие и все прочее.

Свят. Афанасий указывал на логическую ошибку, заключенную в этих рассуждениях. Ведь если тварь не может принять «Отчей зиждительной силы», то почему же в таком случае Логос, который сам тварен, может эту силу на себя принять? Если рассуждать логично, то для создания Сына-Посредника потребовался бы свой посредник, а для создания посредника — свой, и так до бесконечности. В результате творение никогда не могло бы начаться.

Можно сказать, что само наличие Сына в системе Ария функционально необоснованно. Создается впечатление, что 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.

Свят. Афанасий критиковал учение Ария и с сотериологических позиций. Ведь если Спаситель есть тварное существо, происшедшее из ничего, то и истина, сообщенная Им людям, не может быть непреложной, а Его Евангелие вечным и неизменным. Кроме того, в рамках арианской доктрины понимание спасения как реального соединения с Богом оказывается невозможным. Если воплотившийся Сын Божий не есть истинный Бог, то, сочетавшись с тварью, человек не мог бы действительно обожиться<sup>403</sup>.

Осуждение арианства произошло в 325 г. на Первом Вселенском соборе в г. Никее<sup>404</sup>. Основным деянием этого Собора было составление Никейского Символа веры, в текст которого с целью исключить возможность арианского понимания отношений между Отцом и Сыном был внесен небиблейский термин «ὁμοούσιος» — «единосущный», сыгравший особую роль в тринитарных спорах IV столетия.

По существу, тринитарные споры IV в. имели своей конечной целью православное разъяснение смысла этого термина. Поскольку отцы Собора не дали точного разъяснения терминов, то после Собора разгорелся напряженный богословский спор, среди участников которого убежденных ариан было немного. Однако многие не вполне правильно понимали никейскую веру, прежде всего смысл термина «единосущный». Многих этот термин смущал, поскольку на Востоке имел дурную репутацию: в 268 г. на Антиохийском соборе он был осужден как выражение модалистской ереси.

Церковный историк Сократ Схоластик уподоблял триадологические споры IV в. ночному сражению, потому что вовлеченные в него стороны часто не понимали, за что бранят одна другую<sup>405</sup>. При этом главной причиной взаимного непонимания было отсутствие единой общепринятой тринитарной терминологии.

В раскрытии православного смысла понятия «единосущный» огромная заслуга принадлежит свят. Афанасию Великому. В отличие от Оригена, он прямо говорит, что «Сын по естеству, а не по хотению»<sup>406</sup> и «Сущий Бог не по хотению, но по естеству имеет собственное Слово»<sup>407</sup>. В полном соответствии с Никейским символом свят. Афанасий исповедует «Сына единосущного и от Отчей сущности»<sup>408</sup>. Оригинальность учения свят. Афанасия состояла

именно в том, что Отец и Сын едины по сущности: Логос есть «истинный по естеству и преискренний Отчий Сын, собственно принадлежащий Отчей сущности. Сын всецело обладает существом Отца, и «бытие Сына принадлежит Отчей сущности»<sup>409</sup>. Желая подчеркнуть, что Сын не только подобен Отцу, но и неотделим от Его сущности, свят. Афанасий утверждает, что «Сын... имеет от Отца тождество бытия»<sup>410</sup>. Поскольку Сын имеет тождество по отношению к Отцу, Отец и Сын — одно по существу. Для выражения единства Отца и Сына свят. Афанасий использовал термин «единосущный», Сын есть «собственное рождение Отчей сущности. Посему Он есть истинный Бог, как единосущный истинному Отцу»<sup>411</sup>.

Однако триадология свят. Афанасия не была полностью свободна от недостатков. В отличие от Великих Каппадокийцев, он был в первую очередь полемистом, а не ученым-систематиком. Прежде всего это проявляется в несовершенстве его терминологического аппарата, в его творениях «нет нашей строго выдержанной и законченной терминологии»<sup>412</sup>, что, в частности, проявляется в взаимозаменяемости терминов «сущность» и «ипостась»<sup>413</sup>. Недостаток терминологической точности не мог не сказаться и на ясности богословского видения. В своем умозрении свят. Афанасий не исходит из Божественного триединства, общения Трех Божественных Лиц, отправной точкой его тринитарного дискурса практически всегда является единая ипостась-сущность Отца, при Котором он мыслит бытие Сына и Святого Духа. В результате Божественная сущность оказывается принадлежащей Отцу как бы по преимуществу. Таким образом, в триадологии свят. Афанасия можно усмотреть следы некоторого, по крайней мере вербального, субординатизма<sup>414</sup>.

Хотя богословская мысль свят. Афанасия безусловно двигалась в правильном направлении, для выражения тринитарного учения общедоступным образом ему не хватило понятийно-терминологической точности.

#### 2.2.4. Духоборчество (πνευματομαχία)

Следующей триадологической ересью было духоборчество, которое, по всей вероятности, родилось из арианского источника<sup>415</sup>. Суть этого заблуждения состояла в том, что его приверженцы отрицали единосущие Святого Духа Отцу и Сыну, отрицая тем самым божественное достоинство Святого Духа.

Другое название духоборчества — македонианство, по имени архиеп. Константинопольского Македония (ум. 360 г.). Насколько сам Македоний был причастен к возникновению этой ереси — вопрос спорный. Вполне возможно, что духоборчество возникло уже после его смерти и его именем и авторитетом епископа столицы Восточной части империи могли прикрываться еретики-духоборцы.

В полемике против духоборцев свят. Афанасий Александрийский и Великие Каппадокийцы применяли ту же самую методику, что и в споре с арианами. С одной стороны, они использовали учение о единосущии Божественных Лиц применительно к Ипостаси Духа Святого, а с другой — указывали, что Святой Дух является Силой освящения и обожения твари и потому если Он не есть совершенный Бог, то тщетно и недостаточно подаваемое Им освящение. Поскольку именно Дух Святой усваивает людям искупительные заслуги Спасителя, то, если Он Сам не является истинным Богом, Он не может сообщить нам благодать освящения, и, следовательно, спасение человека, реальное его обожение оказывается невозможным<sup>416</sup>.

Учение духоборцев было анафематствовано на II Вселенском соборе<sup>417</sup>.

### 2.3. Тринитарные заблуждения после II Вселенского собора



После Второго Вселенского собора 381 г. в лоне Православной Церкви новые тринитарные ереси более не появлялись, они возникали только в еретической среде. Например, в VI-VII вв. в монофизитской среде возникли ереси тритеитов и тетратеитов.

Тритеиты (Иоанн Аскоснагис, Иоанн Филопон и др.) утверждали, что в Боге следует различать не только Три Лица, но и три частных сущности, а единство по отношению к Богу должно мыслиться как родовое понятие<sup>418</sup>.

Тетратеиты (Коптский патриарх Дамиан) фактически отождествляли Ипостаси Троицы с соответствующими ипостасными свойствами. Единая Божественная сущность мыслилась ими как онтологически первичная в отношении Лиц. Последние, не являясь самобытными ипостасями, участвуют в общей сущности и почерпают из нее свое божественное достоинство<sup>419</sup>.

Тринитарным заблуждением является и учение о «Филиокве», окончательно утвердившееся в Западной Церкви в первой половине XI столетия (см. п. 4.6).

Большинство древних триадологических ересей были воспроизведены в том или ином виде в протестантизме. Например, Михаил Сервет в XVI в. 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 в. Эммануила Сведенборга возрождено патрипассианство, т. е. учение о страдании Отца. Согласно этому учению, единый Бог Отец принял на Себя человеческий образ и пострадал<sup>420</sup>.

Свят. Афанасий Александрийский, исходя из сотериологических предпосылок, дал убедительную критику арианства, что же касается положительного раскрытия учения о Троице, в частности выработки точной триадологической терминологии, то эта заслуга принадлежит в первую очередь Великим Каппадокийцам — святителям Василию Великому, Григорию Богослову и Григорию Нисскому. Созданная ими понятийно терминологическая система тринитарного богословия позволила найти выход из того лабиринта вероопределений, в которых заблудились богословы IV в.

### 3.1. Троичная терминология

#### 3.1.1. Термины «сущность» и «природа»

Греческое слово οὐσία (сущность) представляет собой имя существительное, происходящее от причастия женского рода οὔσα (буквально — суцая), которое, в свою очередь, образуется от глагола εἶμι (быть)<sup>422</sup>. Таким образом, базовое значение термина «сущность» — участие в бытии.

Этот термин встречается уже у Платона, который связывает его происхождение с именем Сократа<sup>423</sup>. Сам Платон называл сущностями вечные, неизменные, бестелесные и умопостигаемые идеи, характеризующиеся самобытным бытием и существующие сами по себе<sup>424</sup>. В отличие от вечных идей, чувственно воспринимаемые вещи, согласно Платону, не являются сущностями, а представляют собой бытие «относительно другого»<sup>425</sup>. Они существуют не сами по себе, а исключительно в силу своей причастности надмирным идеям и являются только несовершенным их подобием. Идеи же, как прообразы вещей, Платон называет сущностями этих вещей. Таким образом, сущности, по Платону, — это общие понятия, или логические роды, чувственно воспринимаемых вещей, которые античный философ наделяет субстанциальным бытием<sup>426</sup>.

Аристотель, подвергший платоновскую теорию идей резкой критике, принимал за первично данную действительность мир изменяющихся вещей, который человек открывает посредством чувственного восприятия. Сущность в философии Аристотеля — одна из категорий, т. е. наивысших родов сущего<sup>427</sup>, под которой он понимает «первичную реальность, в которой прозревается имманентная причина изменения и одновременно заключенное в ней начало умопостигаемости»<sup>428</sup>. Главная характеристика сущности состоит в том, что «она означает отдельное единичное сущее»<sup>429</sup>. Иными словами, Аристотель прежде всего понимает под сущностью единичную конкретную вещь, то, что «не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»<sup>430</sup>, сущее, характеризующееся самодовлеющим бытием, то, что существует само по себе (τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι; esse per se), а не получает бытие в чем-либо ином (подлежащем, или субстрате). Для ее обозначения Аристотель использует также выражение «первая сущность»<sup>431</sup>. В то же время он называет сущностью «суть бытия вещи»<sup>432</sup>, внутренне присущую ей видовую форму<sup>433</sup>, которая воплощается в вещи и определяет ее в самой ее индивидуальности<sup>434</sup>. Поскольку существо вещи определяется видом и родом, Аристотель сами виды и роды также называет сущностями, но «вторыми сущностями» (δευτέρα οὐσία)<sup>435</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что античные авторы употребляют термин

«сущность» в двух различных значениях: в онтологическом плане «сущность» есть самобытная вещь, а в плане логическом — «сущность» является формой или идеей вещи, которая, будучи познана и выражена в понятии, представляет собой видовое или родовое определение, общее для некоторого множества вещей одного вида (рода)<sup>436</sup>.

Термин «природа» (слав. «естество»<sup>437</sup>, греч. φύσις<sup>438</sup>) не получил исчерпывающего и единообразного определения у античных авторов<sup>439</sup>. Преп. Анастасий Синаит (VII в.) говорит, что «в соответствии с церковным образом мыслей природа есть истинное существование, а согласно Аристотелю и прочим элинам, она определяется многообразным образом... природа есть все то, что существует истинным образом, а не то, что изрекается как плод воображения... Церковь называет природой истинную реальность существующих вещей, или же воосуществленность их»<sup>440</sup>. Таким образом, в широком смысле слова понятие «природа» может обозначать любую объективную реальность, существующую независимо от человеческого сознания. Нетрудно заметить, что объем понятия «природа» в значительной степени совпадает с понятием «сущность». У православных авторов эпохи Вселенских соборов понятия «сущность» и «природа» если и не являются совершенными синонимами, тем не менее обычно используются как взаимозаменяемые без ущерба для смысла<sup>441</sup>.

### 3.1.2. Термины «ипостась» и «лицо»

Слово «ипостась» (ὑπόστασις) представляет собой отглагольное имя существительное, образованное от глагола ὑφίστημι (ὑπό + ἵστημι; подставлять, брать или принимать на себя что-либо, выдерживать), и имеет первоначальное значение «подставка, основание»<sup>442</sup>.

Протопресв. Иоанн Мейендорф полагает, что первоначально термин «ипостась» означал «истинно существующее в противоположность концептам и идеям и часто употреблялся как синоним слова «природа». Кроме того, он понимался как эквивалент латинского *sub-stantia*. В нем более определено, чем в термине «природа» предполагалось индивидуальное существование»<sup>443</sup>.

По всей видимости, именно этимология слова «ипостась» обусловила то, что в философском плане этот термин долгое время практически не отличался по значению от аристотелевской первой сущности.

Начало разграничению понятий «сущность» и «ипостась» в языческой философии положили неоплатоники. Различие этих терминов имело место, например, у Порфирия, который в своей книге «История философов» влагает в уста Платона следующую фразу: «до трех ипостасей развилась божественная сущность (ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ Θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν)»<sup>444</sup>.

На христианской почве различие между сущностью и ипостасью начинает складываться со времени Оригена (первая пол. III в.), который в своем триадологическом учении иногда использовал термин «ипостась» для обозначения троичности Божественных Лиц, а термин «сущность» — для указания на единство Бога<sup>445</sup>.

Однако у Оригена различие между сущностью и ипостасью оставалось различием скорее терминов, нежели понятий. Во всяком случае, остается невыясненным, на чем основывалось это разграничение и в чем, собственно, он полагал различие между этими понятиями. Поэтому в течение еще долгого времени термины «сущность» и «ипостась» продолжали использоваться как взаимозаменяемые. В этом отношении весьма показательным свидетельством блаж. [Иеронима Стридонского](#) (347—419 гг.), известного западного ученого, большую часть своей жизни проведшего на Востоке, который утверждал, что «школа светских наук не знает иного значения

слова «ипостась» как только сущность (*tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usiam novit*)<sup>446</sup>. Также и блаж. Феодорит Киррский на вопрос: «Имеет ли сущность (ἡ οὐσία) какое-нибудь отличие от ипостаси (τὴν ὑπόστασιν)?» — отвечает: «Согласно внешней мудрости — не имеет. Ибо сущность обозначает сущее (τὸ ὄν), а ипостась — существующее (τὸ ὄφιστός)»<sup>447</sup>.

Слово «лицо» (греч. πρόσωπον) первоначально не имело философского характера. Оно относилось не к онтологическому, а к описательному плану, характеризуя акцидентальную сторону действительности, и могло означать внешний вид, физиономию, маску актера античного театра (личину) или саму театральную роль<sup>448</sup>. Кроме того, слово «лицо» могло означать переднюю часть чего-либо, фасад, наружность<sup>449</sup>.

Христианские авторы первоначально понимали под лицом совокупность акциденций, отличительных черт, которыми индивидуумы одного вида различаются между собой. Свят. Василий Великий писал: «А утверждающие, что сущность и ипостась — одно и то же, принуждены исповедовать только разные Лица и, уклоняясь от выражения: Три Ипостаси, не избегают погрешности Савеллия»<sup>450</sup>. Из этого высказывания видно, что свят. Василий под лицом понимает внешний, акцидентальный аспект бытия, не затрагивающий самой сущности вещей.

Следы такого понимания «лица» встречаются еще в VI столетии, например, у [Леонтия Византийского](#), который писал, что «ипостась определяет лицо характеризующими идиомами, а воипостасное указывает на то, что оно не является привходящим»<sup>451</sup>. Таким образом, согласно Леонтию, «лицо... обособляет ипостасные особенности... лицо оказывается совокупностью неприродных (или присущностных) признаков...»<sup>452</sup>.

Следует отметить, что многие современные нехалкидонитские богословы, пользующиеся архаичной, дохалкидонской терминологией, и сегодня понимают «лицо» именно как совокупность ипостасных особенностей, которыми различаются между собой ипостаси одного вида<sup>453</sup>.

При таком понимании лицо как совокупность личных свойств обозначает особенное в ипостаси, а ипостась описывается формулой: ипостась природа (совокупность существенных свойств) † лицо (совокупность индивидуальных особенностей).

### 3.2. Понятийно-терминологическая система каппадокийской триадологии

Великие Каппадокийцы прежде всего определили соотношение между понятиями «сущность» и «ипостась». Свят. Василий Великий установил различие между сущностью и ипостасью как между общим и частным: «Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым (οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστων), например между живым существом и таким-то человеком»<sup>454</sup>. Таким образом, согласно Каппадокийцам, ипостась есть сущность, ограниченная особыми свойствами (οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων) и прежде всего означает конкретную реализацию общей сущности, рассматриваемую в противопоставленности этой общей сущности и отличаемую от других ее реализаций. На первый взгляд может показаться, что речь здесь идет всего лишь о незначительном терминологическом уточнении — ипостась отождествляется с аристотелевской первой сущностью, а термин οὐσία освобождается, таким образом, для обозначения второй сущности. Однако для того чтобы оценить значение проделанной Каппадокийцами работы, необходимо учитывать тот триадологический контекст, в котором это различие было установлено<sup>455</sup>.

Разграничив понятия «сущность» и «ипостась», Каппадокийцы фактически отождествили в своей триадологии, с одной стороны, понятия «сущность» и «природа»<sup>456</sup>, а с другой — понятия «ипостась» и «лицо»<sup>457</sup>. Тем самым определение ипостаси как сущности (природы) с индивидуальными особенностями было дополнено представлением о Лицах-Ипостасях как о «вместилищах» Божества. Согласно свят. Григорию Богослову, Лица не должны мыслиться как простые индивидуализации общей сущности, Они суть Те, Кто обладают Божеством (единой сущностью), «суть Три, в Которых [пребывает] Божество (τὰ τρία ἐν τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης)»<sup>458</sup>.

Тем самым понятия «лицо» и «ипостась» в триадологии Каппадокийцев фактически оказываются выведенными за пределы содержания понятия «природа» («сущность») <sup>459</sup>. Это дало Каппадокийцам необходимые понятийно-терминологические средства для обоснования, с одной стороны, единства Божественного бытия, а с другой — совершенной инаковости Божественных Лиц<sup>460</sup>. Божественные Ипостаси совершенно различны — Отец не есть Сын и Святой Дух, Сын — не есть Отец и Святой Дух, Святой Дух — не есть Отец и Сын, но это различие не может быть выражено в природных категориях, поскольку Ипостаси, во-первых, обладают без разделения одной и той же природой, а во-вторых, не могут, подобно тварным ипостасям одного вида, быть различаемы по случайным признакам, т. к. в Боге нет ничего акцидентального. Согласно свят. Григорию Богослову, «Сын не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец. Дух не Сын... потому что Единородный один, но то же, что Сын»<sup>461</sup>.

По учению Каппадокийцев, Божественная сущность ни онтологически, ни даже логически не предшествует Божественным Ипостасям. Таким образом, Три Ипостаси — это не три реализации общей сущности, а Три самостоятельных Лица, в каждом из которых единая Божественная сущность имеет свой особый образ существования (τρόπος ὑπόρξεως)<sup>462</sup>, без разделения и всецело пребывая в каждой из Ипостасей<sup>463</sup>.

Великим Каппадокийцам удалось показать, что определение ипостаси как природы (сущности) с индивидуальными особенностями не является достаточным, когда речь идет о природах духовно-разумных (Бог, человек, ангел). Например, люди различаются между собой не только нумерически и не только теми или иными случайными признаками своей душевной и телесной природы, но прежде всего тем, что каждый человек представляет собой особый личностный субъект, некое «я», которое отличает себя как от своей природы, так и от других «я», является единственным подлежащим всех действий и состояний своей природы, имеет имя собственное и способно вступать с другими «я» в межличностное общение. Тем самым единичная реализация общей свободно-разумной природы есть не только «нечто», отличающееся от других реализаций особым сочетанием случайных признаков, но также и несводимый к собственной природе «некто». В конечном счете выразить различие между лицом-ипостасью и природой удобнее всего посредством грамматических категорий «кто» и «что». Природа отвечает на вопрос «что?» и обозначает некоторую качественность, тогда как лицо-ипостась, отвечая на вопрос «кто?», указывает на того, кто является субъектом действия или состояния<sup>464</sup>. На вопрос «кто?» мы отвечаем именем собственным. Имя собственное является в нашем языке единственным адекватным средством для указания на тайну личного бытия<sup>465</sup>.

Из каппадокийского учения следует, что Божественные Лица-Ипостаси не являются ни частями, ни свойствами, ни функциями Божественной природы. Соотношение между природой и Лицом-Ипостасью можно изложить следующим образом. Природа есть некоторая качественность, лицо — конкретный носитель качеств. Лица-Ипостаси заключают в Себе Божественную природу, определяя ее способ существования, или образ бытия. В Лицах-Ипостасях Божественная природа существует и созерцается.

Впрочем, следует иметь в виду, что это различие носит методологический характер, ибо как природа вне лица есть всего лишь отвлеченное понятие, так и лицо без природы — не более чем абстрактный принцип.

## **Глава 4. Единосущие Лиц Пресвятой Троицы и Их различие по ипостасным свойствам**

Согласно святоотеческому учению, Три единосущных Ипостаси без разделения и во всей полноте обладают единой общей природой. Каким же образом возможно Их различать? Ведь все Божественные свойства относятся к общей природе и, будучи в равной мере свойственны всем Трем Ипостасям, не могут быть использованы для различия Божественных Лиц. Невозможно дать определение каждой Ипостаси, воспользовавшись одним из существенных Божественных имен<sup>466</sup>. Кроме того, в Божественном бытии нет ничего акцидентального, поэтому Божественные Ипостаси не имеют случайных свойств и не могут быть различаемы по случайным признакам, подобно тому как различаются между собой тварные ипостаси, принадлежащие одному виду.

Однако из Священного Писания и Предания известно, что Божественные Ипостаси суть не безличные силы, а свободно-разумные Лица, а одна из особенностей бытия тех, кто обладает свободой и разумом, состоит в том, что каждое такое лицо уникально и неповторимо, а следовательно, оно не поддается определению. Лицо нельзя подвести под некоторое обобщающее понятие, поскольку то, что уникально, невозможно привести к общему знаменателю. Представление о лице может быть составлено только через ее отношение к другим лицам.

Именно такой подход имеет место и в Священном Писании, где представление о Божественных Лицах основано на существующих между Ними личных отношениях<sup>467</sup>.

### **4.1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц**

## 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](#)).

В [Кол.1](#) сказано, что Сын есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари<sup>468</sup>.

Пролог Евангелия от Иоанна: Слово было у Бога ([Ин.1:1](#)). В греческом тексте стоит «к Богу» — «πρὸς τὸν Θεόν». В. Н. Лосский пишет: «"πρὸς τὸν Θεόν » указывает на движение, на динамическую близость; можно было бы перевести скорее «к», чем «у»: «Слово было к Богу». Таким образом, предлог πρὸς содержит в себе идею отношения; это отношение между Отцом и Сыном есть предвечное рождение; так само Евангелие вводит нас в жизнь Божественных Лиц Пресвятой Троицы»<sup>469</sup>.

Таким образом, между Первой и Второй Ипостасями Пресвятой Троицы имеет место отношение предвечного рождения. В силу этого отношения Первая Ипостась в отношении Второй именуется в Священном Писании «Отец» (греч. Πατήρ; лат. Pater) (см.: [Мф.11:27](#); [Ин.5](#) и др.), а Вторая Ипостась по отношению к Первой — «Сын» (греч. Υἱός; лат. Filius) (см.: [Мф.3:17](#); [Евр.1](#) и др.).

С целью уточнения смысла Божественного Отцовства и Божественного Сыновства Священное Писание называет Бога Сына Сыном «Единородным» (греч. μονογενής; лат. unigenitus) (см.: [Ин.1:14](#), 18, 3:16, 18; [Гал.4:4](#)) или «собственным Сыном» Божиим (см.: [Рим.8:32](#)), поскольку Он есть единственный Сын Божий в прямом и собственном смысле<sup>470</sup>.



# Тринитарное положение Святого Духа

И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек ([Ин.14:16](#)).

Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое... ([Ин.14:26](#)).

Из этих евангельских стихов следует, 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 личное различие между Сыном и Духом, на некоторую соотнесенность между Ними, причем эта соотнесенность устанавливается не непосредственно, а через отношение Второй и Третьей Ипостасей к Отцу.

Господь говорит о Духе Святом как о Духе истины, Который от Отца исходит (*ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκφορεύεται*) ([Ин.15:26](#)). Таким образом, между Отцом и Святым Духом имеет место отношение предвечного исхождения.

Предвечно изводящий Святого Духа Бог Отец в отношении Третьей Ипостаси именуется «Изводителем» (греч. Προβολεύς).

## 4.2. Личные (ипостасные) свойства

В соответствии с отношениями предвечного рождения и предвечного исхождения определяются личные свойства Лиц Пресвятой Троицы. Примерно с конца IV в. можно говорить о общепринятой тринитарной терминологии, согласно которой ипостасные свойства выражаются следующими терминами: у Отца — **нерожденность**, греч. ἀγεννησία, лат. *innativitas*; у Сына — **рожденность**, греч. γεννησις, лат. *generatio*; у Святого Духа — **исхождение**, греч. ἐκφόρευσις, лат. *processio*.

Личные свойства — суть свойства несообщимые, вечно остающиеся неизменными, исключительно принадлежащие Тому или Другому из Божественных Лиц. Благодаря этим свойствам Лица различаются друг от друга, и мы познаем Их как особые Ипостаси<sup>471</sup>.

Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Отец и Сын и Святой Дух во всем едины, кроме нерожденности, рождения и исхождения... 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»<sup>472</sup>.

## 4.3. Троичность Божественных Лиц и категория числа (количества)

Утверждая, что в Боге Три Лица, нужно иметь в виду, что «три» в Боге не есть итог сложения, потому что отношения Божественных Лиц для каждой Ипостаси тройственны. В. Н. Лосский по этому поводу пишет: «Отношения... для каждой Ипостаси *тройственны*... невозможно ввести Одну из Ипостасей в диаду, невозможно представить себе Одну из Них без того, чтобы немедленно не возникли Две другие: Отец есть Отец только в соотношении с Сыном и Духом. Что же до рождения Сына и исхождения Духа, то они как бы «одновременны», ибо одно предполагает другое»<sup>473</sup>.

Отказ от противопоставления Божественных Лиц, т. е. отказ от попыток мыслить Лица как изолированные монады или рассматривать их как отдельные диады есть, по существу, отказ от приложения самой категории числа к Пресвятой Троице.

Свят. Василий Великий пишет об этом так: «Мы счисляем не чрез сложение, от одного делая наращение до множества и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье. «Аз» Бог «первый, и Аз по сих» ([Ис.44:5](#)). О втором же Боге никогда не слышали мы даже доселе.

Поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии...»<sup>474</sup>

В таком случае, когда мы говорим о троичности в Боге, речь не идет о материальном числе, которое служит для счета и неприменимо к области бытия Божественного, поэтому в тринитарном богословии число из количественной характеристики фактически преобразуется в качественную. Троичность в Боге не является в общепринятом смысле количеством, она лишь указывает на неизреченный Божественный порядок. По словам преп. Максима Исповедника, «Триада поистине есть Монада, ибо так существует, и Монада поистине есть Триада, ибо так ипостазировалась»<sup>475</sup>.

Почему Бог есть именно Троица, а не, например, двоица или четверица? Очевидно, что исчерпывающего ответа на этот вопрос быть не может.

Свят. Григорий Богослов пытается объяснить троичность Божественных Лиц следующим образом: «Единица приходит в движение от Своего богатства, двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы. Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая 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»<sup>476</sup>.

Святые отцы не пытались оправдать троичность перед лицом человеческого разума, поскольку тайна Троичной жизни бесконечно превосходит познавательные способности человеческого ума. Они просто указывали на недостаточность любого числа, кроме числа три.

Согласно свят. Григорию Богослову, единица есть число скудное, двоица — число разделяющее, а три — число, которое превосходит разделение. Таким образом, в Троицу оказываются вписаны одновременно и единство и множество<sup>477</sup>.

В. Н. Лосский следующим образом толкует мысль свят. Григория: «Отец есть всецелый дар Своего Божества Сыну и Духу; если бы Он был только монадой, если бы Он отождествлялся со Своей сущностью, а не отдавал ее, Он не был бы вполне Личностью... При раскрытии монады личностная полнота Бога не может остановиться на диаде, ибо «два» предполагает взаимное противопоставление и ограничение; «два» разделило бы Божественную природу и внесло бы в бесконечность корень неопределенности. Это была бы первая поляризация творения, которое оказалось бы, как в гностических системах, простым проявлением. Таким образом, Божественная реальность в двух Лицах немислима. Превосхождение «двух», т. е. числа, совершается «в Трех»; это не возвращение к первоначальному, но совершенное раскрытие личного бытия»<sup>478</sup>.

Таким образом, «три» является своего рода «необходимым и достаточным условием» раскрытия личного бытия, личный Бог Откровения может быть мыслим нами только как Троица. Любые попытки мыслить Божественное бытие в ином числе Лиц неизбежно приведут к созданию образа Бога, несовместимого с библейским Откровением.

#### **4.4. Как правильно мыслить отношения Божественных Лиц? Образ предвечного рождения и предвечного исхождения**

Отношения Божественных Лиц, о которых говорится в Священном Писании, только обозначают, но ни в коей мере не обосновывают ипостасного различия. Нельзя сказать, что Бог есть Три Ипостаси именно по причине того, что Первая Ипостась предвечно рождает Вторую и предвечно изводит Третью. Троица есть первичная данность, которую невозможно вывести из какого-то принципа или обосновать некоей достаточной причиной, потому что нет такого принципа и такой причины, которая Троице предшествовала бы.

Для восточного богословия характерен апофатизм в подходе к тайне отношения Божественных Лиц. Если же попытаться определить эти отношения каким-то положительным образом, то Божественная реальность неизбежно окажется подчиненной тем или иным категориям аристотелевой логики, например соотношения (связи).

Очевидно, что «рождение» и «исхождение» невозможно мыслить ни как однократный акт, ни как протяженный во времени процесс, поскольку Бог пребывает вне времени.

Также недопустимо мыслить отношения Божественных Лиц по образу причинно-следственных отношений, которые можно наблюдать в мире тварном.

И если свв. отцы и современные православные богословы говорят об Отце как об ипостасной Причине Сына и Духа, а о Сыне и Духе как о происходящих от Причины, то это свидетельствует о бедности и недостаточности нашего языка. В тварном мире причина и следствие всегда противостоят одно другому, всегда являются чем-то внешним по отношению друг к другу. В Боге такой противопоставленности нет, поэтому в Троице противопоставление причины и следствия имеет совершенно иное значение. Свят. Григорий Нисский, используя причинно-следственную аналогию, отмечает, что в учении о Троице, различая между причиной и происходящим от причины, мы не разделяем общей Божественной природы, но лишь «показываем разность в способе бытия»<sup>479</sup>. Согласно В. Н. Лосскому, «в Боге нет противопоставления причины следствию, но есть *причинность внутри единой природы*»<sup>480</sup>.

Что касается различия между рождением и исхождением, то, как правило, свв. отцы воздерживались от попыток рационально объяснить, в чем собственно состоит это различие. Одна из таких попыток принадлежит свят. Григорию Нисскому, объяснявшему различие между рождением и исхождением тем, что рождение Сына совершается непосредственно от Отца («прямо от первого»), а исхождение Святого Духа от Отца опосредованно, через Сына («от первого же при посредстве того, что от Него прямо») <sup>481</sup>. Однако это мнение не получило широкого распространения.

Уже сщмч. Иринеи Лионский считал невозможным постичь образ предвечного рождения: «Если кто спросит нас: как же Сын рожден от Отца, — мы скажем ему, что никто не знает... только Отец родивший и Сын рожденный... Усиливающиеся изъяснить рождение... находятся не в своем уме, обещаясь изъяснить неизъяснимое»<sup>482</sup>.

Свят. Григорий Богослов, например, отклонял любые попытки определить образ предвечного рождения и исхождения: «Ты спрашиваешь, что такое исхождение Духа Святого? Скажи мне сначала, что такое нерождаемость Отца. Тогда, в свою очередь, я, как естествоиспытатель, буду обсуждать рождение Сына и исхождение Святого Духа, и мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии»<sup>483</sup>.

Сами термины «рождение», «исхождение», открытые в Священном Писании, являются лишь указанием на таинственное общение Божественных Лиц, это есть лишь несовершенные образы Их неизреченного общения. Как говорит преп. Иоанн Дамаскин, «образ рождения и образ исхождения для нас непостижим»<sup>484</sup>.

## 4.5. Учение о монархии Отца

По учению восточных отцов, в Троичной жизни имеет место определенный порядок. Согласно этому учению, Бог Отец есть как причина (греч. αἰτία, лат. causa) и начало (греч. ἀρχή, лат. principium) Божества в Троице, так и начало личного бытия Сына и Святого Духа<sup>485</sup>.

Учение о монархии, т. е. единоначалии Бога Отца в Пресвятой Троице, порождает два принципиальных вопроса:

1. Не происходит ли при утверждении монархии Отца уничтожения Второй и Третьей Ипостасей Троицы?

2. Почему учение о монархии Отца имеет такое существенное значение, почему святые отцы Восточной Церкви всегда настаивали именно на таком понимании Троичных отношений?

Несомненно, единоначалие Отца в Троице ни в коей степени не умаляет божественного достоинства Сына и Духа, поскольку Сын и Святой Дух по природе обладают всем, что присуще Отцу, за исключением свойства нерожденности. Однако свойство нерожденности является свойством не природным, а личным, оно характеризует не природу, а способ ее существования.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит об этом следующим образом: «Все, что имеет Отец, имеет и Сын, кроме нерожденности, которая означает не различие по сущности или в достоинстве, а образ бытия... Подобным образом веруем и во единого Духа Святаго, имеющего все, что имеет Отец и Сын, кроме нерожденности и рожденности»<sup>486</sup>.

Свят. Григорий Богослов говорит, что нет славы Началу (т. е. Отцу) в уничтожении Тех, которые от Него<sup>487</sup>. Согласно В. Н. Лосскому, «Начало тогда только совершенно, когда оно начало реальности равносовершенной... В Боге же причина, как совершенство личной любви, не может производить следствие менее совершенное, оно хочет их равночестными, и поэтому является также причиной их равенства»<sup>488</sup>.

Для понимания того, почему отцы Восточной Православной Церкви настаивали на учении о монархии Отца, необходимо вспомнить, в чем состояла суть тринитарной проблемы: 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 разделять единую сущность.

Свв. отцы называли Бога Отца «Источником Божества» (πηγαία θεότης)<sup>489</sup>. Свят. Афанасий Александрийский учил, что есть «одно начало... Божества. Отсюда и единоначалие в собственном смысле»<sup>490</sup>, и исповедовал, что «едино Божество Троицы, познаваемое из единого Отца»<sup>491</sup>. В трактате «О божественных именах» говорится, что «единственным Источником сверхсущественной Божественности является Отец»<sup>492</sup>. Свят. Григорий Палама в своем исповедании веры говорил: «Отец — единственная Причина и Корень и Источник в Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества»<sup>493</sup>. В. Н. Лосский, обобщая высказывания восточных отцов по данному вопросу, суммирует их мысль в виде краткой формулы: «один Бог потому, что один Отец»<sup>494</sup>.

При этом отсутствие особого отношения между Духом Святым и Сыном никогда не смущало восточное богословие, поскольку между Сыном и Святым Духом также устанавливается некоторая соотнесенность, но не непосредственно, а через Ипостась Отца. Именно Бог Отец поставляет Ипостаси в Их абсолютном различии. При этом непосредственно между Сыном и Духом особого отношения нет, Они отличаются только модусом Своего происхождения от Отца.

По выражению В. Н. Лосского, «Отец тем самым является Пределом соотношений, от которых Ипостаси получают Свое различие: давая Лицам Их происхождение, Отец устанавливает и Их соотношение с единым началом Божества как рождение и исхождение»<sup>495</sup>.

Греческие отцы не упускали из виду, что Бог есть не просто единство, а триединство, которое выражается в неизреченном общении Трех Божественных Лиц, каждое из Которых без деления содержит в Себе общую Божественную природу. По этой причине они избегали обосновывать единство Бога исходя из единства Божественной сущности, поскольку в таком случае «равновесие» в Троице между единством и троичностью<sup>496</sup> оказалось бы нарушенным, и единство сущности получало бы первенство по отношению к троичности Лиц. Свят. Григорий

Богослов, например, выводит равночестность единства (единосущие), тождество воли, действия (движения) и власти в Боге не из понятия единства Божественной сущности, но из идеи единоначалия: «Мы чтим единоначалие; впрочем не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздоре с самим собою, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единосущие воли, тождество движения и направления к единому Тех, Которые из Единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти»<sup>497</sup>.

Как замечает митр. Каллист (Уэр), Каппадокийцы «охраняли представление об уникальном характере Божественного единства... посредством учения об Отце как Единственном Источнике ипостасности внутри Троицы»<sup>498</sup>.

Только принцип монархии Отца, поскольку он полагает в Боге одно начало и для единой сущности, и для троичности Ипостасей<sup>499</sup>, позволяет сохранить «равновесие» между единством и троичностью в учении о Пресвятой Троице. Любая попытка каким-то образом отменить или ослабить принцип единоначалия в триадологии неизбежно приводит к нарушению равновесия между троичностью и единичностью в представлении о Троице. Наиболее яркий пример тому — латинское учение о «Филиокве», т. е. о двойном исхождении Святого Духа от Отца и Сына как единой Причины.

#### 4.6. Римско-католическое учение о «Филиокве» (Filioque)

В Никео-Константинопольском Символе веры исповедуется вера в Духа Святого, «от Отца исходящего». У римокатоликов в тексте восьмого члена Символа веры сделана вставка «и Сына (Filioque)»<sup>500</sup>. Тем самым этот член Символа приобретает вид: «от Отца и Сына исходит» (Patre Filioque procedit).

Основы этого учения были заложены блаж. Августином, триадология которого существенно отличалась от тринитарного учения восточных отцов IV в. и оказала решающее влияние на последующее развитие западного тринитарного богословия.

В своих размышлениях о Троице блаж. Августин исходит не из созерцания троичности Лиц, а из идеи единства абсолютно простой Божественной сущности<sup>501</sup>, которая проявляется в Трех Божественных Лицах<sup>502</sup>. При этом Лица мыслятся блаж. Августином как некоторая система дифференцирующей сущность внутрисущностных отношений<sup>503</sup>, для понимания которых человек должен обратиться к внутреннему миру собственной души, сотворенной по образу Божию<sup>504</sup>. В человеческой душе блаж. Августин усматривает триединство памяти, мышления и воли<sup>505</sup>. Эту психологическую аналогию он переносит с образа на Первообраз и мыслит отношения Божественных Лиц по образу отношения памяти, мышления и воли в человеке: Память, или Ум (Отец), Мышление, или Знание (Сын), Воля (Святой Дух)<sup>506</sup>. Поскольку воля наиболее полно выражается в любви, третьим членом в этой формуле вместо Воли может выступать Любовь<sup>507</sup>. Подобно тому как в человеке любовь (воля) рождается из глубин его духа, или памяти, обеспечивая связь памяти с мышлением<sup>508</sup>, так же и в Боге Святой Дух первоначально и преимущественно (principaliter) исходит от Отца, но одновременно и от Сына (de Filio)<sup>509</sup>, и есть взаимная Любовь Отца и Сына<sup>510</sup>.

При этом блаж. Августин считает недопустимым говорить о том, что Святой Дух имеет две причины Своего исхождения, и учит об исхождении Духа от Отца и Сына как от единой причины: «Отец и Сын являются единым началом Святого Духа, а не двумя началами. Ведь как Отец и Сын — единый Бог, и в отношении твари единый Творец и Господь, так и в отношении Духа Святого Они суть единое начало. По отношению же к твари Отец, Сын и Святой Дух —

единое начало, так же как единый Творец и Господь»<sup>511</sup>.

Впрочем, филиоквистские высказывания встречаются у блаж. Августина только в трактате «О Троице». В других его произведениях содержатся высказывания, являющиеся прямым отрицанием учения о двойном исхождении Святого Духа: «Мы называем Его не Сыном и не Отцом, но именно Святым Духом... Дух Святой не есть рожденный от Отца, подобно Сыну... не есть от Сына, как внук верховного Отца, но [учим], что Он всем, что Он есть, никому не должен, кроме Отца, из Которого все, — чтобы не допустить нам двух начал без начала (*duo... principia sine principio*), что совершенно ложно и нелепо и свойственно не католической вере, а заблуждению некоторых еретиков»<sup>512</sup>.

Благодаря высокому авторитету Иппонского епископа на христианском Западе в эпоху раннего Средневековья, учение о двойном исхождении Святого Духа начало постепенно распространяться. Уже в начале VI в. на соборе в г. Толедо (Испания) была предпринята попытка внести *Filioque* текст Никео-Константинопольского Символа веры. По всей видимости, испанские епископы, рассматривая учение о двойном исхождении как аргумент в полемике с арианами вестготами, пытались с его помощью акцентировать мысль о единосущии Отца и Сына. Широкое распространение *Filioque* получило в IX столетии благодаря деятельности императора Карла Великого, насаждавшего эту тринитарную доктрину в пределах своей империи. Римские папы в течение долгого времени были противниками внесения вставки *Filioque* текст Символа веры. Так, папа Лев III (795—816 гг.) не только отказался выполнить требование Карла, но, желая предотвратить и в будущем возможность искажения Никео-Константинопольского Символа веры, приказал вырезать текст Символа без *Filioque* на двух серебряных досках — на греческом и латинском языках — и положил их рядом с гробницами свв. апостолов Петра и Павла, сопроводив надписью: «Я, папа Лев, сделал это по любви к православной вере и ради сохранения ее». В начале XI в. Рим и папский престол оказались во власти германского императора. В 1014 г. император Генрих I, движимый антивизантийскими настроениями, сумел принудить папу Бенедикта VIII внести *Filioque* Символ веры<sup>513</sup>. Собор в г. Бари (1098 г.) под председательством папы Урбана II объявил всех, кто не разделяет учение о *Filioque*, еретиками. Окончательно это учение было сформулировано и догматизировано Католической церковью в 1438 г. на Ферраро-Флорентийском соборе<sup>514</sup>.

На Востоке учение о двойном исхождении Святого Духа не имело приверженцев. Обстоятельная критика учения о *Filioque* впервые была дана свят. [Фотием Константинопольским](#)<sup>515</sup>.

Латинское учение о двойном исхождении Святого Духа (от обоих, лат. *ab utroque*) следует отличать от высказываний некоторых восточных отцов, согласно которым Святой Дух исходит от Отца через Сына (греч. διὰ Υἱοῦ; лат. *per Filium*). Подобные выражения могут быть двоякими:

1) одни говорят не о предвечном исхождении, а о совершившемся во времени посольстве Святого Духа в мир Сыном<sup>516</sup>;

2) другие относят выражение «через Сына» к вневременному плану<sup>517</sup>. Однако это не дает оснований поставить знак равенства между *Filioque* и выражением «через Сына». Единственной ипостасной причиной бытия Святого Духа восточные отцы признают только Ипостась Отца, от Которой совершается предвечное исхождение (ἐκλόρευσις) Духа. Что же касается «воссияния» (ἐκλάψις) Святого Духа через Сына<sup>518</sup>, то оно никак не может пониматься в значении получения Святым Духом от Сына Своего личного бытия, но только в смысле некоторого проявления через Сына Ипостаси Святого Духа как уже существующей.

По мнению В. Н. Лосского, «именно *Filioque* был единственной догматической причиной, был первопричиной разделения Востока и Запада; остальные доктринальные разногласия —

только его последствия»<sup>519</sup>.

Филиоквистская триадология имела «очень серьезные последствия для западного богословия. На общедоступном уровне реальность Св. Троицы быстро утратила смысл и превратилась в нечто вроде никому не нужного философского довеска. Многие современные западные христиане верят в Бога Отца, в Христа, а о Троице не имеют ни малейшего представления. Это происходит не от интеллектуального безразличия, а от деистического понимания Бога как философски единой Сущности. Пожалуй, в конечном счете эти различия между восточным и западным подходом к Св. Троице имеют большее значение, чем даже вопрос о *Filioque* как таковой»<sup>520</sup>. Кроме того, закрепившееся благодаря *Filioque* в западном богословии отождествление Бога с идеей Божественной сущности делает невозможным различение в Боге между Его неприступной сущностью и Его причастуемыми действиями (энергиями). В результате понимание спасения как реального обожения человека становится невозможным.

#### 4.7. Единосущие Лиц Пресвятой Троицы

Пресвятую Троицу Церковь исповедует единосущной и нераздельной, что нашло закрепление и в литургической практике Церкви (начальный возглас утрени).

Раскрытие учения о единосущии Божественных Лиц стало возможным благодаря созданной Великими Каппадокийцами понятийно-терминологической системе тринитарного богословия.

**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 единую и нераздельную Божественную сущность, имеют единую волю, силу, власть и славу. Каждое из Лиц Троицы обладает Божественным естеством в совершенстве и всецело<sup>521</sup>.

В Священном Писании слово «единосущный» не встречается, хотя сама мысль о единосущии Божественных Лиц выражена там достаточно ясно. В Евангелии от Иоанна раскрывается учение о единосущии Отца и Сына: *Я и Отец — одно* ([Ин.10:30](#)), *Я в Отце и Отец во Мне* ([Ин.14:10](#)), *Видевший Меня видел Отца* ([Ин.14:9](#)).

Ап. Павел представляет Духа Святого в том же положении к Богу, в каком дух человеческий относится к человеку (см.: 1 [Кор.2:11](#)).

Кроме того, если обратиться к свидетельствам Священного Писания о различии Божественных Лиц и об указании на троичность Лиц, то там можно увидеть указания на единство действия и воли Божественных Лиц (эти свидетельства уже приводились ранее, см. пп. 1.3.2 и 1.3.3).

Следует иметь в виду, что в христианском богословии слово «единосущный» обозначает не вполне одно и то же, когда оно употребляется применительно к Богу и тварным существам. Например, все люди также между собой единосущны, поскольку каждая человеческая ипостась содержит в себе одну и ту же тождественную природу во всей полноте.

Но в то же время в каждом человеческом лице на эту общую человеческую природу налагается некоторая комбинация индивидуализирующих признаков (акциденций), каждый индивидуум отделен от других индивидуумов во времени и в пространстве, каждый имеет свои личные желания, которые не совпадают с желаниями других, действия человеческих личностей являются разнонаправленными. Таким образом, человеческие ипостаси «существуют не одна в другой, но отдельно...»<sup>522</sup>.

В Боге же нет ничего акцидентального, согласно свят. Григорию Нисскому; в Боге «нет

ничего... вставного, ни чего-либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя»<sup>523</sup>. Поэтому Лица Троицы «и хотением не отделяются и по силе не делятся», в Них «не имеет места, что только бывает в вещах делимых»<sup>524</sup>, и Они имеют «тождество действия (τῆς ἐνεργείας ταυτότης)»<sup>525</sup>.

Единосущие Лиц Пресвятой Троицы преп. Иоанн Дамаскин определяет как «тождество воли, деятельности, силы и власти и... движения...»<sup>526</sup>.

Иными словами, в Боге имеют место только личные различия, но нет никакого разделения или даже различия на природном уровне, и «Три Ипостаси находятся Одна в Другой взаимно, ибо каждая из Них едина с Другой не менее, как с Самой Собою»<sup>527</sup>. Таким образом, единосущие по отношению к Лицам Троицы означает совершенное тождество бытия и единство самой Божественной жизни. Именно по этой причине Каппадокийцы не могли принять компромиссное между Православием и арианством учение о подобосущии Отца и Сына<sup>528</sup>.

Таким образом, Божественная Троица представляет Собою 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<sup>529</sup>. Таким образом, бытие Бога Троицы осуществляется как любовь, в которой собственное существование отождествляется с самоотдачей.

Прот. Георгий Флоровский говорит, что, согласно Великим Каппадокийцам, единосущие — это не совершенное совпадение, не только тождество свойств и определений, но неизреченное единство самой Троичной жизни<sup>530</sup>.

## 4.8. Образ Откровения Пресвятой Троицы в мире

Из учения о единосуции Лиц Пресвятой Троицы следует, что Божество обладает единым действием, но в то же время каждое из Лиц относится к этому единому общему действию особым образом.

Свят. Григорий Нисский объясняет, каким образом Лица Пресвятой Троицы относятся к единому Божественному действию: «Всякое действие, от Бога простирающееся на тварь... от Отца исходит, через Сына простирается и совершается Духом Святым»<sup>531</sup>.

Подобного рода высказывания можно найти у многих отцов Церкви. Обычно для пояснения этой мысли свв. отцы обращаются к словам ап. Павла, которые лучше рассмотреть в славянском переводе. Ап. Павел говорит о Боге: *Яко из Того и Тем и в Нем всяческая* (Рим.11:36). Как результат осмысления этих слов ап. Павла родилось святоотеческое выражение: «Из Отца, через Сына, в Духе Святом».

Отсюда следует, что внутрибожественный образ бытия отличен от образа Откровения Святой Троицы в мире. Если в предвечном бытии Троицы, безотносительно отношения Бога к миру, рождение и исхождение совершаются «независимо», то в Божественном домостроительстве имеет место своя вневременная последовательность. Отец выступает как Источник действия, Сын — как Явление или как Совершитель, Который действует посредством Духа Святого, а Святой Дух предстает как Сила, являющая, усвояющая и завершающая<sup>532</sup>. Таким образом, в Божественных действиях отображается троичность Ипостасей и Их неизреченный порядок.

Можно это пояснить на конкретных примерах. Так, 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 усовершенствует тварь в добре и красоте.

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](#)), и *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым* ([Рим.5:5](#)).

Следует отметить, что такой порядок Откровения Бога в мире не умаляет достоинства Сына и Духа Святого. Преп. Иоанн Дамаскин отмечает, что «все, что делает Отец, делает чрез Единородного Сына Своего, не как служебным орудием, но естественной и ипостасной Силой»<sup>533</sup>.

Можно пояснить эту мысль на следующем примере: огонь и свет невозможно разделить. С одной стороны, логически 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.

Почему Откровение Бога в мире совершается в соответствии именно с таким, не иным порядком, нам неизвестно, это — тайна Божественной воли.

**ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. О БОГЕ В ОТНОШЕНИИ ЕГО К  
МИРУ И ЧЕЛОВЕКУ РАЗДЕЛ I. БОГ КАК ТВОРЕЦ  
И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ МИРА**

# Глава 1. Бог как Творец мира

Православное богословие учит, что Бог является Первопричиной — Виновником бытия мира. Другими словами, мир как совокупность всего конечного бытия, существующего в пространстве и во времени, имеет причину своего бытия в Боге. Мир не возник сам собой, самопроизвольно или случайно.

В Священном Писании можно найти множество 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 чрез 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](#)).

Происхождение мира от Божественного первоначала признается в той или иной степени практически всеми религиозными и многими древними философскими учениями. По содержанию учения эти различны.

## 1.1. Нехристианские концепции происхождения мира

### 1.1.1. Дуализм

Термин «дуализм» происходит от латинского слова *dualis* (двойственный). Дуалистические учения предполагают существование двух равноправных начал — духа и материи, идеального и материального, бога добра и бога зла, познающего субъекта и познаваемого объекта и т. д. Существуют различные формы этих учений, по-разному раскрывающих картину происхождения мира.

# Дуализм греческой античной философии

Согласно одной из распространенных в античности гипотез происхождения мира, мир мыслится как результат воздействия божественного начала на бесформенную материю, извечно существующую наряду с этим началом, т. е. признается совечность двух иноприродных начал. Наиболее детально подобный взгляд представлен у Платона (428—348 гг. до Р. Х.) и Аристотеля (384—322 гг. до Р. Х.).

В диалоге Платона «Тимей» мироздание представлено в виде следующей картины. Существует высший неизменный мир божественных идей. Уровнем ниже пребывает некий Демиург<sup>534</sup>, который мыслится как создатель низших богов, мировой души, вселенной и человека. В отличие от христианского Бога Творца, Демиург не является всемогущим. Он не может творить все, что хочет, не может творить мановением своей воли, ему приходится преодолевать сопротивление косной материи — бесформенной, вечно находящейся в хаотичном движении. Материя, по Платону, есть «не сущее» (τὸ μὴ ὄν), однако не абсолютно «не сущее»: она называется таковой только по сравнению с истинно существующим, т. е. с миром идей. Вещи, возникающие в результате деятельности Демиурга, возделывающего материю по образцам вечных божественных идей, представляют собой тени, несовершенные копии этих идей, или эйдосов (εἶδος)<sup>535</sup>.

В основе учения Аристотеля лежит различие между бесформенной материей и формами, в которых она существует. Эти формы, по Аристотелю, представляют собой иерархическую структуру, которую венчает высшая, чистая, неизменная и неподвижная форма. Эту форму — форму форм — Аристотель называет перводвигателем, или богом. Очевидно, что с библейским представлением о Боге этот «бог» Аристотеля имеет мало общего. Бог Аристотеля не есть личный Бог, это лишь условие мирового движения, мирового бытия, первопричина вселенной<sup>536</sup>.

Таким образом, для дуализма античной греческой философии характерен взгляд на совечные начала мира как на неравные по своему достоинству: одно начало понимается как высшее, активное, а другое — как низшее и пассивное.

# Дуализм в восточных учениях

В отличие от греческой философии, в дуалистических восточных учениях — например, в персидских — доброе и злое начала, лежащие в основе мироздания, мыслятся как равносильные и противоборствующие. Так, в древнеиранской [религии](#) — зороастризме — вся мировая история рассматривается как борьба двух враждебных начал — светлого и темного. Материальное бытие в таких учениях — область, принадлежащая злему началу, и религиозная цель представляется как избавление от уз материи<sup>537</sup>.

Подобные идеи в первые века христианской эры были восприняты гностиками, причем некоторые гностические секты одновременно переосмыслили и платоновский образ Демиурга. Поскольку материю они считали злым началом, то Демиурга, как создателя материальных вещей, полагали источником зла. Так, известный гностик Маркион, живший в середине II в., учил о различии между злым богом Ветхого Завета, которого он отождествлял с Демиургом, и благим Богом Отцом, пославшим на землю Своего Сына для спасения людей от власти Демиурга и материи. По этой причине Маркион вообще отрицал Ветхий Завет.

Несовместимость дуалистических учений с библейским Откровением обнаруживается прежде всего в том, что дуализм предполагает несовершенство Творца, отказывает Ему в обладании всей полнотой бытия и совершенства.

## 1.1.2. Пантеизм

Сущность **пантеизма** (греч.  $\pi\acute{\alpha}\nu$  — все и  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  — Бог) состоит в отождествлении мира и Бога. Пантеизм либо растворяет Бога в природе, либо, наоборот, мир в Боге. Пантеистические учения также имеют различные оттенки.

Наиболее распространенное пантеистическое учение — это *учение об эманации* (лат. emanatio- истечение), которое подробно представлено в неоплатонизме. Например, у виднейшего представителя неоплатонизма Плотина (III в. по Р. Х.) это учение выглядит следующим образом. Основа бытия — это некое сверхсущее Единое, которое отождествляется с верховным Благом (это Единое непостижимо рассудком, невыразимо словом, и только в экстатическом восхищении, выйдя из себя, человек может опытно с ним соприкоснуться). Единое от переизбытка своей полноты, подобно переполненной, переливающейся через край чаше, исходит за пределы самого себя и порождает Ум (с присущими ему идеями) и Мировую Душу. Мировая Душа мыслится как посредник между Умом и чувственным космосом. Душа порождает вещи тварного мира по образцам тех идей, которые содержатся в Уме<sup>538</sup>.

Идея эманации лежит также в основе восточных пантеистических учений: индуизма, даосизма и др. Например, индуизм учит тому, что в основе мира лежит некое безличное духовное начало, обладающее двумя модусами существования: невоплощенным и воплощенным. Мир и человек — проявления этого духовного начала в его воплощенном состоянии.

Как пантеистические могут быть определены некоторые философские системы, появившиеся в Новое время. Например, в системе Бенедикта Спинозы (XVII в.) мир представляет собой разнообразные проявления во времени и пространстве единой, вечной и абсолютной божественной субстанции.

В других философских учениях мир рассматривается как *саморазвитие* некоторого божественного начала (оно может называться по-разному, например абсолютная идея). Развиваясь, оно переходит от низших форм к высшим. Примером такого учения может служить

немецкая идеалистическая философия Шеллинга и Гегеля.

Очевидно, что пантеизм фактически утверждает изменчивость Божественной сущности и поэтому несовместим с библейским Откровением. Кроме того, в рамках пантеистического мировоззрения невозможно разрешить проблему происхождения зла и обосновать реальность человеческой свободы.

Наконец, как пантеизм, так и дуализм обесценивают значение Божественного творческого акта. В. Н. Лосский так выражает несовместимость пантеизма с христианским учением о творении мира: «Творить — это не значит отражаться в зеркале, даже если зеркало есть первичная материя; это также и не значит напрасно раздробляться, чтобы затем все снова в Себе собрать; творить — значит вызывать новое; творение, если можно так выразиться, — это риск нового»<sup>539</sup>.

## 1.2. Христианское учение о происхождении мира

Сущность христианского учения о творении состоит в том, что Бог создал этот мир **из ничего** (греч. οὐκ ἔξ ὄντων, лат. ex nihilo). Иначе говоря, произвел все существующее через **творение**. Бог абсолютен, поэтому «вне» Его при творении ничего не было, и Он не нуждался для сотворения мира ни в каком материале. Весь мир Он создал по мановению Своей воли. Свят. 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»<sup>540</sup>.

Христианское учение особо подчеркивает, что Бог, не нуждаясь в исходном материале, творит мир не только по его формам, но и по веществу. Свят. Василий Великий пишет: «Бог, прежде чем существовало что-либо из видимого ныне, положив в уме и подвигшись привести в бытие несущее, вместе и помыслил, каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира»<sup>541</sup>.

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 и притом во второканонической книге: *Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего...* (2 [Мак.7:28](#)). В смысле творения из ничего могут быть поняты и слова ап. Павла, говорящего, что Бог называет *несуществующее как существующее* (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα) ([Рим.4:17](#); ср.: [Евр.11:3](#)).

Существуют косвенные указания Священного Писания на сотворение мира из ничего. В [Быт.1](#) сказано, что Бог сотворил небо и землю. Здесь употреблен еврейский глагол  $bāV4;ā'$ . В еврейском языке для выражения идеи творения используются два слова:  $āśāh$ , которое означает «создавать из подручного материала», и  $bāV4;ā'$ , которое может означать также и создание чего-то совершенно нового, ранее не существовавшего, причем субъектом при этом глаголе обычно выступает Бог. 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 сечности мира и Бога.

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. Характерно, что в этих учениях не придается особого значения идее творения из ничего. Например, в Талмуде можно встретить

самые разные концепции происхождения мира: идея творения из ничего здесь соседствует с космогоническими теориями, близкими к платоническим или неоплатоническим. Учение о творении из ничего более или менее прочно утвердилось в иудаизме только в Средние века, и то не во всех его школах<sup>542</sup>.

В некоторых направлениях мусульманской мысли также представлены пантеистические идеи (учение об эманации). По крайней мере учения, которые отрицают творение из ничего, не рассматриваются в исламе и иудаизме как ересь, совершенно не совместимая с официальной доктриной<sup>543</sup>.

В отличие от ислама и иудаизма, христианство изначально высказалось в пользу идеи творения из ничего. Любые отступления от этой вероучительной истины всегда квалифицировались Церковью как ересь<sup>544</sup>. 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, с одной стороны, и творением мира как актом Божественной воли — с другой. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Рождение (в Боге) безначально и вечно, так как оно есть действие Его естества и происходит из Его существа, иначе Рождающий потерпел бы изменение... Творение же у Бога, как действие хотения, не совечно Богу. Ибо приводимое из небытия в бытие не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему»<sup>545</sup>.

В нехристианских учениях нет различия между предвечным рождением и исхождением (которые в христианском богословии относятся только к внутритроичному бытию) как действиями Божественной природы и творением как актом воли. Поэтому для «строгого монотеизма» всегда существует опасность мыслить творение мира по образу предвечного рождения и исхождения. И главное, в системе иудейского и мусульманского вероучения трудно понять, почему так мыслить нельзя.

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

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 другого? Такого рода вопросы имеют причиной недооценку иноприродности Бога и мира, поскольку природа тварная и нетварная различны. Преп. Иоанн Дамаскин учит, что «все [сотворенное] отстоит от Бога, но не местом, а природой»<sup>546</sup>. Природа Божественная и природа тварная до такой степени различны, что между ними не может быть «борьбы» за обладание «жизненным пространством». Можно привести несовершенную аналогию, заимствованную из тварного мира: твердое вещество и электромагнитные волны могут сосуществовать в одной и той же точке пространства, несколько друг другу не мешая.

Свят. Григорий Нисский говорит: «Велико и непроходимо расстояние, которым Несозданное Естество отделено от созданной сущности»<sup>547</sup>. 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? Для Бога это означает, что Он не нуждается в существовании мира. Возникновение мира ничего к бытию Бога не добавляет и ничего от Божественного бытия не отнимает. Что же

касается твари, то, имея начало, она уже в силу своего происхождения обречена на то, чтобы быть изменяемой, т. е. подверженной переходу из одного состояния в другое. По словам В. Н. Лосского, тварь «не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не побуждала Бога творить»<sup>548</sup>. Тварное бытие «обосновывается не самим собой, не Божественной сущностью, а одной лишь Божественной волей. Это отсутствие собственного основания и есть небытие. Так, незыблемое, непреходящее для твари — это ее отношение к Богу; по отношению же к самой себе она сводится к nihil»<sup>549</sup>, 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. Свят. Филарет Московский говорит об этом так: «Творческое слово есть как алмазтовый (алмазный) мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездною Божией бесконечности, над бездною собственного ничтожества»<sup>550</sup>.

Существует мнение, что христианское учение о творении мира из ничего, утверждая абсолютную зависимость твари от ее Творца, унижает тварное бытие, что отсюда якобы рождается в христианском сознании пренебрежительное отношение к миру, за которым христиане не признают никакой ценности. Однако именно христианское учение о творении мира из ничего способно дать обоснование действительности тварного бытия. Согласно христианскому учению, тварь, поскольку она сотворена, имеет начало, но 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»<sup>551</sup>.

Действительно, определения Бога о бытии твари не подлежат никакой перемене. Об этом говорит Священное Писание: *Господь царствует; Он облечен величием, облечен Господь могуществом и препоясан: потому вселенная тверда, не подвигнется (Пс.92:1); Слово Господне пребывает вовек (1 Пет.1:25).*

Разрушение мира, которое совершится в конце времен, не будет возвращением этого мира к небытию. Священное Писание говорит, что на смену ныне существующему миру явятся *новое небо и новая земля (Откр.21:1; 2 Пет.3:13)*, т. е. творение преобразится и перейдет на новый уровень своего существования, но ни в коем случае не исчезнет.

### 1.3. Основные возражения против учения о творении мира из ничего

Любое из таких возражений можно рассматривать как пересказ одного из следующих трех аргументов.

1. «Из ничего ничего не бывает» (*ex nihilo nihil fit*, древняя латинская философская аксиома). В действительности это выражение означает, что ничто не возникает без причины. Христианское же учение вовсе не утверждает, что возникновение мира беспричинно. Мир имеет причину, причем Причину абсолютную, в Лице Самого Бога.

2. Мир несовершенен: если Бог сотворил мир по Своей воле, из ничего и 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. Мир, как бытие тварное, является конечным и ограниченным, т. е. не обладает полнотой совершенства. В мире имеют место свободные, разумные существа, свобода же в сочетании с ограниченностью заключает в себе возможность злоупотребления. Злоупотребление свободой со стороны разумных существ является причиной существования зла в мире.

3. Истинным является только то, что можно экспериментально проверить и воспроизвести



(такое убеждение характерно для философии позитивизма). Но требование проверки опытом может распространяться, очевидно, только на явления естественного порядка, т. е. на явления, обусловленные естественной закономерностью. Творение же мира есть, говоря традиционным христианским языком, чудо, никакой естественной закономерностью не обусловленное.

## 1.4. Образ творения мира Богом

Мир возник не случайно, а в соответствии с Божественным замыслом. Из Священного Писания следует, что Бог сотворил мир

а) *разумом и премудростью* (см.: [Притч.3:19](#), [Пс.135:5](#), [Иер.10:12](#)), т. е. сообразно Своим высочайшим умопредставлениям<sup>552</sup>, в которых Он от века созерцал Свои будущие творения, прежде чем они получили действительное бытие. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, Бог «созерцал все вещи прежде бытия их, от вечности представляя в уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в predetermined время, согласно с Его вечной соединенной с хотением мыслию (θεληματικῆ ἐννοία, «мыслью-волением». — О. Д.), которая есть и predetermined, и образ, и план»<sup>553</sup>. Логика заставляет признать, что Божественный замысел о мире 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](#)), *Верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое* ([Евр.11:3](#)). Таким образом, творение — это переход от вечных Божественных предначертаний к действительному бытию мира<sup>554</sup>.

б) Волею, или хотением (см.: [Пс.113:11](#), [Пс.134:6](#), [Откр.4:11](#)), т. е. совершенно свободно, а не вследствие какой-либо внешней или внутренней необходимости. С древнейших времен свв. отцы и христианские писатели учили о том, что Бог создал мир не по какой-либо нужде, но исключительно по Своему изволению<sup>555</sup>.

в) Словом (см.: [Быт.1:3](#), 6, 9; [Пс.148:5](#); [Евр.11:3](#)). Под этим «словом» не следует понимать какой-либо членораздельный звук или слово, подобное человеческому. Это творческое слово обозначает только мановение, или выражение Его всемогущей воли, которое из ничего произвело вселенную<sup>556</sup>.

Митр. Макарий (Булгаков) говорит, что учение об образе или способе сотворения мира кратко может быть сформулировано так: «Бог сотворил мир по вечным идеям Своим о нем, совершенно свободно, единым мановением воли. В идеях от века предначертан был план мироздания; свободная воля определила осуществить этот план; мановение воли действительно осуществило»<sup>557</sup>. Однако, как именно всемогущая воля и творческое слово Божии вызвали вселенную из небытия в бытие, является тайной, которая постигается только верой (см.: [Евр.11:3](#)).

## 1.5. Творение и время

Как соотносятся между собой творение и время? Если сказать, что Бог творит в вечности, то нужно будет признать, что творение совечно Творцу. Это мнение о совечности Творца и твари, высказанное Оригеном, было Церковью отвергнуто. В Священном Писании говорится, что творение не совечно Богу: *Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и 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 в таком случае придется 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](#)). Свят. Василий Великий таким образом пишет о том, что такое *начало времени*. «Как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время, а даже и не совсем малейшая часть времени»<sup>558</sup>. Блаж. Августин дает представление о времени следующим образом: «Время не бывает без некоторой подвижной изменчивости... кто не поймет, что времени не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения, поколику совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время»<sup>559</sup>.

Следовательно, если нет твари, нет тварного изменчивого бытия, то нет и времени. Возникнув, тварный мир, как созданный из ничего, начинает изменяться, и это изменение порождает время. Поэтому, заключает блаж. Августин, «напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время раньше времени!.. Отсюда, скорее время началось от твари, чем тварь от времени...»<sup>560</sup>.

Время предполагает некоторую длительность, некоторый процесс, в котором можно выделить составляющие: прошлое, настоящее и будущее. Но начало, т. е. первое мгновение, когда был создан мир, — неделимо, оно находится вне длительности и, следовательно, вне времени.

Согласно свят. Василию Великому, начало, в котором был сотворен мир, не подлежит делению на начало, середину и конец, а значит, творение совершилось не во времени, а мгновенно<sup>561</sup>. «Нет никакого сомнения, — утверждает блаж. Августин, — что мир сотворен не во времени, а вместе со временем»<sup>562</sup>. По выражению В. Н. Лосского, начало есть грань, где вечная Божественная воля соприкасается с тварным миром<sup>563</sup>.

У свят. Григория Нисского мысль о мгновенном характере творения дополняется оригинальным учением о двух этапах творения. Собственно в начале, «вкратце» (ἐν τῷ κεφαλῶ) или «сразу» (ἀθρόως), «одним мановением Божественной воли» (ἐν τῇ μιᾷ ῥοπῇ τοῦ θεοῦ θελήματος), все мировое бытие было сотворено «потенциально» (δυνάμει). Иными словами, вначале были сотворены все бестелесные качества, образующие в совокупности природу материи. За этим первым мгновенным творением последовало актуальное (ἐνεργεία) творение всех вещей по отдельности (τὰ καθ' ἑκάστων) из первоначально созданных качеств<sup>564</sup>.

## 1.6. 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 участвуют все Три Лица Пресвятой Троицы. 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 «bāV4;ā'» — в единственном числе, слово же «Бог» (евр. «'Elôhim») стоит во множественном числе, что может указывать 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» свв. отцы понимают Сына — Слово Божие, а под

«духом уст» — Духа Святого<sup>565</sup>.

Указания 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 ап. Петра: *Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и все, что в них!* ([Деян.4:24](#)). Из дальнейшего контекста видно, что эта молитва обращена к Первой Ипостаси Пресвятой Троицы, к Отцу.

О Сыне Божиим как о Творце мира: *Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* ([Ин.1:3](#)). Эти слова ап. Иоанна Богослова относятся к Божественному Логосу, Слову (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 Божиим.

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 *me'aheret*, 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 свв. отцов, является «Совершителем» творения. 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. Сщмч. Иринеи Лионский уже во II в. писал: «С Ним [Богом Отцом] всегда присутствует... Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил...»<sup>566</sup>

В чем состоит различие образа действия Божественных Лиц? Свят. Василий Великий пишет: «В творении... представляй первоначальную причину сотворенного — Отца, и причину зиждительную — Сына, и причину совершительную — Духа»<sup>567</sup>; таким образом, все сотворенные вещи, по мысли свят. Василия, «имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и совершаются в бытии присутствием Духа»<sup>568</sup>. Свят. Григорий Богослов, говоря о Боге Троице как о Творце мира, называет Отца Виновником, или Первопричиной, Сына — Зиждителем, Духа Святого — Совершителем<sup>569</sup>.

Свят. Василий акцентирует внимание на том, что недопустимо мыслить Сына и Святого Духа как некоторые служебные орудия, смотреть на Них как на подчиненных Отцу деятелей. Также неприемлема мысль о том, что действие каждого Лица Пресвятой Троицы в отдельности является несовершенным. Каждое из Лиц обладает полной и совершенной силой для действия. «Распределение» деятельности Лиц в творении объясняется исключительно волей Троиединого 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. «Если Отец созидает через Сына, то этим ни зиждительная сила в Отце не представляется несовершенной, ни действие Сына не признается бессильным, но изображается единение воли»<sup>570</sup>; «Отец хочет [творить] через Сына... Сын хочет совершать через Духа»<sup>571</sup>.

## 1.7. Побуждение и цель творения

## Почему Бог сотворил мир?

Прежде чем говорить о побуждении и о цели творения, необходимо установить разницу между понятиями «побуждение» и «причина». Обычно, говоря о Боге как о Причине творения мира, свв. отцы указывают на Божественную благодать как на одно из свойств Божиих и даже на некоторый преизбыток этой благодати. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати Своей благоволил, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати»<sup>572</sup>.

Однако в данном случае, говоря о благодати как о причине творения, нельзя понимать термин «причина» в общепринятом смысле<sup>573</sup>. 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 от этого не стала бы беднее. В. Н. Лосский пишет: «Творение — это свободный акт... Для Божественного существа оно не обусловлено никакой «внутренней необходимостью»... Бог потому Творец, что пожелал им быть»<sup>574</sup>. Последние слова этой цитаты — единственный ответ на вопрос: «Почему Бог сотворил мир?» Верно, что Бог является Творцом мира по Своей благодати и по Своей любви и само творение мира является проявлением Божественной благодати. Однако благодать и любовь Божия — не причина, а свободное побуждение, в соответствии с которым Бог творит мир, тогда как понятие причины включает в себе момент необходимости.

# Для чего Бог сотворил мир?

Если на вопрос о причине творения не может быть дано исчерпывающего ответа, а возможно лишь указать на Божественную благодать как побуждение для творения мира, то на вопрос о цели творения Священное Писание и Священное Предание дают более конкретные ответы.

1. Блаженство твари: *Даешь им — принимают; отверзаешь руку Твою — насыщаются благом* ([Пс.103:28](#)). Бог дает твари все обильно для наслаждения (1 [Тим.6:17](#)).

2. Слава Божия: *Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь* ([Пс.18:2](#)). Тертуллиан пишет: «Из ничего (создал Бог) мир, для украшения Своего величия»<sup>575</sup>. Слова Тертуллиана и сходные с ними по смыслу тексты Священного Писания не стоит понимать буквально, потому что Бог не нуждается в каком-либо восхвалении. 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 обладателем славы (см.: [Еф.1:14, 16](#)), Сын Божий — «сиянием» этой славы (см. [Евр.1:3](#)), а Дух Святой — «Духом славы» (см.: 1 [Пет.4:14](#)).

В действительности между двумя вариантами ответа на вопрос «Для чего Бог сотворил мир?» существует взаимосвязь, которая позволяет уяснить суть второго ответа. Свят. Филарет Московский говорит: «По бесконечной благодати и любви Своей Он [Бог] желает... иметь благодатных причастников славы Своей... она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей»<sup>576</sup>. 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»<sup>577</sup>.

## 1.8. 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* (слав. *добро зело*) являются неизменной характеристикой творения. Совершенство творения следует понимать в том смысле, что 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 изначальная его характеристика остается в силе. Хотя Священное Писание говорит, что после грехопадения *вся тварь покорилась суете* ([Рим.8:20](#)), а мир человеческий *лежит во зле* (1 [Ин.5:19](#)), само творение не становится 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 изначальным образом был задан ей Творцом. Это видно из слов ап. Павла: *Всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою* (1 [Тим.4:4](#)).

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<sup>578</sup>. Состояние нашего мира, конечно, не является «наилучшим», потому что если бы это действительно было так, то невозможно было бы никакое нравственное совершенствование.

Кроме того, сам искупительный подвиг Спасителя, который и имеет своей целью совершенствование человека, а через него и всего мира, был бы лишен смысла.

Ап. 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

## 2.1. Понятие о Промысле Божиим

Под Промыслом (греч. *πρόνοια*, лат. *providentia*) Божиим с древнейших времен христиане понимали то попечение, которое Бог имеет о всех существах мира. В славянском переводе Библии Промысл именуется *Божественным смотрением* ([Прем.14:3](#); ср.: кондак праздника Вознесения). Свв. отцы называли Божественный Промысл «попечением»: «Промысл есть Божие попечение о существующем»<sup>579</sup>.

В «Пространном катихизисе» дается следующее определение Промысла: «Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее чрез удаление от добра [зло](#) пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям»<sup>580</sup>.

## 2.2. Действительность Промысла Божия

Христианское учение о Промысле Божиим, как и другие разделы православной догматики, основывается на Божественном Откровении. В [Быт.2](#) сказано: *И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал*. Эти слова, конечно, не нужно понимать в действительном смысле, будто 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](#)). Ап. Павел говорит, что Сын Божий содержит все словом силы Своей ([Евр.1:3](#)). Та же самая мысль содержится в [Кол.1:17](#): *все Им стоит*. В своей речи в Афинском ареопаге ап. Павел говорил, 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 в 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 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 представлений о Боге и Его отношении к человеку.

Первое, что убеждает в существовании Божественного Промысла, — молитва. Молитва как живое общение человека с Богом невозможна и бессмысленна без уверенности в попечительных действиях Бога в мире.

Второе — представление о Боге как абсолютном свободно-разумном Существо. Личный Бог Откровения тем и отличается от безличных абсолютных философских систем и восточных религий, что Он не только все знает, но и любит Свое творение и выражает Свое отношение к тому, что находится вне Его. Личный Бог не может быть безучастен к миру, который Он Сам сотворил по Своей благодати. Преп. Иоанн Дамаскин говорит: «Один только Бог по природе благ и мудр. Как благой Он промышляет, ибо не благ тот, кто не промышляет. Ибо и люди, и неразумные животные естественным образом заботятся о своих детях, а кто не заботится, тот порицается. А как мудрый Бог заботится о существе наилучшим образом»<sup>581</sup>. Таким образом,

учение о Промысле есть естественное следствие учения о благодати и премудрости Божией.

Третий аргумент, убеждающий 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 его падшем состоянии. Это также говорит о благом и разумном Начале, лежащем в основе мира.

### 2.3. Основные возражения против действительности Промысла

В сущности, эти возражения во многом аналогичны возражениям против идеи творения мира Богом из ничего.

1. Встречающийся у античных авторов (например, у Эпикура) аргумент, согласно которому боги не заботятся о мире, потому что это противоречит их блаженству и бестревожности. Лактанций, полемизируя с Эпикуром, отмечал, что с точки зрения христианского представления о Боге совершенно невозможно представить себе Бога, который обладал бы действительным бытием и в то же время не был бы промышляющим о мире (ср.: п. 2.2.). Отрицание одного неизбежно влечет за собой отрицание другого. Отрицающий действительность Промысла тем самым отрицает и бытие Бога, и наоборот<sup>582</sup>.

2. Наличие в мире физического и нравственного зла. Однако нравственное зло — следствие злоупотребления разумными существами своей свободой. Что касается зла физического, то оно не является злом в строгом смысле слова. Различные природные катастрофы, наводнения, землетрясения и т. п. — явления, которые субъективно человеком воспринимаются как зло, не суть зло сами по себе, но лишь по отношению к человеку. Несмотря на существование в мире нравственного и физического зла, очевидно, что мир устроен таким образом, что нормой его существования является добро, а зло на всем протяжении истории человечества во всех культурах и у всех народов воспринималось как отклонение от нормы, аномалия. Например, здоровье всегда считалось естественным состоянием человека, а болезнь воспринималась как отклонение от нормы, а не наоборот.

3. Существование в мире постоянных и неизменных законов. Не является ли Промысл неуместным вмешательством в раз и навсегда установленный порядок? Такое воззрение характерно для деистских учений, в которых Бог воспринимается исключительно как первопричина мира, великий Геометр, Архитектор вселенной, создавший мир и сообщивший ему движение, после чего полностью устранившийся от вмешательства в жизнь мира, развивающегося по присущим ему законам.

Однако законообразность этого мира сама по себе не самобытна. Законы природы не объясняют сути протекающих в мире процессов и сами по себе ничего не приводят в движение. Полагать, что законы природы являются причиной развития мира равнозначно утверждению, что рельсы являются причиной движения поезда.

Является ли Промысл «нарушением» законов? Премудрый и благой Бог не нарушает то, что Сам создал. Здесь можно провести следующую аналогию: психический мир, имеющий свои законы, может в значительной степени влиять на процессы, протекающие в мире физическом. Человек способен превосходить низшие (например, телесные) потребности с помощью высших (душевных) сил. Более того, человек может в значительной степени изменять характер процессов, естественным образом протекающих во внешнем мире. Однако это не означает нарушения или упразднения законов физического мира. Человек не нарушает физические



законы, а использует их в своих целях. Так же и Промысл Бога, бесконечно превосходящего законы тварного мира, представляет собой использование естественных законов Божественной силой в провиденциальных целях.

4. Если Бог всемогущ и всеведущ, то Он не может Себя поправлять, в Его расчетах и планах не может быть ошибки. Однако христианское богословие не понимает Промысл как исправление Богом Своих собственных ошибок. 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 злоупотреблений.

## **2.4. Ложные учения о Промысле**

## Ложные представления, характерные для языческих учений

У древних греков и римлян было распространено представление о судьбе (греч. ἀνάγκη, лат. fatum) как бессознательной силе, которая полностью предопределяет жизненный путь человека. Свв. отцы боролись с учением о судьбе, обосновывая свободу человека и его ответственность за свои поступки<sup>583</sup>.

Другое ложное представление, также характерное для античной философии, состоит в том, что Промысл распространяется только на великие, достойные внимания высших сил предметы. Согласно этому мнению, таких предметов очень мало, большая же часть мироздания находится вне попечительного действия высшего Начала<sup>584</sup>.

## Ложные представления, возникшие в христианскую эпоху

1. Дуалистический гностицизм, в котором единому благому Богу противопоставляется некоторое паритетное Ему злое начало. В рамках такой теории вообще не остается места для учения о Промысле. Развитие мира здесь определяется не промыслительной деятельностью Бога, а борьбой двух враждебных начал.

2. Отрицание частных сторон Промысла. Например, учение о несовместимости Божественного Промысла со свободной волей человека и его следствие — *фатализм*, учение об изначальном предопределении человека ко спасению или к гибели, характерное для поздних произведений блаж. Августина, для многих западных богословов, разделявших его точку зрения, а позднее для некоторых направлений протестантизма, например реформатов (кальвинистов)<sup>585</sup>. Фатализм характерен также и для традиционного ислама<sup>586</sup>.

3. Полное отрицание Божественного Промысла характерно для деизма и пантеизма. 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 нет места для учения о Промысле, поскольку сам мир здесь мыслится как нечто божественное: эманация Божественной сущности, или саморазвитие некоего божественного начала.

### 2.5. Действия Промысла Божия

В Промысле Божиим различаются два действия: *мирохранение* — поддержание всего существующего в бытии и *мироправление* — направление всех событий в мире к предназначенным Творцом целям. Следует иметь в виду, что такое различие двух действий имеет только методологический характер. На самом деле действие Божие едино — единым действием Бог и сохраняет мир, и управляет им, но мы, в силу нашей ограниченности, это единое Божественное действие воспринимаем как два различных действия.

В Ветхом Завете о мирохранении говорится в следующих стихах:

*По определениям Твоим все стоит донныне, ибо все служит Тебе* ([Пс.118:91](#));

*В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти* ([Иов.12:10](#)).

В Священном Писании Нового Завета о мирохранении говорится в [Кол.1](#) и [Евр.1:3](#). Здесь речь идет о Сыне Божиим как о зиждительной Силе мироздания.

Свв. отцы также говорят о мирохранении как действию Божественного Промысла. По словам Лактация, «природа, если удалить от нее Промысл и могущество Творца, есть совершенное ничто»<sup>587</sup>. Свят. Афанасий Великий пишет: «Естество сотворенных вещей, как произошедшее из ничего, само в себе взятое, есть что-то текучее, немощное, смертное... чтобы вселенная не подверглась разрушению и не разрешилась опять в небытие, [Бог], все сотворив вечным Словом Своим и осуществив тварь, не попустил ей увлекаться и обуреваться собственным своим естеством, от чего угрожала бы ей опасность снова прийти в небытие, но как Благий управляет вселенною и поддерживает ее в бытии Словом же Своим... чтобы тварь... могла твердо стоять в бытии, как причастная подлинно сущего от Отца Слова... и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (т. е. небытию), если бы не соблюдал ее Бог Слово»<sup>588</sup>.

Приведя мир в бытие, Бог назначил каждому существу свои цели.

*Чрез Него все успешно достигает своего назначения, и все держится словом Его* (Сир.43:28).

Преп. Иоанн Дамаскин говорит: «Промысл есть воля Божия, которой все существующее надлежащим образом управляется»<sup>589</sup>.

О Промысле Божиим как единстве мироздания и мироправления учит свят. Афанасий Александрийский: «Как музыкант, настроив лиру и искусно сводя густые звуки с тонкими, и средние с прочими, производит одно требуемое сладкогласие; так и Слово — Божия Премудрость, содержа вселенную, как лиру, и что в воздухе сводя с тем, что на земле, а что на небе — с тем, что в воздухе, целое сочетавая с частями и обращая Своим мановением и изволением, прекрасно и стройно производит единый мир и приводит единый мир в порядок»<sup>590</sup>.

## 2.6. Предметы Божественного Промысла и виды Промысла

Для некоторых античных авторов было характерно представление, согласно которому только очень немногое в этом мире является достойным Божественного Промысла. Цицерон, например, говорил: «Боги пекутся о великом, а малым пренебрегают»<sup>591</sup>. Но 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.

Христианский апологет середины II в. Афинагор Афинский пишет: «Ничто ни на земле, ни на небе не изъято из управления и провидения Божия, и попечение Творца простирается на все сокровенное и явное, малое и великое. Ибо все сотворенное имеет нужду в Промышлении Творца, и каждое существо в частности, относительно своей природы и назначения, для которого оно создано»<sup>592</sup>. По словам Климента Александрийского, «учение, следующее Христу, мир этот производит от Бога и промышление Его видит даже в мелочах...»<sup>593</sup>.

Священное Писание также ясно свидетельствует, что Промысл Божий распространяется на все мироздание: *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). В Мф.10 говорится, что ни одна птица не упадет на землю без воли Божией.

Особым предметом Божественного Промысла является человек. Христиане не считают, что уверенность в Божественном промышлении о каждом человеке есть самообольщение. Наоборот, самое достойное Божественного Промысла — это история человечества и каждого человека в отдельности. *Бог печется о вас* (1 Пет.5:7), — говорит ап. Петр. 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. Каждый человек и его благо являются предметом Божественного попечения. *Он [Бог] повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф.5:45). Об этом же говорят и многие евангельские притчи: о полевых лилиях (см.: Мф.6:28—30), о пропавшей овце (см.: Лк.15:3—7), о потерянной драхме (см.: Лк.15:8—10), о блудном сыне (см.: Лк.15:11—32).

Однако Промысл Божий о людях проявляется неодинаково. Мы не знаем, по какой причине

Промысл Божий более проявляется в жизни одних и менее в жизни других. Можно утверждать, что Бог более явно 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 Отцем 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: а) общий Промысл, который объемлет весь мир как совокупность всех родов существ с действующими в них силами и законами; и б) частный Промысл, который распространяется на частные предметы, явления и отдельные существа.

## **2.7. Образы Божественного промысления о мире**

# Естественный образ Промысла

Естественный Промысл есть такой образ промышленности о мире, когда бытие и силы тварей поддерживаются в бытии Богом посредством установленных Им сил и законов и судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, под промыслительным надзором Божиим. *Ты поставил землю, и она стоит* ([Пс.118:90](#)). В Священном Писании о солнце, звездах и всех родах существ сказано, что Бог *поставил их на веки и веки; дал устав, который не прейдет* ([Пс.148:6](#)).

# Сверхъестественный образ Промысла

Сверхъестественный Промысл есть управление миром и попечение о нем посредством чудес. **Чудеса** — это действия или события, имеющие истинную причину вне естественных сил и законов природы, в сверхъестественном действии Божиим. Чудеса совершаются Богом для достижения важных религиозных целей. В Священном Писании для обозначения чудес часто используются слова:

а) силы:

*Если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покались* ([Мф.11:21](#));

б) знамения:

*Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка* ([Мф.12:39](#)).

Слово *силы* содержит указание на то, что чудо есть проявление силы Божией и что действительная причина этого события лежит вне естественных законов природы.

Слово *знамение* указывает на духовно-нравственное значение чудесных действий, ибо чудеса совершаются Богом не ради их самих, а преследуют определенные религиозные цели, например могут иметь учительное значение.

Промышляя о мире сверхъестественным образом, Бог в то же время может использовать в своих целях и естественные силы природы. Примерами такого единства могут служить такие события, как переход евреев через Чермное море, казни египетские, чудесный улов рыбы на Галилейском озере и т. д.

## 2.8. Участие Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла

Убеждение в существовании Божественного промысления о мире может стать результатом естественного богопознания. Однако участие Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла может быть познано исключительно из Божественного Откровения.

Свидетельства Писания о промыслительном действии Бога Отца:

*Отец Мой доныне делает...* ([Ин.5:17](#)).

*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](#)).

Что касается промыслительного действия Сына, то о Нем в [Кол.1:17](#); [Евр.1](#) говорится как о зиждительной силе мироздания. Промысл Сына о мире выражен в совершенном Им искуплении. Господь есть Глава Церкви (см.: [Еф.1:22](#); [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, по выражению Никео-Константинопольского Символа веры, глаголет через пророков и апостолов. Дух Святой воздействует на душу человека (см.: [Деян.2](#)), Он совершает наше спасение во Христе и устрояет Церковь Христову (о действиях Духа Святого говорится в [Ин.14:17](#)). Он действует в церковных таинствах, поэтому о Духе Святом часто говорится как о Творце новой твари не в том смысле, что Он создает из ничего нечто новое, а в том, что 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.3:3](#), 5—6).

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](#)).

## 2.9. 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 и сердца, а для достижения чистоты необходимо жить по заповедям Спасителя. Но даже несмотря на то что на вершинах святости подвижникам многое открывается, возможности познания человеком Божественного Промысла остаются весьма ограниченными. Замечателен пример из жизни преп. [Антония Великого](#), египетского подвижника III-IV столетия. Однажды он начал сетовать, 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 твоему исследованию судеб Божиих, потому что это душевредно»<sup>594</sup>.

Наше нынешнее падшее состояние таково, что даже святые люди могут постичь Промысл Божий лишь отчасти. Полное познание Промысла Божия станет возможным только в жизни будущего века. Свят. Василий Великий пишет: «Судьбы Божии бездна и, будучи заключены в божественных сокровищах, не для всех удобопостижимы. А верующему дано обетование от Бога: дам ти сокровища сокровенная, невидимая ([Ис.45:3](#)); посему, когда удостоимся ведения лицом к лицу, тогда узрим и в сокровищах Божиих бездны»<sup>595</sup>.

## Глава 3. Мир духовный, или ангельский

Из Божественного Откровения об ангелах известно очень немного, и изучение ангелологии в курсе догматического богословия имеет своей целью не столько сообщить положительное знание об ангелах, сколько рассеять ложные мнения относительно этого предмета.

### 3.1. Ангелы в Священном Писании

Само слово «ангел» (ἄγγελος) в переводе с греческого буквально означает «вестник». Таким образом, значение этого слова указывает не на природу ангелов, а на исполняемое ими служение. В Священном Писании словом «ангел» называются пророки, например пророк Моисей (см.: [Чис.20:16](#)). Пророк Малахия, пророчествуя о Господе Иисусе Христе, называет Его Ангелом завета (см.: [Мал.3:1](#)).

В Священном Писании ангелами в собственном смысле называются бестелесные духи: в [Быт.3](#) говорится о Херувиме с огненным мечом, поставленном у врат рая; в [Быт.28](#) — о видении патриархом Иаковом лестницы, по которой восходили и нисходили ангелы. Пророк Исайя имел видение серафимов в храме (см.: [Ис.6](#)), в псалмах неоднократно говорится об ангелах, например: *Ибо Ангелам Своим заповедает о тебе (Пс.90:11)*.

В Новом Завете имеется также много упоминаний об ангелах: ангел Гавриил возвестил Деве Марии благовест; во время искушений Господа Иисуса Христа в пустыне [ангелы](#) служили Ему (см.: [Мф.4:11](#)); Воскресение, Вознесение и другие события из жизни Спасителя отмечены присутствием ангельских сил. В истории ранней Церкви, запечатленной в Книге Деяний Апостольских, мы также видим действия ангелов. Об ангелах как исполнителях воли Божией многократно говорится в Книге Откровения.

### 3.2. Возражения против бытия ангелов

В христианском мире бытие ангелов отрицается только крайними протестантами. Отрицать то, что сказано об ангелах в Священном Писании, невозможно, но противники веры в ангелов пытаются по-своему интерпретировать библейские тексты. Основных аргументов против веры в ангелов три:

1. Людям необходимо было объяснить принцип существования природных стихий — поэтому появились представления об ангелах. Однако вряд ли возможно серьезно утверждать, что древние иудеи под ангелами понимали олицетворение природных стихий: в Священном Писании ангелы имеют ярко выраженные личностные особенности.

2. Учение об ангелах в Библии — отражение народных представлений, согласно которым духовный мир устроен по образцу двора восточного монарха. С этим тоже нельзя согласиться, потому что в таком случае библейское повествование изобиловало бы различными неправдоподобными, фантастическими деталями, как это имеет место в мифологии различных народов. Но в Священном Писании об ангелах говорится с большой осторожностью. За исключением нескольких эпизодов в Книге Иова, в Священном Писании нет описаний мира ангельского в самом себе — без отношения его к материальному миру и человеку. Такая осторожность в подходе к изображению ангельского мира не дает никакого основания полагать, что здесь нашли место какие-то народные представления, обычно отличающиеся буйной фантазией.

3. Вера в ангелов была заимствована иудеями из персидской религии зороастризма во время

вавилонского пленения. В действительности это не так, ведь пленение произошло в VI столетии до Р. Х., а Пятикнижие Моисея и большая часть Книг пророческих, как это засвидетельствовано современной наукой, были написаны до вавилонского плена, и вера в ангелов в них уже присутствует. Утверждать, что все тексты, где говорится об ангелах, являются позднейшими интерполяциями, несерьезно.

Между учением об ангелах в Священном Писании и учением об ангелах в зороастризме имеются существенные различия. 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, а существование среди них ангелов злых обусловлено падением последних. Во-вторых, в зороастризме ангелы являются существами двупольными, которые даже вступают в брачные отношения. В Священном Писании ангелы предстают как бесполое. Наконец, у иудеев не было культа ангелов, не было практики поклонения ангелам, что имело место в зороастризме<sup>596</sup>.

Для христиан главным основанием уверенности в реальном существовании ангелов является то, что об ангелах говорил Сам Господь Иисус Христос.

### 3.3. Сотворение ангелов Богом

В Священном Писании несколько 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. *Ты творишь ангелами Твоими духов... (Пс.103:4, Евр.1:7)*. Об этом говорит ап. Павел и 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.

О сотворении ангелов Богом свидетельствуют и свв. отцы<sup>597</sup>.

### 3.4. Время сотворения ангелов

Точных указаний на время сотворения ангелов Священное Писание не дает. В святоотеческих текстах встречаются различные мнения о времени сотворения ангелов.

Согласно первому, ангелы сотворены прежде вещественного мира. Это мнение наиболее широко распространено<sup>598</sup>, оно вошло в катехизисы и пособия по догматическому богословию. Его разделяли свят. Василий Великий, свят. Григорий Богослов, свят. Иоанн Златоуст, свят. Амвросий Медиоланский, преп. Анастасий Синаит и др.<sup>599</sup> Преп. Иоанн Дамаскин говорит: «Надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом чувственную и после уже из той и другой сущности — человека»<sup>600</sup>.

По разъяснению свят. Василия Великого, ангелы были сотворены в тварной вечности, до создания видимого мира и начала времени: «Еще ранее бытия мира, было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей... Они-то наполняют собою сущность невидимого мира...»<sup>601</sup>

Согласно другому мнению, ангелы сотворены одновременно с сотворением видимого мира. Так полагал, например, блаж. Феодорит Киррский. Эта позиция обосновывается тем, что 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<sup>602</sup>. Блаж. Августин считал, что ангелы сотворены в первый день вместе со светом, и именно поэтому ангелов называют вторыми светами<sup>603</sup>.

Существует также мнение, основанное на эволюционистских взглядах. Поскольку мир развивается эволюционным путем — от простого к сложному, а ангел более совершенен, чем человек, следовательно, ангелы должны были появиться после человека<sup>604</sup>. Это мнение противоречит Откровению, поскольку в [Иов.38:4—7](#) отмечается, что Бог основывал землю *при общем ликовании утренних звезд, 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.

Таким образом, вопрос о времени сотворения ангелов относится к области богословских мнений. Однозначно можно утверждать только то, что ангелы сотворены не позднее четвертого дня, а следовательно, не могли быть сотворены вместе с человеком или позже него.

### 3.5. Природа ангелов

В Священном Писании ангелы предстают как разумно-свободные существа. Преп. Иоанн Дамаскин дает следующее определение ангела: «Ангел есть природа разумная, одаренная умом и свободной волей»<sup>605</sup>. Природа ангельского мира для нас непостижима. Преп. Иоанн Дамаскин говорит: «Один только Творец знает вид и определение этой [ангельской] сущности»<sup>606</sup>. Нам даже неизвестно, единосущны ли ангелы между собой или нет. В. Н. Лосский считал, что каждый ангел — это «отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир»<sup>607</sup>. Однако никаких аргументов из Священного Писания в пользу такого мнения привести невозможно. Мы не знаем, являются ли все ангелы, подобно людям, единосущными друг другу, или же ангелы составляют некоторое множество различных родов и внутри рода они единосущны, а между родами — нет, или же каждый ангел обладает особой сущностью<sup>608</sup>.

### 3.6. Свойства ангельской природы

#### 3.6.1. Духовность и бестелесность

В [Евр.1:6—7](#) ангелы прямо называются «духами». В Священном Писании ангелы предстают как существа, имеющие духовную природу.

В [Кол.1](#) 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 свв. отцов, чувственные образы, в которых являются ангелы, — это их временное состояние, а не выражение их существа. Блаж. Феодорит объясняет: «Знаем, что естество ангелов бесплотно; принимают же они на себя образы, сообразуясь с пользой видящих»<sup>609</sup>. То же говорит и преп. Иоанн Дамаскин: «[Ангелы], являясь по воле Божией достойным людям, являются не такими, каковы они сами по себе, но преобразуются сообразно тому, как смотрящие могут видеть их»<sup>610</sup>.

Говоря о бесплотности ангелов, нужно иметь в виду, что, по учению свв. отцов, ангельская бесплотность относительна. Тертуллиан, сщмч. Иустин Философ, блаж. Августин и некоторые

другие отцы и учителя Церкви считали, что всему тварному свойственна некоторая вещественность<sup>611</sup>. Преп. Иоанн Дамаскин разъясняет: «Бестелесной же и невещественной она [ангельская сущность] называется по сравнению с нами. Ибо все по сравнению с Богом, Единым только несравнимым, оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество в строгом смысле невещественно и бестелесно»<sup>612</sup>.

В середине XIX в. в Русской Церкви имел место богословский спор между свят. Игнатием (Брянчаниновым) и свят. Феофаном Затворником о телесности angelьской природы. Свят. Феофан отстаивал точку зрения, согласно которой ангелы совершенно бестелесны, а свят. Игнатий защищал мнение об относительной телесности ангелов<sup>613</sup>. Этот вопрос в Православии не догматизирован, и никому не запрещено держаться любого из этих мнений. Впрочем, на VII Вселенском соборе был процитирован и одобрен фрагмент «Слова» еп. Иоанна Фессалонитского, в котором отмечается, что ангелы не являются совершенно бестелесными, но имеют тела «воздухообразные и огнеобразные, согласно сказанному в Писании: *Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь (Евр.1:7)*»<sup>614</sup>. Отсюда, по мнению отцов Собора, «описуемость» ангелов, т. е. возможность изображения их на иконах.

### 3.6.2. 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 и, 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 преп. Иоанн Дамаскин, «ни стенами, ни дверями, ни запорами, ни печатями... и пребывают в местах, постигаемых только умом»<sup>615</sup>. 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 тройного измерения. С другой стороны, они не вездесущи: духовно присутствуя там, где им поведено, они не могут одновременно действовать в другом месте. 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 вездесутствия.

Вечность angelьского мира не тождественна вечности Божественной, поскольку angelьский мир, несомненно, имеет начало. Кроме того, angelьский мир в той или иной степени подвержен изменению — так, известно, что часть ангелов пала. У свв. отцов встречаются высказывания о том, что ангелы способны совершенствоваться, непрестанно возрастая в стяжании вечных благ<sup>616</sup>, что также предполагает некоторую соотнесенность со временем.

### 3.6.3. Бессмертие

Свойством angelьской природы является бессмертие (см.: Лк.20:36). Но как бессмертны ангелы: по природе или по благодати? По этому вопросу существует два святоотеческих мнения. Первое высказывает преп. 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; не прекращается же оно только по

благодати Божией<sup>617</sup>.

Свят. Григорий Палама, напротив, считал, что ангелы бессмертны по природе: «Естество... ангельское... имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно одинаковым образом пребывает в своем существовании бессмертным, не приемля тления»<sup>618</sup>. Он полагал, что если отрицать бессмертие ангелов по природе, то 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.

### 3.7. Совершенство ангельской природы

Ангелы — существа, наделенные разумом, свободной волей и чувствами: например, они радуются о кающемся грешнике (см.: [Лк.15:10](#)). Но ангелы не имеют внешних органов чувств, они познают тварные вещи через просвещение, получаемое от Самого Бога<sup>619</sup>.

Совершенство ангельской природы выражается в особой близости ангелов к Богу. Для них свойственно высочайшее ведение. Господь Иисус Христос говорит об ангелах, что они *на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного* ([Мф.18:10](#)). В 2 [Пет.2](#) говорится о могуществе ангелов, которые превосходят людей крепостью и силой. Совершенство ангельской природы выражается также и в святости: Господь Иисус Христос прямо называет ангелов святыми (см.: [Мф.25:31](#)).

Но в то же время совершенство ангельской природы ограничено. Так, в Книге Иова сказано, что Бог *и в Ангелах Своих усматривает недостатки* ([Иов.4:18](#)). Разум ангелов также ограничен, они не знают существа Божия, потому что только Сам Бог знает Свое существование (см.: 1 [Кор.2:11](#)). Они не знают будущего, если Сам Бог этого им не откроет, например им неизвестен день и час Второго пришествия (см.: [Мк.13:32](#)). Ангелы не постигают во всей полноте и тайны искупления, желая лишь приникнуть к этой тайне (см.: 1 [Пет.1:12](#)). По учению свв. отцов, могущество ангелов ограничено их 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<sup>620</sup>.

Также у свв. отцов встречается мнение о том, что ангелы вообще не обладают творческими способностями. Преп. Иоанн Дамаскин обличает тех, кто «называют ангелов творцами какой бы ни было сущности... Ибо... ангелы не суть создатели»<sup>621</sup>.

Небезынтересен вопрос о сравнительном совершенстве ангелов и человека. Например, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что Бог есть «Творец ангелов, приведший из несущего в бытие и создавший их по образу Своему»<sup>622</sup>. Таким образом, ангелы, как и люди, сотворены по образу Божию. Согласно широко распространенному мнению, которое вошло в пособия по догматике<sup>623</sup>, ангелы более совершенные существа, нежели люди. В то же время у свв. отцов можно найти немало высказываний противоположного характера. Например, преп. [Макарий Египетский](#) говорит: «Человек драгоценнее всех тварей, даже осмелюсь сказать, не только видимых, но и невидимых...»<sup>624</sup>

Вывод о превосходстве человека над ангелами можно сделать и на основании факта Боговоплощения, ибо Сын Божий ипостасно соединяет Себя с человеческой, а не с ангельской природой. На это указывает ап. Павел: *не Ангелов воспримлет Он, но воспримлет семя Авраамово* ([Евр.2:16](#)).

Некоторые свв. отцы видели преимущество человека пред ангелами в том, что, в отличие от

них, человек обладает сложной природой, соединяя в себе два мира: чувственный и сверхчувственный, поэтому именно от человека, от его свободной воли, зависят конечные судьбы земного мира<sup>625</sup>. Именно телесностью обусловлены творческие способности человека. Свят. Григорий Палама пишет о том, что соединенный с телом человеческий дух обладает живительной силой, которой он одушевляет свое тело и управляет им. Это та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных<sup>626</sup>.

Ап. Павел говорит, 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?* (Евр.1:14). Эти слова ап. Павла могут быть истолкованы в том смысле, что ангел не есть самостоятельный субъект действия, а служебное орудие по отношению к человеку. В действительности мы не знаем, является ли ангел только исполнителем Божественной воли или же он сам может ставить перед собой цели, формулировать задачи и действовать с целью их осуществления.

Что касается стиха *Не много Ты унизил его пред Ангелами* (Евр.2:7), который приводят в качестве аргумента в пользу превосходства ангелов, то его смысл, как считает еп. Кассиан (Безобразов), не совсем правильно передан в синодальном переводе. Правильнее было бы «не много» перевести как «на немного», т. е. «на короткое время Ты унизил его пред Ангелами»<sup>627</sup>. Иными словами, человек изначально совершеннее ангелов, но на некоторое время умален.

Синтезировать разные подходы к решению этого вопроса попытался свят. Григорий Палама. По его мнению, *по подобию Божию*, т. е. актуально, в том состоянии, в котором человек находится сейчас, он значительно ниже ангелов. Но в то же время *по образу Божию* человек выше. Свят. Григорий считал, что хотя и ангел и человек созданы по образу Божию, степень богообразности человека больше, чем ангелов: «Мы более, чем ангелы, созданы по образу Божию»<sup>628</sup>.

Действительно, в лице своих лучших представителей человеческий род, несомненно, превосходит ангелов. 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 высшая всех ангельских чинов.

У многих свв. отцов встречается мысль о том, что человек может достичь равноангельского состояния. Свят. Григорий Двоеслов пишет: «Прежде, нежели Искупитель наш родился плотью, мы имели разногласие с ангелами, от славы и чистоты которых мы далеко отстояли виновностью первородного греха и ежедневными беззакониями. Поскольку за согрешения мы были устранены от Бога, то и ангелы, граждане Божии, устраненных нас отвергали от своего общения. Но поскольку мы признали Царя своего, то и ангелы опять признали нас своими согражданами. Итак, возлюбленнейшая братия, постараемся, чтобы не оскверняла нас никакая нечистота, если мы, по вечному предведению, граждане Бога и равны ангелам»<sup>629</sup>.

Также и свят. Григорий Палама, перед тем как изложить путь «высшего делания» — созерцания, говорит: «Пусть усердно будет выслушано о величии таинства; потому что полезную я поведаю науку, благодаря которой человеку возможно вкусить будущие те блага и сравняться с ангелами»<sup>630</sup>.

Подводя итог вышесказанному, можно заключить, что точного догматического ответа на вопрос о сравнительном совершенстве ангелов и людей нет. Во-первых, Священное Писание не дает на этот вопрос однозначного ответа, и, во-вторых, нам слишком мало известно об ангельской природе. Поэтому вопрос этот относится к области богословских мнений.

### 3.8. Число ангелов

Вопрос о числе ангелов «распадается» на два подвопроса: 1) конечно или бесконечно число ангелов; 2) является ли оно постоянным или каким-то образом изменяется.

В Священном Писании приводятся числа, которыми исчисляются ангелы. Так, пророк Даниил говорит о тысячах тысяч, т. е. о миллионах, и о тьмах тем, т. е. сотнях миллионов ангелов (см.: [Дан.7:10](#)). Указание на эти числа не означает, что число ангелов именно таково — большего числа пророк просто не мог изречь. Свят. Кирилл Иерусалимский писал об этом так: «Представь людей, начиная от Адама до сего дня: велико множество их, но оно еще мало, в сравнение с Ангелами, которых более. Их девяносто девять овец; а род человеческий есть одна только овца»<sup>631</sup>. Господь Иисус Христос говорил о том, что Ему на помощь могут прийти более чем двенадцать легионов ангелов (см.: [Мф.26:53](#)) (римский легион в начале I в. насчитывал 6 тыс. воинов).

Таким образом, в Священном Писании нигде не утверждается, что число ангелов бесконечно, 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. Но может ли оно увеличиваться? На этот счет имеются различные мнения. Блаж. Феодорит считал, что не может, и аргументировал это так: «Для естества... бессмертного излишне разделение полов, потому что, как не умяляющиеся в числе, не имеют нужды в размножении...»<sup>632</sup> Однако эта аргументация не слишком убедительная, ведь Адам и Ева до грехопадения тоже были потенциально нетленны и бессмертны, однако им было дано повеление плодиться и размножаться. У свят. Григория Нисского встречается частное мнение, не нашедшее поддержки со стороны других свв. отцов, о некоем таинственном размножении ангелов и, как следствие, о возрастании их числа<sup>633</sup>.

### 3.9. Небесная иерархия

Слово «иерархия» (греч. *ἱεραρχία*) в современном русском языке часто употребляется в несобственном смысле. Иерархией называется всякое соподчинение, например так может называться структура государственной власти. Но буквально греческое слово «иерархия» означает «священноначалие», и употреблялось оно свв. отцами только по отношению к «священному чину» — т. е. ангельскому миру и Церкви.

Из Священного Писания следует, что существуют различные «чины» ангелов. Так, некоторые из небесных сил называются просто ангелами, а другие — архангелами (буквально «старшими ангелами»).

В Священном Писании упоминается девять ангельских чинов: серафимы (см.: [Ис.6:2](#)), херувимы (см.: [Быт.3:24](#); [Исх.25:18—22](#); [Пс.47:79, 98](#); [Ис.36:16](#); [Иез.1:10](#); [Откр.4:6—8](#) и т. д.), силы (см.: [Еф.1:22](#); [Рим.8:38](#)) и др.

Престолы, начала, господства и власти упоминаются трижды у ап. Павла (см.: [Кол.1:16](#); [Еф.1:21, 3:10](#)). Архангелы упоминаются в 1 [Сол.4](#) и [Иуд.1:9](#). Просто об ангелах говорится в [Рим.8:38](#); 1 [Пет.3:22](#).

Среди древних церковных писателей перечни ангельских чинов, обычно неполные, приводятся свят. Кириллом Иерусалимским<sup>634</sup>, свят. Иоанном Златоустом<sup>635</sup> и другими. Ангельские чины также перечисляются в Книге VIII «Апостольских постановлений» (III в.)<sup>636</sup>. В окончательном виде классификация ангельских сил появляется в произведениях, надписанных именем Дионисия Ареопагита, ученика ап. Павла<sup>637</sup>. В византийском богословии авторитет этих произведений был очень высок, на них опирались такие крупнейшие богословы,



как преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин, свят. Григорий Палама.

Согласно «Ареопагитикам», девять ангельских чинов разделяются на три триады (по нисходящей):

**Епархия:** серафимы, херувимы, престолы. **Метархия:** господства, силы, власти. **(Без названия):** начала, архангелы, ангелы.

Неизвестно, исчерпываются ли все ангельские чины теми девятью чинами, которые упомянуты в Священном Писании, или существуют и другие ангельские лики. Сам автор «Ареопагитик» не претендовал на то, чтобы охватить своей системой все существующие ангельские лики. Он писал: «Сколько порядков наднебесных существ, каковы они и каким образом их иерархии осуществляются, точно знает, я утверждаю, только их Божественное Священноначалие, кроме того, и сами они знают собственные силы и озарения и свое священное и надмирное благочиние»<sup>638</sup>.

Свят. Иоанн Златоуст высказывал уверенность в том, что те девять ангельских чинов, о которых говорит Священное Писание, не исчерпывают собой все чины ангельского мира<sup>639</sup>.

Хотя схема Псевдо-Дионисия была принята Церковью, но его учение об ангельской иерархии всегда принималось с определенными оговорками. В Дионисиевой иерархии низшие 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 противоречат. Так, непосредственно к пророку Исаии был послан серафим, который возвестил ему волю Божию (см.: [Ис.6:6](#)). Но, по Дионисию, серафим, посланный к пророку Исаии, должен был действовать по определенной «схеме»: передать повеление херувиму, тот — престолу и т. д., пока дело не дошло бы до одного из низших ангелов. Пытаясь выйти из этого затруднения, Дионисий объясняет, что в действительности это был кто-то из представителей низшей иерархии, через которого действовал серафим<sup>640</sup>.

С точки зрения христианского учения, если и можно допустить некоторые космические иерархии в качестве посредников между Богом и человеком до Боговоплощения, то после него соединение человека с Богом происходит непосредственно во Христе, минуя все посредствующие инстанции.

### 3.10. Архангелы

Наименование «архангелы» употребляется в Предании Церкви двояким образом. С одной стороны, архангелами называют один из ликов низшей иерархии, а с другой — архангелами называют высших ангелов, которые вообще не входят в Дионисиеву иерархию. Это 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](#) и [Иуд.1:9](#). В церковном Предании архангел Михаил называется Архистратигом небесных воинств в собственном смысле слова. Архангел Гавриил (евр. «муж Божий» или «сила Божия»), упоминается в [Дан.8](#) и [Лк.1:19](#). В церковном Предании архангел Гавриил почитается как вестник божественных тайн.

Три архангела упоминаются в книгах неканонических. Архангел Рафаил (евр. «помощь Божия» или «исцеление Божие») упомянут в [Тов.3](#) и почитается как исцелитель недугов.

Архангел Уриил (евр. «огонь или свет Божий») упоминается в [3Езд.4](#) и почитается как проводник Божественной любви, пробуждающий в людях ответную любовь к Богу и

просвещающий светом богопознания.

Архангел Иеремиил (евр. «высота Божия») упомянут в [3Езд.4:36](#).

Есть еще три архангела, которые не упоминаются в Священном Писании, но почитаются наравне с вышеперечисленными архангелами. Архангел Селафиил (евр. «молитва к Богу») почитается как научающий молитве. Архангел Иегудиил (евр. «хвала Божия», или «славящий Бога») чтится как помощник в трудах, особенно в молитвенных, и в аскетических подвигах. Архангел Варахиил (евр. «благословение Божие») почитается как особый служитель божественного благословения.

### 3.11. О молитвенном почитании ангелов

Вопрос о молитвенном почитании ангелов приобрел существенное значение в Новое время, в связи с тем что такое почитание было отвергнуто практически во всех протестантских деноминациях. Этот запрет основывается на словах ап. Павла: *Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов* ([Кол.2:18](#)).

Данный запрет связан с неразличением двух существенных понятий: «служение» и «почитание». В греческом и латинском языках существуют специальные термины: один обозначает всецелое служение, которое подобает одному Богу, другой — служебное поклонение, воздаяние чести, которая может воздаваться всему, что достойно уважения и почитания. В греческом языке слово λατρεία обозначает всецелое служение Богу, а προσκύνησις — поклонение, которое воздается, например, святым, иконам, уважаемым людям. В латинском языке это слова adoratio и veneratio соответственно. В [Кол.2](#)ап. Павел употребляет слово θρησκεία, которое по смыслу ближе к всецелому служению, подобающему только Богу. Когда мы говорим о почитании ангелов, то 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 в.) своим 35-м 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<sup>641</sup>. 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 ап. Павел в данном случае не осуждает почитания ангелов вообще, но осуждает такое их почитание, которое разрушает непосредственную связь верующих со Христом. Скорее всего, здесь имеются в виду проникавшие в христианство гностические учения, 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 человек соединяется с Богом непосредственно во Христе и никакие посредники, в том числе ангелы, не являются для этого необходимыми.

### 3.12. 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 промысление Божие о двух категориях бесплотных духов, естественно, различно.

### 3.12.1. 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, через служение людям и миру в качестве орудий Промысла Божия о вселенной и о человеческом роде.

#### а) Прямой путь служения ангелов Богу

Это непосредственное созерцание Бога и славословие Ему. Пророк Исайя видел серафимов, непрестанно воспевающих песнь Богу: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф* ([Ис.6:2—3](#)). Аналогичные образы встречаются в Книге Откровения (главы 4 и 7), где говорится о животных, имеющих по шесть крыл и исполненных очей, которые служат пред престолом Божиим. «[Ангелы] созерцают Бога... и имеют это пищу»<sup>642</sup>, — говорит преп. Иоанн Дамаскин. Через это созерцание они почерпают свет озарения и благодать, необходимую для укрепления в добре, что помогает им возрастать в познании истины и в конце концов позволяет достигать своего предназначения.

#### б) Косвенный путь служения ангелов Богу

Примеры служения ангелов Богу в качестве орудия Промысла Божия по отношению к видимому миру и к человеку: разрушение Содома и Гоморры (см.: [Быт.19:1—13](#)), сходжение ангела в купальню Вифезда (см.: [Ин.5:4](#)) и др. Ангелы исполняют волю Вседержителя о стихиях мира: это видно из [Откр.7:2, 14:18, 16:5](#).

В особенности ангелы содействуют делу спасения человека. Закон на Синае был вручен Моисею при служении ангелов (см.: [Втор.33:2](#); [Деян.7:53](#)). Ангелы принимали участие в деле нашего искупления и в деле сохранения и распространения Церкви на земле. Благовещение, Рождество, бегство в Египет и возвращение из Египта, моление Спасителя о чаше, Воскресение Христа, Его Вознесение — все эти события сопровождалось явлением ангелов. В жизни ранней Церкви также участвовали ангелы. Так, ангел вывел ап. Петра из темницы (см.: [Деян.12:7—11](#)).

Одним из видов косвенного служения ангелов Богу является служение *ангелов-хранителей*. В Священном Писании упоминаются ангелы-хранители народов и обществ, а также ангелы-хранители частных лиц.

О *б ангелах-хранителях народов и обществ* в Писании говорится очень немного, все догматическое учение об этом основано на главе 10 Книги пророка Даниила. Здесь повествуется о бесплотных духах — «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 об их благочестии и просвещении светом истинного богопознания.

В 1-й главе Книги Откровения упоминаются «ангелы церквей» (имеются в виду Поместные Церкви), однако это место Священного Писания не имеет однозначного истолкования в православном Предании. С одной стороны, логично заключить, что и Церкви имеют своих ангелов-хранителей, подобно тому как их имеют народы и общества. Но, возможно, под ангелами в Книге Откровения подразумеваются предстоятели Церквей — епископы.

О *б ангелах-хранителях частных лиц* в Священном Писании упоминается, например, в [Мф.18:10](#): *Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего небесного.*

Другой пример: после того как ап. Петр чудесным образом освободился из темницы, он пришел в дом Иоанна Марка, где было собрание Иерусалимской христианской общины, и постучал в дверь. Вышла служанка и, услышав голос Петра, сообщила собравшимся, что Петр

стоит у дверей. Ей не поверили и предположили, что *это Ангел его* ([Деян.12:12—15](#)).

В какой момент человек получает ангела-хранителя? На этот счет существует несколько мнений. Наиболее распространено мнение, что ангел-хранитель дается человеку при крещении<sup>643</sup>. Тогда возникает вопрос: может ли быть ангел-хранитель у человека некрещеного?<sup>644</sup> Наиболее обоснованным представляется следующее мнение: если у крещеного человека ангел-хранитель с момента крещения имеется всегда, то некрещеному ангел-хранитель по каким-то особым причинам может быть дарован на время, как, например, был приставлен к Товии архангел Рафаил на время исполнения его миссии (см.: Книга Товит).

Ангел, по отношению к человеку, которому он дается, является хранителем его души и тела (см.: [Пс.90:10—11](#)) и молитвенником пред Богом ([Тов.12:15](#)). Человек дурным образом жизни может отогнать от себя своего ангела-хранителя. Свят. Василий Великий говорит: «Как пчел отгоняет дым и голубей смрад, так и хранителя нашей жизни ангела отдаляет многоплачевный и смердящий грех»<sup>645</sup>. Примирает человека с его ангелом-хранителем покаяние, от которого у ангелов бывает радость на небе (см.: [Лк.15:10](#)).

Ангелы-хранители не оставляют человека даже по смерти. Согласно притче о богаче и Лазаре, ангелы относят души усопших в соответствующие места пребывания.

### **3.12.2. Промысл Божий в отношении злых духов и происхождение зла**

## Действительность бытия злых духов

Из Книги Бытия (гл. 1) известно, что все творение *хорошо весьма*. Это есть надвременная характеристика всего творения: творение вышло из рук Божиих, и поэтому оно — благо. В таком случае возникает вопрос: откуда же в мире зло?

Сама по себе проблема зла может быть серьезно поставлена и решена только в контексте христианского мировоззрения. В *материалистических* учениях ответ на вопрос «Что есть зло?» может быть двояким: зло понимается либо как один из аспектов абсурдности (бессмысленности) мирового бытия, либо — более примитивно — как следствие несовершенства организации общества, его недостаточной просвещенности или «несправедливого» распределения материальных благ 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. В *пантеистических* учениях реальность зла как таковая не признается: зло понимается здесь как некая иллюзия, как следствие недоразвитости человеческого сознания.

В различных гуманистических учениях зло обычно воспринимается как недостаток чего-либо, т. е. не природа как таковая, а то, чего в природе в силу тех или иных причин недостает. Действительно, и с точки зрения христианского учения зло не может иметь места среди тварных существ. По свидетельству свв. отцов, злые духи также были сотворены благими. Преп. Иоанн Дамаскин учит, что и диавол «не был создан злым по природе, но был добрым и создан для добра и не получил в себя от Создателя и следа зла»<sup>646</sup>. Свят. Кирилл Иерусалимский также говорит, что он был «сотворен добрым»<sup>647</sup>.

Однако духовный опыт человечества, в особенности христианский опыт, 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. Молитва Господня («[Отче наш](#)») заканчивается прошением «избави нас от лукаваго». Лукавый не есть *нечто*, некоторая сущность, — это *некто*, некоторая личность. Поэтому, с христианской точки зрения, зло есть не природа, а состояние природы или, точнее, состояние *воли* разумного существа, ложно направленной по отношению к Богу. В. Н. Лосский дает такое определение зла: «Зло — это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога»<sup>648</sup>.

На основании Священного Писания возможно дать следующее определение *злых духов*, или *падших ангелов*: это личностные, т. е. свободно-разумные, 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 безличное зло. В главе 3 Книги Бытия повествуется об искушении прародителей; в Книге Левит (гл. 16) говорится (по чтению масоретского текста) о злом духе Азазеле; во [Втор.32](#)о языческих жертвах говорится как о жертвах, приносимых бесам. Сам Господь Иисус Христос в Своих поучениях говорит о демонах как о реальных существах, изгоняет их и повелевает ими.

Мир, который образовали отпавшие от Бога духи, не хаотичен, он имеет четкую организацию. Священное Писание говорит о мире злых духов как о *царстве* (см.: [Мф.12:26](#)). Единоличным главою этого царства является некоторый дух, который в Священном Писании имеет несколько наименований: сатана (см.: [Мф.12](#)) (евр. šāVʕ; āVʕ; — противящийся), диавол (греч. διάβολος, — клеветник), веельзевул (исторически Ваал-зебуб — название одного из

ханаанских божеств, которое упоминается в 4 [Цар.1:2](#)). Именуется он также *древним змием* ([Откр.12:9](#)), *драконом* ([Откр.12:3—4](#)). Господь Иисус Христос называет его *князем мира сего* ([Ин.12:31](#)). Это наименование указывает на то, что наш падший мир, в силу греховной плененности людей, находится в значительной степени во власти этого духа. Ап. Павел по этой же причине называет его *богом века сего* (2 [Кор.4:4](#)) и *князем, господствующим в воздухе* ([Еф.2:2](#)). Крайняя враждебность мира падших духов и его главы по отношению к Богу выражается в словах Христа, Который главу этого царства прямо называет *врагом* ([Мф.13:24—25](#)).

## Падение злых духов

Подробности падения части ангельского мира не имеют непосредственного отношения к делу нашего спасения. Поэтому 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. Ап. Иуда говорит, что Бог ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня ([Иуд.1:6](#)). Господь Иисус Христос свидетельствует, что Он видел сатану, спавшего с неба, как молния ([Лк.10:18](#)). Падение части ангелов совершилось не одновременно, сначала, согласно отцам Церкви, пал один — главный, а потом увлек за собой прочих. Именно диавол является начальником зла и греха в мире: *Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил* (1 [Ин.3:8](#)). Говоря о падении сатаны, или денницы (одно из наименований этого злого духа), преп. Иоанн Дамаскин замечает, что «за ним последовало и вместе пало бесконечное множество подчиненных ему ангелов»<sup>649</sup>.

Существует два святоотеческих мнения относительно изначального иерархического статуса денницы.

Согласно первому мнению, начальник зла в мире был высшим из всех бесплотных духов. Свят. Григорий Богослов называет его «первейшим из небесных светов»<sup>650</sup>, «первым светоносцем»<sup>651</sup>. Авторы, разделявшие эту точку зрения, часто ссылались на Книгу пророка Иезекииля (см.: [Иез.28:1—19](#)), полагая, что в судьбе князя тирского таинственно изображена судьба падшего денницы<sup>652</sup>, или, реже, на [Ис.14:11—15](#)<sup>653</sup>.

Согласно второму мнению, это был «ангел, который стоял во главе надземного чина и которому Бог вверил охранение земли»<sup>654</sup>.

Придерживавшиеся первого из вышеуказанных мнений, как правило, считали, что сущность падения ангелов есть гордость, ибо, согласно [Сир.10:15](#), начало греха — гордость (ср.: 1 [Тим.3:6](#)). Свят. Григорий Богослов писал, что денница «по гордости своей утратил свет и славу»<sup>655</sup>, «возмечтал о царственной чести великого Бога... и захотев быть богом, весь стал тьмою»<sup>656</sup>. Согласно свят. Григорию Великому, он «по гордости возжелал быть подобным Богу (Deo esse per superbio similis concupivit)»<sup>657</sup>.

Разделявшие вторую точку зрения обычно указывали на то, что сущностью падения является зависть, согласно словам [Прем.2:24](#): *завистью диавола вошла в мир смерть*. Например, по мысли свят. Василия Великого, диавол согрешил из зависти к человеку, удостоившемуся от Бога особой чести<sup>658</sup>.

Однако жесткой зависимости между мнением об изначальном месте диавола в ангельской иерархии и сущностью его падения у свв. отцов нет. Так, преп. Иоанн Дамаскин, разделявший второе мнение, считал при этом, что диавол пал, потому что возгордился<sup>659</sup>. Некоторые из свв. отцов совмещали обе точки зрения. Например, свят. Григорий Богослов полагал, что денница сам пал из-за гордости, а прочих ангелов увлек за собой по причине зависти<sup>660</sup>.

Блаж. Августин считал, что зависть как греховное состояние является производным от гордости. Поэтому, говоря, что диавол «ниспал с высших степеней, позавидовав человеку, сотворенному по образу Божию», он сразу же отмечает, что гордость есть причина зависти, «поскольку гордость есть любовь к собственному превосходству, а зависть — отвращение к чужому благополучию... от гордости каждый бывает завистлив»<sup>661</sup>.

Состояние падших духов хорошо описывается у В. Н. Лосского: «Позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, которая есть бунт против Бога. Тот, кто

первым был призван к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе. Корень греха — это жажда самообожения, ненависть к благодати. Оставаясь зависимым 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 немислимого небытия. Но открытым для него остается только мир земной, и потому 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, неприступно закрывают небеса перед ангелами падшими»<sup>662</sup>.



## Место обитания злых духов

В Священном Писании оно обычно называется словами «ад», «преисподняя» или «бездна». Однако есть и другие места их обитания. В [Еф.6:12](#), 2 говорится о духах злобы *поднебесной* и о сатане как о князе, *господствующем в воздухе*. Эти слова свят. Феофан Затворник толкует следующим образом: «Обыкновенный... образ перевода и понимания сего слова «поднебесный» означает, что духи витают между небом и землей — в воздухе, и как воздух обнимает нас повсюду, так повсюду окружают нас и духи злобы, и непрестанно приражаются к нам, как комары в сыром месте»<sup>[663](#)</sup>.

Отрицание бытия злых духов как личностных существ — это не безобидное частное богословское мнение. Логическое развитие этой мысли неизбежно приводит к отрицанию грехопадения и, следовательно, тайны искупления.

Св. праведный [Иоанн Кронштадтский](#) в своем дневнике за 1899 г. записал, что упорное неверие в бытие злых духов есть настоящее беснование, ибо идет наперекор Божественному Откровению. Отрицающий злого духа человек уже поглощен диаволом<sup>[664](#)</sup>.

## Искажение природы злых 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. Ап. Иаков говорит, что они веруют в Бога (в том смысле, что обладают знанием о Боге и Его свойствах) и даже трепещут перед Ним (см.: [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* ([Прем.2:24](#)).

Господь наш Иисус Христос говорит, что диавол был *человекоубийца от начала* ([Ин.8:44](#)), и называет диавола *отцом лжи*. Имеется в виду не только 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 в настоящий момент для них невозможно. Вопрос о том, было ли возможно для них покаяние ранее, среди отцов Церкви решается неоднозначно.

Преп. Иоанн Дамаскин считал, что ангел «неспособен к покаянию потому, что бестелесен»<sup>665</sup>. Немесий Эмесский полагал, что демонам могло быть дано прощение, но после того как они не воспользовались этой возможностью, покаяние и, следовательно, прощение стали для них невозможны<sup>666</sup>. По предположению свят. Василия Великого, покаяние было возможно для диавола до того момента, пока он не искусил первых людей<sup>667</sup>.

## Деятельность злых духов в мире

Злые духи очень «трудолюбивы», они непрестанно борются за осуществление своих целей — как на социальном, так и на индивидуальном уровне. На уровне общественном деятельность злых духов состоит в стремлении распространить свое царство. Примерами такой деятельности служат искушение прародителей, установление духовной власти над земными царствами. В [Мф.4:8—9](#) сатана говорит, что власть над земными царствами принадлежит ему. Очевидно, что он преувеличивает, однако эта власть все-таки значительна, иначе Господь не назвал бы его *князем мира сего* ([Ин.12:31](#)).

Одним из самых могущественных средств для распространения царства падших духов является язычество. О ханаанских народах в Священном Писании говорится, что они приносили своих сыновей и дочерей в жертву бесам (см.: [Втор.32:17](#), [Пс.105:37](#)). Ярким проявлением бесовского влияния в мире идей являются различные сатанинские учения, оккультизм и т. п.

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, фарисеев и даже пытался действовать через апостола Петра (см.: [Мф.16](#)). В конце концов сатана овладел Иудой (см.: [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 воздействуют и на каждого человека индивидуально. Ап. Петр говорит, что *диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить* (1 [Пет.5:8](#)). До крещения каждый человек находится во власти злых духов, поэтому Священное Писание, говоря об обращении язычников в христианство, называет его обращением *от власти сатаны к Богу* ([Деян.26:18](#)), или избавлением *от власти тьмы* ([Кол.1:13](#)). Принявший крещение человек получает возможность освободиться от власти злых духов, но только при условии что его жизнь будет непрерывным противостоянием им (ср.: [Еф.6:12](#)).

Падшие духи могут воздействовать на человека различным образом. Во-первых, они могут воздействовать на душу человека. Это выражается, например, в ослеплении ума, неспособности видеть и воспринимать истину. Ап. Павел говорит, что *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 могут воздействовать также на чувства человека, вызывая в нем недобрые чувства. Царь Саул, когда злой дух подступал к нему, переживал приступы тоски, печали, раздражения. В таком состоянии Саул совершенно беспричинно покушался на жизнь Давида (см.: 1 [Цар.18:10—11](#)).

Обычно действие злых духов для человека незаметно, однако это воздействие может происходить и в чувственных образах. Так было, например, с прародителями, когда сатана действовал в образе змия. Ап. Павел говорит, что сатана *принимает вид Ангела света* (2 [Кор.11:14](#)), т. е. зло может действовать под видом добра.

Злые духи могут воздействовать и на тело человека. Например, следствием воздействия злых духов могут быть глухота, немота (см.: [Мф.9:32](#)), слепота (см.: [Мф.9:28](#)) или корчи (см.: [Лк.13:11—16](#)).

Наиболее явным для окружающих влиянием падших духов на человека является беснование. В этом состоянии нечистый дух пользуется человеческой природой как бы как

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 (см.: [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 (см.: [Мф.17](#)). Бесы могут воздействовать и на внешнее благополучие человека — например, так было с многострадальным Иовом.

## Отношение Бога к деятельности злых 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. Свят. Иоанн Златоуст, например, пишет: «Если же кто скажет: почему Бог не уничтожил древнего искушителя, то (ответим что) и здесь Он поступил так, заботясь о нас. Если бы лукавый овладевал нами насильно, то этот вопрос имел бы некоторую основательность; но так как он не имеет такой силы, а только старается склонить нас (между тем как мы можем и не склоняться), то для чего же устранять повод к заслугам и устранять средство к достижению венцов? ...Диавол зол для себя, а не для нас; мы же, если захотим, можем приобрести через него много и добра, конечно, против его воли... То, что люди делаются лучшими, само по себе уже терзает и мучит дьявола; а когда мы будем достигать этого через него же, то он не в состоянии будет и перенести такого посрамления. Но как это достигается через него? Когда мы, страшась его жестокости, постоянных наветов и непрерывных козней, будем отгонять от себя тяжкий сон, бодрствовать и всегда помнить о Господе»<sup>668</sup>.

Не отнимая свободы действия падших духов, Бог тем не менее ее ограничивает. Преп. Серафим Саровский говорит: «Будучи по природе ангелами, они (т. е. бесы) обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог бы уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бы бессильной их ненависть против Божия творения»<sup>669</sup>.

Каким образом человек может противостоять действиям злых духов? В дохристианском мире это был нравственный закон (закон совести) у язычников и Моисеев закон у иудеев. У христиан имеются особые средства для противостояния бесовским искушениям — это [пост](#) и молитва: *Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* ([Мк.9:29](#)). Также известно, что могущественным средством против падших духов является призывание имени Иисусова. Сам Господь перед Своим Вознесением сказал: *именем Моим будут изгонять бесов* ([Мк.16:17](#)). Еще одно необходимое средство — духовное бодрствование и трезвение (см.: 1 [Пет.5:8](#)). Из аскетической литературы известны и многие другие способы борьбы с «нечистой силой»: это почитание Животворящего Креста, участие в церковных таинствах, использование святой воды и других священных предметов и священнодействий.

**РАЗДЕЛ II. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О  
ЧЕЛОВЕКЕ**

# Глава 1. Сотворение человека

## 1.1. Сотворение человека Богом

Свв. отцы обращают внимание на то, что при творении мира ангельского, мира вещественного и, наконец, при творении человека Бог действовал различным образом. Мир ангельский, говорит преп. Исаак Сирий, был сотворен Богом «в молчании»<sup>670</sup>. Вещественный мир вызван от небытия к бытию творческим Божественным: «Да будет!» И только перед творением человека Бог как бы останавливается.

В Священном Писании говорится, 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» получило название Предвечного Совета. Разумеется, слово «совет» представляет собой антропоморфизм, т. к. воля и действие Лиц Пресвятой Троицы едины. Однако тем самым подчеркивается особое место человека в замысле Божиим о мире.

«Только к устройению человека Творец всего приступает осмотрительно, чтобы вещество приготовить для его состава, и форму его уподобить красотой известному первообразу, и предложить цель, ради которой он будет создан», — говорит свят. Григорий Нисский <sup>671</sup>. В этих словах указывается на три составляющих православного учения о человеке: учение о составе человеческой природы, учение об образе и подобии Божиим в человеке, учение о назначении человека.

О сотворении человека говорится во второй главе Книги Бытия: сначала Бог взял персть от земли и образовал из нее тело — некую бездушную «статую». Затем уже в это первоначальное создание вдувается *дыхание жизни* (πνοήν ζωής), и человек становится *душою живою*.

В связи с толкованием [Быт.2](#) возникает два вопроса:

1. Приходят ли душа и тело в бытие одновременно или же одна из составляющих человеческого состава хронологически предшествует другой?<sup>672</sup>

В истории богословской мысли по этому вопросу существовало три точки зрения.

а) Душа создана прежде тела.

Наиболее известным представителем этого направления мысли был Ориген, считавший, что в тело была вдунута уже ранее существовавшая душа<sup>673</sup>. Это мнение было отвергнуто Церковью. Осуждение учения о пред существовании душ содержится в актах V Вселенского собора<sup>674</sup>.

б) Тело создано прежде души.

Это мнение встречается во II в. у Тертуллиана<sup>675</sup>. В IV-VII вв. его разделяли некоторые грекоязычные представители Антиохийской богословской школы (блаж. Феодорит Киррский, свят. Иоанн Златоуст) и такие сироязычные писатели, как [Ефрем Сирий](#) и Исаак Сирий<sup>676</sup>. В VI столетии такие взгляды встречаются и у некоторых видных монофизитских богословов, как сирийских (Филоксен Маббугский<sup>677</sup>), так и египетских (Иоанн Филопон<sup>678</sup>).

С одной стороны, распространение этого мнения могло быть связано с влиянием психологии Аристотеля<sup>679</sup>. С другой стороны, такая точка зрения имеет некоторое основание в Ветхом Завете. В Книге Исход ([Исх.21:22—24](#)) говорится, что если кто беременной женщине нанесет повреждения и в результате этого случится выкидыш, то виновный обязан понести наказание. При этом мера наказания зависит от того, имеет ли плод человеческий облик или еще нет<sup>680</sup>. Эти слова иногда толкуют в том смысле, что до определенного срока (сорокового дня) это преступление еще не есть человекоубийство, поскольку душа в человеке еще не

появилась [681](#).

В православном богословии мнение об одухотворении эмбриона на сороковой день было отвергнуто. В контексте полемики с монофизитами его несостоятельность особенно ярко показал преп. Максим Исповедник [682](#).

в) Душа и тело творятся одновременно, а последовательность творения, о которой говорится в [Быт.2:7](#), следует понимать логически, а не хронологически.

Это мнение стало преобладающим в Предании Церкви. Оно разделялось такими свв. отцами, как преп. Максим Исповедник [683](#), преп. Иоанн Дамаскин [684](#) и др. Эта точка зрения была подтверждена и соборными решениями: «Церковь же, наученная Божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена» [685](#).

Свв. отцы отмечали, что в строгом смысле слова само наименование «человек» не прилагается ни к телу, ни к душе по отдельности, но только к сложному существу, составленному из обоих [686](#).

## 2. Как следует понимать дыхание жизни (πνοήν ζωῆς)?

а) Дыхание жизни есть божественная эманация, происходящая из сущности Бога. Это мнение разделяли главным образом гностики и манихеи. Нехарактерное для православных авторов, оно было отвергнуто Церковью [687](#).

Иногда мысли, напоминающие эманатические представления о происхождении души, можно встретить и у православных авторов, когда они рассуждают о сотворении души не в догматическом контексте. Например, свят. Григорий Богослов, вероятно, желая подчеркнуть высочайшее достоинство человеческой души, называет ее «струей невидимого божества» и «частицей Божественного» [688](#).

б) Дыхание жизни есть собственно душа. Это мнение встречается у Климента Александрийского [689](#), свят. Григория Богослова [690](#) и др.

в) Дыхание жизни не есть собственно душа, но творческое Божественное действие, результатом которого является создание души. Блаж. Августин учил, что «это вдуновение (insufflatio) означает само действие Божие, которым Бог сотворил душу в человеке Духом Силы Своей» [691](#). В трактате «Об определениях», приписываемом преп. Анастасию Синаиту, говорится, что «никто не должен предполагать, что Дух, Который Бог вдунул в человека, стал его душой... но этот Дух сотворил душу» [692](#).

г) Дыхание жизни не есть душа, но Божественная благодать, сообщенная Богом человеку вместе с сотворением. Так, преп. Анастасий Синаит полагал, что «сотворив Адама... Бог через вдуновение послал в лицо его благодать, просвещение и сияние Всесвятого Духа» [693](#). Об одновременности сотворения человека и сообщении ему Духа Святого говорил и свят. Григорий Палама [694](#).

Эта точка зрения нашла отражение и в русской традиции. Свят. Феофан Затворник, например, писал: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? Оно было живое тело — было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой — и из животного стал человек» [695](#). Еще ранее свят. Феофана похожие мысли высказывал преп. Серафим Саровский [696](#).

Три последних мнения, очевидно, не противоречат друг другу, но скорее являются взаимодополняющими. Если синтезировать эти три точки зрения, то понимание «дыхания жизни» свв. отцами можно сформулировать следующим образом: Своим творческим действием Бог творит из ничего человеческую душу, отличную от Него по сущности, и одновременно сообщает ей Свою благодать.



У свв. отцов можно найти немало свидетельств того, что Бог, создавая человека, в то же время сообщает ему и Свою обоживающую благодать. Например, свят. Афанасий Александрийский считал, что «Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова, даровал нам и жизнь по Богу»<sup>697</sup>. Свят. Григорий Палама, рассуждая о создании человека, писал, что Бог «по Божественной благодати вложил Самого Себя» (ἐαυτὸν διὰ θείας χάριτος ἐνθεΐς) в Свое создание<sup>698</sup>. Иными словами, человек приходит в бытие, будучи изначально причастен Богу. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «Бог сотворил человека... превращающимся в Бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность»<sup>699</sup>. В. Н. Лосский полагает, что, согласно пониманию восточных отцов, «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»<sup>700</sup>.

Некоторые современные православные богословы видят «в учении греческих отцов об изначальном участии человека в Божественной жизни»<sup>701</sup> ключ к пониманию святоотеческой антропологии. Согласно протопресв. Иоанну Мейендорфу, «на Востоке понятие благодати отождествлялось с понятием причастности, благодать никогда не воспринималась как тварный дар, но как участие в Божественной жизни»<sup>702</sup>. Поэтому «в греческой патристике природа и благодать не противопоставляются, но предполагают одна другую. Природа перестает быть вполне естественной, если она отказывается от своего предназначения, то есть общения с Богом и постоянного возрастания в познании Непознаваемого»<sup>703</sup>. Таким образом, хотя благодать и не является частью человеческой природы и не входит в ее определение, тем не менее именно состояние причастности Богу может быть названо для человека естественным.

В. В. Петров, рассматривая антропологическое учение преп. Максима Исповедника<sup>704</sup>, отмечает, что для человека существует только две альтернативных возможности реализовать свою жизнь: «У человеческой личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора зависит, будет ли она существовать сообразно своей природе или наперекор ей (т. е. будет ли она двигаться к Богу или от Него)»<sup>705</sup>.

Отсюда проистекает важное сотериологическое следствие: состояние человека в принципе не может быть нравственно нейтральным по отношению к Богу, но всегда имеет знак «плюс» или «минус». В первом случае человек находится в естественном состоянии («сообразно своей природе»), будучи причастен Божественной благодати, открывающей для него возможность духовного возрастания и достижения сверхъестественного обожения. Во втором случае, отпадая от Источника жизни, человек впадает в состоянии противоестественное («наперекор ей»).

## 1.2. Брак

## Богоустановленный способ размножения людей

Священное Писание говорит, что с сотворением Адама, а в его лице и человеческой природы как таковой творческое действие Бога в отношении человека не заканчивается. В Книге Бытия подчеркивается: *И сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их* ([Быт.1:27](#)). В первой части фразы слово *человек* употреблено в единственном числе, а во второй части появляется число множественное: *сотворил их*.

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, однако, полагать, что бытописатель пытался во 2-й главе Бытия объяснить появление жены в биологическом смысле. Это, прежде всего, символическое повествование, которое в наглядной форме выражает мысль о двуединстве человека.

В связи с этим библейским повествованием связан весьма важный для православного учения о человеке вопрос — о браке и богоустановленном способе размножения людей. В святоотеческой литературе иногда встречается мнение, что после грехопадения происходит изменение самого способа размножения людей. Так, свят. Григорий Нисский пишет: «[После грехопадения Бог] устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшему в грех, вместо ангельского благородия того, насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства»<sup>706</sup>. Правда, свят. Григорий Нисский оговаривается, что это его личное мнение и догадка. Согласно предположению свят. Иоанна Златоуста, если бы не было грехопадения, люди размножались бы неким духовным путем, однако святитель не конкретизирует, как он себе это мыслит<sup>707</sup>. Такое мнение разделяли также блаж. Феодорит Киррский<sup>708</sup>, преп. Иоанн Дамаскин<sup>709</sup> и некоторые другие византийские богословы.

Безусловно, после грехопадения способ бытия человеческой природы изменился. Это касается как душевной, так и биологической жизни человека. В этом смысле можно говорить и об изменении способа размножения, но лишь в той степени, в какой изменился способ существования человека вообще. Мысль о том, что в качестве наказания Бог обрекает человека на особый, «скотский» способ размножения вместо того, который был раньше, означала бы, что изменилась и человеческая природа как таковая, а не только ее состояние, что плохо согласуется с другими аспектами православной антропологии и сотериологии. Вероятно, поэтому данное мнение не получило широкого распространения.

Существовал ли брак до грехопадения, в раю? Ответ на этот вопрос зависит от того, как именно определить понятие «брак». Если рассматривать брак в категориях римского права, как договор, как утилитарный детопроизводительный институт, тогда можно сказать, что в раю для такого брака места не было. Свят. Иоанн Златоуст говорит: «Первозданный жил в раю, а о браке и речи не было. Понадобился ему помощник — и он явился; и при этом брак еще не представлялся необходимым»<sup>710</sup>.

Все творение Божие «весьма хорошо». Но после того как Бог, завершая творение мира, создает высшее существо, венец творения, — человека, Он констатирует недостаточность для него существования вне общения с другим человеком и говорит: *не хорошо быть человеку одному, сотворим ему помощника, соответственного ему* ([Быт.2:18](#)). Поэтому можно сказать, что мнение некоторых отцов Церкви, в частности свят. Григория Нисского, о том, что разделение людей на два пола было произведено Богом исключительно в предвидении грехопадения<sup>711</sup>, не имеет достаточного основания в Священном Писании. Разделение человека на два пола произведено, в первую очередь, для того, чтобы удовлетворить человеческую

потребность в общении. Бог приводит к Адаму жену, и тот говорит: *Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей* ([Быт.2:23](#)). Эти слова говорят о единстве природы мужчины и женщины и более всего побуждают к взаимной любви и заботе друг о друге. По выражению Х. Яннараса, «различие полов обусловлено необходимостью выразить в рамках тварной природы образ жизни нетварного»<sup>712</sup>. А жизнь Пресвятой Троицы не есть просто единство на уровне естества, но соединение в любви самобытных и отличных друг от друга Ипостасей.

В синодальном переводе Ветхого Завета, как и в Септуагинте, говорится о жене как о «помощнике» (греч. βοήθός), которая сотворена для мужа. Однако данное слово недостаточно полно передает смысл древнееврейского слова *ʿēzeV4*; (*эзер*). Проф. С. В. Троицкий в книге «Христианская философия брака» пишет: «Здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в самом бытии, так что помощь в труде может мыслиться лишь как последствие восполнения в бытии. Жена прежде всего нужна мужу как его «alterego» [второе «я»]<sup>713</sup>. Таким образом, библейское повествование открывает истину о двуединстве человека, реализуемом в брачном союзе соединенных любовью мужа и жены.

Почему в Библии говорится о том, что жена сотворена именно «из ребра» Адама? Возможно, это связано с тем, что древнееврейское слово *šēlāʿ* (*цела*), помимо значения «ребро», может также иметь значение «бок, сторона». Тем самым этот образ помогает раскрыть мысль о том, что человеческая природа разделена на две взаимодополняющие друг друга части.

Из Священного Писания следует, что сущность брака после грехопадения не изменяется. *Оставит человек отца своего 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 сомнения, что они 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 одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть* ([Мф.19:5—6](#)). Таким образом, до и после грехопадения Священное Писание говорит о браке в одних и тех же выражениях.

Следует отметить, что используемое в этих фрагментах греческое слово σάρξ (плоть) и соответствующее ему еврейское *bāšāV4*; (*басар*) означает «плоть, тело, мясо», а выражение *kV1;l-bāšāV4*; — «весь человеческий род» или «все живое» ([Быт.6:3](#); [Пс.55:5](#)). Таким образом, приведенные выше слова относятся не ко временному телесному единению сторон, а к постоянному единству всех сторон жизни супругов.

Истинное отношение Церкви к браку выразилось в постановлениях Гангрского собора (IV в.), который предписывает извергать из сана клириков и отлучать от Церкви мирян, которые гнушаются брака, т. е. тех, кто отказывается от брачной жизни не ради подвига, но потому что считает брак чемто недостойным христианина (правила 1, 4, 13)<sup>714</sup>. Действительно, если бы брак предполагал сам по себе нечто греховное, то в таком случае слова ап. Павла, который уподобил единство Христа и Церкви брачному союзу, звучали бы кощунственно. Среди святых, канонизированных Церковью, есть немало людей, состоявших в браке.

Церковь возвела брак в степень церковного таинства, поставив брак в один ряд с такими священнодействиями, как крещение, миропомазание, священство и др.

Свят. Григорий Богослов, величайший аскет и мистик, в поэме «Похвала девству», где он ставит целью доказать преимущество девственного образа жизни перед браком, тем не менее пишет о браке с большим почтением: «Смотри, что доставило людям благоразумное супружество. Кто научил возделенной мудрости? Кто открыл глубины, какие замыкали в себе и земля, и море, и небо? Кто дал законы городам, и еще прежде сего, кто воздвиг города и изобрел искусства? Кто наполнил торжища, дома и ристалища?.. Кто в благоухающем храме собрал песнословящий лик? Кто как не супружество? Кто кроме него совокупил между собою самое отдаленное?.. Составляя одну плоть, супруги имеют и одну душу, и взаимной любовью

одинаково возбуждают друг в друге усердие к благочестию. Супружество не удаляет от Бога, а напротив — более привязывает к Нему»<sup>715</sup>.

В этих словах особо подчеркивается, что облагораживание в браке отношений между полами обуславливает все позитивные достижения культуры. И, что особенно важно, брак, по свят. Григорию, не есть удаление от Бога, но таинство Его любви.

Тертуллиан в произведении, которое называется «К жене», пишет: «Как же приятно должно быть соединение двух сердец в одинаковой надежде, служении и вере! Поистине, они двое в единой плоти: где одна плоть, там и дух один. Они вместе молятся, вместе преклоняют колена, вместе постятся, взаимно одобряют и поддерживают друг друга. Они равны в Церкви Божией и на трапезе Божией, равно делят гонения и отдых, ничего друг от друга не скрывают, друг другом не тягостятся... Господь радуется, видя их единокорные, посылает мир в их дом и пребывает с ними вместе»<sup>716</sup>. В Священном Писании отношения Бога с Израилем очень часто выражаются через образ отношений между мужем и женою, женихом и невестой. И для христианской аскетической литературы, например для таких авторов, как преп. Иоанн Лествичник<sup>717</sup>, преп. [Нил Синайский](#)<sup>718</sup>, характерно говорить о любви человека к Богу через образы и аналогии, заимствованные из отношений между полами.

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 и служит христианский брак, и именно поэтому христианский брак 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, добровольного умерщвления природной ограниченности, индивидуальности ради того, чтобы жизнь могла осуществиться как любовь и самоотдача»<sup>719</sup>.

Но христианство, которое высоко ценит брак, в то же время освобождает человека от необходимости брачной жизни. С христианской точки зрения, чтобы реализовать свою жизнь как любовь и общение, брак не является строго необходимым. Существует альтернативный путь в Царство Божие — девство, монашество. Это есть отказ от естественного самоотречения в любви, которым является брак, и выбор более радикального пути самоотречения через послушание и аскезу, при котором единственным источником существования для человека становится обращенный к нему призыв Бога. Оба эти пути в христианстве равным образом признаны и почитаемы как ведущие к общей цели.

В христианском учении о человеке восстанавливается и обосновывается онтологическое достоинство женщины, чего не было в религиях языческих и что даже в Ветхом Завете лишь декларировалось. Климент Александрийский пишет: «Добродетель... должна составлять дело в равной мере как мужей, так и жен. Потому что если у них обоих Бог один и тот же, то, значит, оба они... имеют и церковь единую; значит, один и тот же существует для них закон меры, тот же естественный стыд, та же пища, те же брачные отношения... те же рассуждение, надежда, христианская любовь... Но если все условия жизни для них общи, то они участвуют в равной степени... и в благодати, один и тот же для них путь спасения, одинаково ценна для них христианская любовь; а потому подлежат одному и тому же воспитанию их Логосом... Награда за святую здесь, на земле, участливую жизнь обещана не мужу или жене, а человеку вообще...»<sup>720</sup> С точки зрения сотериологии, различие по признаку пола не имеет никакого

существенного значения. Как пишет Прокопий Газский, «...ни муж без жены, ни жена без мужа во Господе. Если и разнятся телом, то душою, которая и бессмертна, и разумна, естество женское ничем от мужского не отличается»<sup>721</sup>. По словам свят. Василия Великого: «Жена наравне с мужем имеет честь быть сотворенной по образу Божиему. Природа того и другого равностепенна»<sup>722</sup>.

### **1.3. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого. Преадамизм и полигенизм**

Догматически важно показать происхождение от Адама и Евы всего человеческого рода, потому что тем самым утверждается единство 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 сомнение в XVII столетии. Кальвинист из Бордо по имени Исаак Пеер предложил учение, которое получило наименование «преадамизм». Суть этого учения заключается в том, что 1-я и 2-я главы Книги Бытия говорят о двух разных актах сотворения, не связанных между собой<sup>723</sup>.

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 рай, 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. В-третьих, Каин построил город в земле Нод. Все это, по мнению Пеера, означает, что наряду с Адамом и Евой и их непосредственным потомством существовали и другие люди. Однако, христианская экзегеза не утверждает, что Священное Писание упоминает всех без исключения детей, которых имели те или иные библейские персонажи. Обычно упоминаются лишь те, образ которых несет 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» совсем не обязательно должно означать некий мегаполис: город мог быть огороженным селением, причем огороженным не с целью защиты от вооруженных врагов, а, например, для защиты от диких животных.

Если рассматривать тексты Священного Писания не выборочно, а в целом, то станет очевидно, что гипотеза Пеера находится в полном противоречии с Писанием. В Книге Бытия говорится: *Господь Бог не посыпал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли (Быт.2:5)*, 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)* — замечание Книги Бытия перед повествованием о сотворении жены.

*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 помощницу 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](#)).

Впоследствии, в XVIII в., в эпоху Просвещения, преадамизм 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 виды животных, имеющие разное происхождение и разных родоначальников. Сторонниками таких воззрений были Руссо, Вольтер, Гельвеций и др.<sup>724</sup>.

Обосновать эту гипотезу пытались с помощью естествознания, ссылаясь на различие анатомических признаков (цвет волос, кожи и т. п.), данных сравнительного языкознания, 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 одинаковы у всех людей. Представители всех рас и национальностей способны вступать в смешанные браки и иметь потомство.

Психология также не находит существенных различий между представителями различных рас. Например, дар слова, обучаемость, 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 не только научное, но и нравственное значение, поскольку на основе полигенизма строятся античеловечные учения расизма, национал-социализма и т. п.

## Глава 2. Происхождение и свойства человеческой души

### 2.1. Состав человеческой природы: дихотомия и трихотомия

Человеческая ипостась является сложной, она включает в себе различные природы. С этим согласны все богословы. Но сколько этих природ? В этом вопросе богословы делятся на два лагеря — дихотомистов и трихотомистов. *Дихотомисты* признают в человеке две природы: душу и тело. *Трихотомисты* признают, соответственно, три: дух, душу и тело. Они считают, что дух отличается от души не менее радикально, чем душа отличается от тела.

Для доникейского богословия была характерна пестрота мнений по вопросу о составе человеческой природы. О трисоставности человека говорил, например, свят. Феофил Антиохийский, проводивший различие между душой человека и неким «духом Божиим», который оживляет всю тварь<sup>725</sup>. Однако остается непонятным, рассматривал ли свят. Феофил этот дух в качестве составляющей человеческой природы. Более определенно говорили о трисоставности Ориген<sup>726</sup> и Климент Александрийский. Последний различал в человеке разумную душу, которую он именовал «владычествующим духом» (ἡγεμονικόν), и телесную душу, именуемую «плотским духом» (τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν), «неразумным духом» (τὸ ἄλογον πνεῦματι), «телесной душой» (σωματικῆς ψυχῆς) и «жизненной силой» (ζωτικὴν δύναμιν)<sup>727</sup>.

О двусоставности человека учил Тертуллиан, отождествлявший дух и душу<sup>728</sup>. Некоторые свв. отцы этого периода говорили о теле, душе и духе, однако понимали под духом не часть человеческого состава, а живущий в человеке Дух Божий. В трактате «О воскресении», приписываемом св. Иустину Философу, говорится: «Тело есть жилище души, а душа — жилище духа, и эти три сохраняются в тех, которые имеют надежду и веру в Бога»<sup>729</sup>. Однако в том же произведении утверждается, что «человек есть животное, разумное существо, состоящее из души и тела»<sup>730</sup>. Сщмч. Иринея Лионский отмечал: «Совершенный человек... состоит из трех — плоти, души и духа: из коих один, т. е. дух, спасает и образует, другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, т. е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения»<sup>731</sup>. Из других же высказываний сщмч. Иринея видно, что под духом он понимает Духа Святого<sup>732</sup>.

Среди авторов посленикеевского периода трихотомистской схемы придерживались лишь известный еретик Аполлинарий Лаодикийский<sup>733</sup> и Дидим Александрийский<sup>734</sup>. Значительное большинство свв. отцов, начиная с IV столетия, были дихотомистами<sup>735</sup>. Говоря о духе, некоторые из них могли иметь в виду высшую способность человеческой души — ум (νοῦς)<sup>736</sup>, другие — особое состояние ума (души), устремленного к духовному деланию и становящегося «жилищем Бога в Духе»<sup>737</sup>, а третьи — и то и другое<sup>738</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что в учении о человеке святоотеческая традиция явным образом склоняется на сторону дихотомизма. Однако это учение не было догматизировано, равно как трихотомистская схема не стала предметом осуждения. Обе точки зрения относятся к области богословских мнений.

В пользу трихотомистской гипотезы можно привести следующие свидетельства Священного Писания:

*...Слово Божие живо и действительно 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 целостности да сохранится без порока (1 Сол.5:23).*

Однако ни одно из них не может быть достаточно убедительным. У ап. Павла слово «душевный» часто является синонимом «плотского» и в этом смысле противопоставляется «духовному» (см.: 1 [Кор.2:13—3:1](#)). Поэтому противопоставление души и духа у ап. Павла (ср.: [Евр.4:12](#)) имеет нравственное, а не онтологическое значение, т. е. указывает на различную направленность помышлений и намерений сердечных: направлены ли они к Богу и согласны с Его волей («духовны») или же нацелены на служение греховным страстям (т. е. являются «плотскими»)<sup>739</sup>.

## 2.2. 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 враждебное начало по отношению к духу. Отношение античного человека к телесности запечатлено в известном сравнении Платона «σῶμα — σῆμα», что может быть переведено как «тело — темница» или «тело — гроб». Согласно Платону, «тело подобно могильной плите, скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу»<sup>740</sup>.

Аналогичное отношение к телесности имело место и у известного философа-стоика Сенеки: «Я — высокое существо и рожден для большего, нежели быть рабом своего тела, на которое я смотрю лишь как на оковы, надетые на мою свободу. В таком отвратительном жилище обитает душа»<sup>741</sup>. Такого рода высказывания можно найти у многих языческих философов древности. Некоторые из них, например Плотин, признавались, что им стыдно оттого, что они имеют тело<sup>742</sup>.

Для христианства принятие такого взгляда 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 недостойным человека. В полемике с язычниками христианские авторы замечали, что если плоть поистине бесполезна, то почему Христос исцелил ее?<sup>743</sup>

Кроме того, Церковь восприняла библейский взгляд, согласно которому человеком в полном смысле слова может называться только существо, состоящее из тела и души. Душа сама по себе человека не составляет. Сщмч. Ириней Лионский говорит: «Только соединение души и плоти, принимая Духа Божия, составляет... человека»<sup>744</sup>.

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 преп. Иоанна Лествичника, одного из самых суровых христианских аскетов: «Некто, увидев необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца и от одного этого видения возгорел любовью к Богу и пролил источники слез... Если такой человек в подобных случаях всегда имеет такое же чувство и делание, то он... воскрес, нетленен прежде общего воскресения»<sup>745</sup>. Даже в падшем состоянии человеческое тело столь прекрасно, что может возводить человека к прославлению Творца.



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 молитве иудейского царя Езекии о теле говорится: *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 это не означает, что тело следует рассматривать как нечто чисто утилитарное, вспомогательное и случайное. Тело — это не просто добавление к душе, а один из уровней человеческой личности. Личность выражает себя и посредством тела. Можно сказать, что тело является пространственной границей личности.

Выше говорилось о том, что с телесностью связаны творческие способности человека (см.: п. 3.1.7). Благодаря тому что человек обладает телом, он занимает совершенно особое место в мироздании — связывает воедино видимое и невидимое и благодаря этому обогащает свой опыт участием как в жизни мира чувственного, так и мира умопостигаемого. Ангелы, являясь чисто бестелесными духами, этой способности лишены. Свящ. Павел Флоренский говорит: «Человек связан своим телом со всею плотию мира, и связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны»<sup>746</sup>.

## 2.3. Происхождение человеческих душ

Вопрос о происхождении человеческой души в догматическом богословии точно не решен, он относится к области богословских мнений. В истории христианского богословия встречаются три гипотезы.

### 2.3.1. Мнение о предсуществовании человеческих душ

Это мнение было характерно для античной философии. В той или иной форме его разделяли Пифагор, Платон, неоплатоники, Филон Александрийский и др.<sup>747</sup> На христианской почве это мнение было воспроизведено христианскими гностиками (Валентин, Сатурнин, Василид, Маркион), у которых оно нередко дополнялось учением об эманации<sup>748</sup>. Сторонником мнения о предсуществовании душ был и Немесий Эмесский<sup>749</sup>.

Центральное место учение о предсуществовании занимает в догматической системе Оригена. 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, лишеными 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<sup>750</sup>.

Чем привлекательна эта гипотеза? С ее помощью 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.

Несогласие этого учения со Священным Писанием, с основными принципами христианской догматики увидеть нетрудно. Во-первых, оно противоречит свидетельству Священного Писания, согласно которому грех вошел в мир преступлением Адама (см.: [Рим.5:12](#)). Фактически для грехопадения прародителей в системе Оригена не остается места. Во-вторых, это учение не способно удовлетворительно объяснить факт Боговоплощения. Если телесность есть наказание, почему Господь Иисус Христос, будучи безгрешен, тем не менее воплотился? Кроме того, гипотеза Оригена связана с учением о всеобщем восстановлении (греч. ἀποκατάστασις τῶν πάντων), согласно которому все души в конце концов вернутся в свое первоначальное состояние<sup>751</sup>. Таким образом, учение Оригена умаляет искупительный подвиг Спасителя, обесценивая значение Его 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 православного учения, — последователи преп. Саввы Освященного, с другой — их оппоненты-оригенисты, которых возглавлял авва Нонн. Среди последних были группировки «протоктистов» и «исохристов». «Протоктисты» (буквально «сотворенные от начала») считали, что души всех людей сотворены от начала, сразу все вместе и в одинаковом состоянии. «Исохристы» (буквально «равные Христу») придерживались того мнения, что вследствие восстановления в первоначальном состоянии каждая душа полностью уподобится Христу, станет равной Ему по достоинству и будет обладать едва ли не Божественными способностями<sup>752</sup>.

Св. император Юстиниан Великий в 551 г. написал произведение, известное как «Послание к Мине» (Мина — Константинопольский патриарх), в котором он изложил критику оригенистской космологии и антропологии и сформулировал ряд анафематизмов, в частности такой: «Если кто говорит или думает, что души человеческие предсуществовали, что они прежде были умами и святыми силами, наслаждались полнотою Божественного созерцания, а затем обратились к худшему и чрез это охладели в любви к Богу... и в наказание посланы в тела, тот да будет анафема»<sup>753</sup>. Через два года, в 553 г., V Вселенский собор одобрил «Послание к Мине». Собором было исповедано православное учение о происхождении человеческой души, сформулированное Юстинианом: «Церковь, наученная Божественным Писанием, утверждает, что душа произошла вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена»<sup>754</sup>. Таким образом, учение о пред существовании душ было однозначно осуждено Православной Церковью как ересь.

За исключением немногих авторов, разделявших мнение о предсуществовании душ, христианские писатели с древнейших времен были согласны в том, что душа Адама была создана Богом из ничего во время творения первого человека<sup>755</sup>. Расхождения между ними проявились по вопросу о происхождении индивидуальных душ потомков Адама.

### 2.3.2. Мнение о творении человеческих душ

Мнение, согласно которому каждая человеческая душа по отдельности творится Богом из ничего, называется «креационизм» (от лат. creatio- творение, создание).

В христианской традиции первым, кто решительно выступил в пользу этой гипотезы, был западный апологет Лактанций<sup>756</sup>.

Начиная с IV столетия мнение о творении каждой человеческой души Богом становится

господствующим в святоотеческой литературе, его, в частности, разделяли свят. Иларий Пиктавийский<sup>757</sup>, блаж. Иероним Стридонский<sup>758</sup>, преп. Максим Исповедник<sup>759</sup> и многие др.<sup>760</sup> Что касается самого способа сотворения душ, то свв. отцы полагали, что для человека он непостижим<sup>761</sup>.

Какие есть основания в Священном Писании в пользу мнения о творении душ?

1. Наиболее убедительным является описание сотворения Адама (см.: [Быт.2:7](#)). Адам является образцом для всех людей, а в нем душа и тело были сотворены отдельно.

2. В Книге Екклесиаста говорится: *И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его* ([Еккл.12:7](#)). 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 Источник всего существующего. Например, в молитве Господней говорится: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь». 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.

3. *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<sup>762</sup>.

4. 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.

То же самое можно сказать и о словах: *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* ([Ин.3:6](#)). Контекст этих слов Спасителя также таинственный (см.: [Ин.3:3—5, 7](#)), а не собственно антропологический.

В Римо-Католической церкви мнение о творении душ было фактически догматизировано вследствие принятия в 1854 г. догмата о непорочном зачатии Девы Марии. Поскольку этот 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 во всем согласуется со Священным Писанием. В Книге Бытия говорится, что Бог в седьмой день *почил... от всех дел Своих, которые делал* ([Быт.2:2](#))<sup>763</sup>. По окончании шестого дня Бог только промышляет о мире, а данное мнение предполагает, что Бог творит души из ничего. Некоторые отцы Церкви, разделявшие это мнение, пытались 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», и ссылались при этом на слова Господа: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* ([Ин.5:17](#))<sup>764</sup>.

Во-вторых, это учение создает определенные трудности при объяснении способа 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 свободной воле? И если душа творится Богом, естественно, безгрешной, то

почему, она, будучи высшим началом, подчиняется низшему по природе телу, а не подчиняет его себе?

В-третьих, данная точка зрения не позволяет объяснить несомненный факт наследования детьми от родителей различных душевных свойств и способностей.

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 рождаются не только в законном браке, но и от внебрачных греховных связей. В таком случае можно прийти к нелепому выводу, что Бог незаконные связи благословляет.

### 2.3.3. Мнение о рождении человеческих душ

Наряду с мнением о творении человеческих душ существует другое мнение — о рождении человеческих душ, получившее название «традуционизм»<sup>765</sup>.

Это мнение впервые встречается у Тертуллиана, который 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<sup>766</sup>. Это мнение о душевных семенах не было принято последующими отцами Церкви, а мнение о рождении человеческих душ от душ родителей получило определенное распространение, хотя по числу адептов оно заметно уступало креационистской гипотезе. Среди приверженцев традуционизма были, например, такие авторитетные отцы Церкви, как свят. Григорий Нисский<sup>767</sup>, преп. Анастасий Синаит<sup>768</sup> и др.<sup>769</sup> Блаж. Иероним, хотя сам придерживался иного взгляда, тем не менее отмечал, что мнение о рождении душ имеет широкое распространение как на Востоке, так и на Западе<sup>770</sup>.

Среди авторов, как восточных, так и западных, придерживавшихся трихотомистской схемы, встречается точка зрения, в соответствии с которой от родителей передается неразумная животная душа, душа же разумная дается от Бога. Такова была, например, позиция Аполлинария Лаодикийского<sup>771</sup> и Мария Викторина (281/291 — после 363 гг.)<sup>772</sup>.

Некоторые весьма авторитетные отцы Церкви не выступали однозначно в пользу той или иной гипотезы, считая, что Священное Писание не дает достаточных оснований, для того чтобы сделать выбор в пользу креационизма или традуционизма<sup>773</sup>.

Какие места Священного Писания приводятся в подтверждение этой гипотезы? В Книге Бытия сказано, что Адам родил Сифа *по подобию своему и по образу своему* (Быт.5:3). Слова «подобие» и «образ», вероятно, должны указывать на полноту человеческого состава, т. е. и на душу и на тело.

Мнение о рождении душ в некоторых случаях хорошо согласуется с данными религиозного опыта. Например, с его помощью удобно объяснить способ распространения последствий грехопадения от предков к потомкам. Однако у этой гипотезы также 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). Также данное мнение находится в противоречии с понятием «простоты» души, ее неделимости и неразрушимости<sup>774</sup>. К тому же, невозможно определить, от кого именно рождается душа: происходит ли она от души отца, от души матери или от обоих родителей? Законы духовного мира нам неизвестны, и образ происхождения одной души от другой определить мы не можем.

Возможно, две рассматриваемые гипотезы не противоречат друг другу, а напротив — восполняют одна другую. Можно предположить, что душу — саму духовную природу — человек получает от родителей, так же как и тело; но личностью, неповторимой и уникальной, человек становится вследствие особого Божественного воздействия. Это и обуславливает 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, новизна которой обусловлена непосредственным воздействием Бога.

## 2.4. Свойства человеческой души

Общее определение человеческой души дает преп. Иоанн Дамаскин: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная; невидимая по своей природе телесными очами; бессмертная, одаренная разумом и умом, не имеющая определенной фигуры; она действует при помощи органического тела и сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения. Ум принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее, но как чистейшая часть ее самой... Душа... есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действия. Она доступна изменению... со стороны воли...»<sup>775</sup>

Священное Писание говорит о духовности души. Слова «дух» и «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](#)).

Свв. отцы, говоря о духовности души, имеют в виду ее невещественность и ее радикальное отличие от всего телесного. Согласно блаж. Августину, душа «бестелесна, т. е. не тело, а дух»<sup>776</sup>. Преп. Анастасий Синаит учит, что душа «есть сущность тонкая, нематериальная, безвидная...»<sup>777</sup>. В том же ключе высказывались и многие другие отцы Церкви<sup>778</sup>.

При этом свв. отцы отмечали, что духовность души тварная, т. е. душа может быть названа бестелесной только по сравнению с грубыми материальными телами, по сравнению же с Богом она, так же как и ангелы, является телесной<sup>779</sup>.

# Самостоятельность

Самостоятельность души тесно связана с духовностью, с отличием от тела. Свойство самостоятельности означает, что душа есть особая субстанция, отличная от тела, а не есть лишь 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. Такого рода учения были известны в древности, с ними полемизировали отцы Церкви.

Подробный обзор и критику античных концепций, в которых душа не рассматривается как независимая от тела субстанция, дает Немесий Эмесский<sup>780</sup>.

Полемизируя с античными врачами (среди которых были широко распространены материалистические взгляды, в частности мнение о том, что человеческая душа не субстанциональна, а представляет собой нечто производное, вторичное от жизни тела), блаж. Феодорит Киррский пишет: «Надлежало бы рассудить, что и играющий на лире, если лира не настроена хорошо, не покажет на ней своего искусства, потому что слишком натянутые или ослабленные струны нарушают стройность звуков; если же иные перерваны, то музыкант через это приводится в полное бездействие... Так протекающая или неискусно устроенная ладь в ничто обращает искусство кормчего... Если болезнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары или соки повредят мозг, тогда он, наполняясь ими, не в состоянии бывает принять в себя душевной деятельности, но уподобляется утопающему в воде и бесполезно машущему руками, ногами и всеми частями тела. Итак, благосостояние тела не составляет существа души, но при благосостоянии тела существо души обнаруживает собственную свою мудрость»<sup>781</sup>.

# Разумность и сознательность

Самостоятельность души проявляется прежде всего в способности самосознания, т. е. в способности отличать себя от своего тела, от окружающего мира и от содержания собственной жизни. Именно благодаря этой способности человеческой души для человека возможно такое действие, как покаяние, потому что покаяние 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](#)); *Испытайте самих себя, в вере ли вы* (2 [Кор.13:5](#)).

Разумность выражается в способностях интуитивного и дискурсивного мышления, познания и религиозного ведения<sup>782</sup>, а также в даре слова, способности членораздельной речи. По словам преп. Анастасия Синаита, душа есть сущность мыслящая и разумная<sup>783</sup>.



Учение о бессмертии души тесно связано с представлением о ее простоте<sup>784</sup>. Согласно философскому тезису, усвоенному и святоотеческой традицией, то, 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 Ветхого Завета, то здесь такой ясности не наблюдается. Поэтому в светской библеистике распространено мнение, что Ветхий Завет и Пятикнижие Моисеево, в частности, не знали учения о бессмертии души. Действительно, в ранневетхозаветную эпоху «положительного» учения о бессмертии души не было. В Ветхом Завете учение о бессмертии души не имело такого значения, как в Завете Новом, не составляло центра религиозной жизни, не с ним были связаны основные религиозные переживания ветхозаветного человека. Бессмертие мыслилось как пребывание души в шеоле (евр. *se'ol*), некотором подобии греческого царства теней, где душа влачит печальное существование на грани между бытием и небытием. Тем не менее мысль о бессмертии выражена и в Ветхом Завете, и достаточно ясно. Например, в Пятикнижии Моисеевом неоднократно о смерти человека говорится как о приложении *к народу своему* ([Быт.25:8—9](#), 35и др.). Таким образом, подразумевается, что существует такое место, где пребывают души людей, принадлежащих 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 называется Богом Авраама, Исаака и Иакова, причем называется уже после того, как все эти патриархи умерли. Слова Спасителя: *Бог не есть Бог мертвых, но живых* ([Мф.22:32](#)) — означают, что патриархи не исчезли бесследно и у Бога они продолжают существовать. Наиболее явным образом вера в бессмертие души в Пятикнижии выражена в словах патриарха Иакова, сказанных им, после того как он узнал о смерти Иосифа: *с печалью сойду к сыну моему в преисподнюю* ([Быт.37:35](#))<sup>785</sup>. У последующих ветхозаветных авторов вера в бессмертие, в сохранение бытия человеческой души по смерти также несомненна. Царь Саул хочет вызвать дух пророка Самуила (1 [Цар.28](#)); в Книге Притчей говорится: *Человек, сбившийся с пути разума, водворится в собрании мертвецов* ([Притч.21:16](#)). Можно привести другие места, например [Ис.38](#)или [Пс.88:48—49](#). В некоторых словах Ветхого Завета можно уловить намеки на неодинаковость посмертного воздаяния, например [Пс.48:11—16](#).

О свободе можно говорить в двух смыслах: с одной стороны, о свободе *формальной*, или *психологической*, а с другой стороны, о свободе *нравственной*, или *духовной*. Первый вид свободы можно назвать «свободой выбора», она связана с избирательной (*гномической*)<sup>786</sup> волей человека (способностью самоопределяться по отношению к желаниям своего естества, т. е. одни желания избирать, а другие отвергать)<sup>787</sup>. Формальная, или психологическая, свобода — это способность направлять свою волю, деятельность на те или другие предметы, 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)*. У пророка Исаии говорится о необходимости делать выбор между этими предложенными началами. *Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас (Ис.1:19—20)*. Эта формальная свобода сохраняется у человека и после грехопадения.

Однако, вопреки распространенному мнению, формальная свобода вовсе не является признаком совершенства. Скорее наоборот, она свидетельствует о некотором несовершенстве. Например, Бог, будучи абсолютно свободным Существом, не имеет избирательной воли, 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 их достижения. Поэтому Бог свободен в том смысле, что всегда является таким, каким хочет быть, и всегда действует таким образом, каким желает; ничто Ему не препятствует, никакая необходимость над Ним не тяготеет. Такая свобода называется *свободой нравственной*, или *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: Добро, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*. Поэтому путь к подлинной свободе лежит через освобождение от греха и от власти природной ограниченности. О необходимости стремиться к такой свободе Господь говорит в Новом Завете: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики. И узнаете 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)*. Ап. 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 приобретает к той свободе, которой обладает Бог, и сам обретает подлинную свободу.

## 2.5. 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 сводится преимущественно к жизни тела, к одушевлению его и управлению им. И хотя у высших животных можно наблюдать некоторые зачатки эмоциональной и разумной жизни, тем не менее ни одно из них не обладает такими существенными для человеческой души свойствами, как способность самосознания и

свобода<sup>788</sup>. Иными словами, у животных, в отличие от людей, способ существования не является личностным.

Священное Писание прямо не говорит ни о смертности, ни о бессмертии душ животных. Мнение о том, что души животных смертны, основывается на святоотеческом учении, на согласии отцов по данному вопросу. Никто из свв. отцов не утверждал бессмертия душ животных, а некоторые прямо говорили об их смертности. Свят. Григорий Палама, например, писал: «Душа каждого из неразумных живых существ есть жизнь тела, ею одушевленного, и имеющего эту жизнь не по сущности, но в действии, как жизнь в отношении другого, но не саму по себе. Эта душа ничего другого не может видеть, кроме действия тела; поэтому при разложении тела по необходимости распадается вместе с телом и она. Она не менее смертная душа своего тела, и посему все, что оно есть, обращено к смертному и считается смертным; потому и душа умирает вместе с смертным телом»<sup>789</sup>.

## Глава 3. Образ и подобие Божие в человеке

### 3.1. Общее понятие об образе Божиим в человеке

Античные философы именовали человека термином «микрокосм», т. е. малый мир, малый космос, который включает в себе все элементы мироздания. Вслед за ними свят. Григорий Нисский также говорил, что человек — это некий малый мир (μικρὸν κόσμον), содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная, и объединяющий собою всякий род жизни<sup>790</sup>.

В то же время у свв. отцов отношение к самому термину «микрокосм» 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. Свят. Григорий Нисский замечает: «Те, кто думал возвысить человеческую природу этим велеречивым наименованием, не заметили, что одновременно наградили человека отличиями (идиомами) комара и мыши»<sup>791</sup>. Для отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которая наблюдается у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с мирозданием, поскольку сам космос мыслится как божественное начало, то отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, отличает от него. А выделяет его, по учению свв. отцов, образ сотворения: человек сотворен по образу Божию.

О сотворении человека по образу Божию говорится в Священном Писании (см.: [Быт.1:26—27](#), [9:6](#)). О том, как следует понимать богообразность, в святоотеческих текстах содержится широкий спектр мнений<sup>792</sup>.

Свв. отцы согласны в том, что, в общем, образ Божий есть способность человека отображать Божественные совершенства. Например, Бог есть абсолютный разум — человек тоже есть существо разумное<sup>793</sup>. Бог есть Существо духовное — человек также имеет в себе духовную составляющую — душу<sup>794</sup>. Бог вечен — отражением вечности в человеке является бессмертие<sup>795</sup>. Бог является Творцом — человек также обладает творческими способностями<sup>796</sup>, хотя в отличие от Бога творит не из ничего, а из подручного материала. Бог царствует над всем миром — и человек также наделен царским достоинством, призван властвовать над Вселенной<sup>797</sup>.

Некоторые из свв. отцов усматривали богообразность человека в том, что он отображает в своей духовной структуре внутритроичную жизнь Бога<sup>798</sup>.

Кроме того, древнехристианские писатели не всегда ограничивали богообразность человека только его душой, распространяя это понятие и на телесный состав человека<sup>799</sup>.

### 3.2. Подобие Божие, соотношение между образом и подобием

В Священном Писании говорится, что человек сотворен не только по образу, но также и по подобию Божию (см.: [Быт.1:26](#); [Иак.3:9](#)).

Некоторые свв. отцы не делали различия между образом и подобием. В частности, на тождественности этих терминов настаивали святители Афанасий и Кирилл Александрийские<sup>800</sup>. В русской богословской традиции такого мнения придерживался свят. Филарет Московский, который, ссылаясь на еврейский текст Библии, показывал, что понятия

образа и подобия нередко являются в Священном Писании взаимозаменяемыми<sup>801</sup>.

Большинство древних христианских писателей начиная со времени Оригена и современных православных богословов проводят достаточно четкое различие между понятиями образа и подобия. Например, свят. Василий Великий обращает внимание на тот факт, что в [Быт.1](#) сказано о намерении Бога сотворить человека *по образу Нашему и по подобию Нашему*, а в следующем стихе говорится: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его*, т. е. о подобии 27-й стих умалчивает<sup>802</sup>.

Понятия «образ» и «подобие» тесным образом связаны между собой, их нельзя рассматривать как некоторые отдельные, внешние по отношению друг к другу, величины, поскольку одно неизбежно предполагает другое и не может быть понято в отрыве от него.

Можно сказать, что образ Божий есть дар Божий каждому человеку, который можно определить как способность быть причастником Божественной жизни, участвовать в Божественных совершенствах. Подобие — проявление этого дара в жизни человека и та мера, в какой данная способность реализуется. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «выражение «по образу» указывает на способность ума и свободу, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека»<sup>803</sup>.

Эта же мысль ясно излагается и преп. Максимом Исповедником: «Бог, приводя в бытие духовную разумную сущность, по высочайшей благодати Своей, сообщил ей четыре Божественных свойства: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства Бог даровал сущности, а два других — способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы по причастию тварь стала тем, чем Он 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 не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» — как благой, подобие Благого и, как премудрый, подобие Премудрого, будучи по благодати тем, чем Бог является по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию Его»<sup>804</sup>. Иными словами, человек как существо богообразное может по благодати стать всем, чем Бог является по природе.

Из приведенных выше рассуждений преп. Максима Исповедника можно сделать вывод, что «образ» и «подобие» — это неразрывно связанные между собой аспекты двуединого понятия. 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 относятся 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. Образ Божий в человеке неистребим, тогда как подобие человек может совершенно утратить. По словам свят. Григория Паламы, «после прародительского греха... утратив жизнь по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его»<sup>805</sup>.

Однако, несмотря на эти различия, можно говорить об образе и подобии как о двуедином понятии. Ведь богообразность потенциально включает в себе богоподобие, а подобие Божие есть не что иное, как раскрытие образа Божия в жизни конкретного человека. Именно поэтому в Священном Писании и в творениях свв. отцов эти термины иногда могут быть взаимозаменяемы без ущерба для их смысла.

### 3.3. Персоналистическое понимание образа Божия в современном православном богословии

Как отмечает протопресв. Иоанн Мейендорф, «при толковании [Быт.1:26—27](#) не существует «согласия отцов» (consensus patrum)»<sup>806</sup>. Действительно, за многие века святоотеческая традиция не выработала общепринятого формального определения образа Божия в человеке. Прот. Василий Зеньковский с некоторым удивлением констатирует, что «за вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божиим до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслие»<sup>807</sup>.

Более того, некоторые отцы прямо говорят о невозможности такого определения вообще. Так, свят. Епифаний Кипрский (IV в.) писал: «Мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию; а как это *по образу*, мы того не исследуем. Ибо ни тело не мыслим созданным по образу, ни душу, ни ум, ни добродетель; потому что многое препятствует мне говорить это; но не говорим также и того, чтобы тело не было создано по образу или душа... Итак, человеку принадлежит создание по образу, но как, это знает только сам Бог»<sup>808</sup>. Тем самым свят. Епифаний признает, что человек сотворен по образу Божию, но в то же время считает невозможным дать определение этого понятия. В такой позиции нет ничего удивительного: апофатическая антропология является естественным следствием апофатического богословия. По замечанию прот. Георгия Флоровского, «образ Божий в человеке онтологически неопределим — иначе и быть не может, по непостижимости естества Отображенного...»<sup>809</sup>.

В том же ключе, что и Кипрский святитель, рассуждает и свят. Григорий Нисский: «Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию Благо, какое только есть вообще... Совершенный вид благодати состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его нескучным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Потому Слово гласом Своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог — полнота благ, а тот — Его образ, то образ в том и имеет подобие Первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага»<sup>810</sup>.

Комментируя эти слова свят. Григория, В. Н. Лосский пишет: «Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку он, по святому Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее сопричастности бесконечной благодати Божией»<sup>811</sup>.

Исходя из идеи неопределимости образа Божия, современные православные богословы настаивают на невозможности определить образ Божий через те или иные характеристики человеческой природы. Согласно В. Н. Лосскому, «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом»<sup>812</sup>, «образ не может быть объективирован, так сказать «натурализован», превращен в атрибут какой-либо одной только части человеческого существа»<sup>813</sup>. «Нельзя свести богообразность человека к одной определенной черте», — замечает прот. Георгий Флоровский<sup>814</sup>.

По словам свящ. Владимира Шмаля, «трансцендентность образа Божия в человеке по отношению к природе подразумевает, что образ Божий не может являться частью природы или элементом природного состава. Выделение отдельных элементов человеческой природы или аспектов человеческого существования как наиболее соответствующих образу, будь то ум, дух,

свобода, бессмертие, царственное достоинство, способность самоопределения, творческие возможности, условно. Все эти составляющие, как свидетельствуют святые отцы, отражают образ Божий в человеке, но не исчерпывают»<sup>815</sup>.

Когда отцы Церкви говорят, что человек создан по образу Божию, то имеют в виду его способность 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, например, свят. Филарет Московский, когда замечает, что вся тварь показывает нам следы Творца, но это только как бы *задняя Божия*, а образ лица Божия находится только в человеке<sup>816</sup>. Эту особенность человеческого бытия отмечает и протопресв. Иоанн Мейендорф: «Все существует, причастуя Единому Существу, но у человека — особый образ участия в Боге, отличный от пути всей прочей твари: он приобщается Богу свободно, потому что несет в себе образ Творца.»<sup>817</sup>.

Размышляя о человеческой богообразности, некоторые современные православные богословы обращают внимание на то, что человек не тождествен своей собственной природе. Так же как в Боге Божественные Лица (Ипостаси) не являются частью природы, не сводятся к ней, но заключают ее в Себе, так и каждый человек есть не только природа (что), но и несводимая к своей природе личность (кто)<sup>818</sup>.

«Различение между личностью и природой, — заявляет свящ. Владимир Шмалий, — воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Человеческая личность, созданная по образу Божественной личности, не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы не части Существа Божественного»<sup>819</sup>.

Тем самым в современном православном богословии предпринимается попытка связать образ Божий с понятием человеческой личности<sup>820</sup>, а не с теми или иными свойствами человеческой природы, через которые богообразность проявляется, но при этом ими не исчерпывается.

По мнению В. Н. Лосского, «человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем»<sup>821</sup>, «то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу»<sup>822</sup>. Аналогичное рассуждение встречается и у Х. Яннараса: «В письменной традиции Божественного Откровения, в Священном Писании Церкви, утверждается личностное существование Бога, а также создание человека *по образу Божию*. Другими словами, человек тоже существует как личность, хотя и обладает тварной природой. Эта первичная связь между Богом и человеком, устанавливающая самый *модус* человеческого бытия, отражена на первых страницах Ветхого Завета...»<sup>823</sup>

В. Н. Лосский особо акцентирует мысль о том, что богообразность немислима без личных отношений между Богом и человеком: «Как образ Божий, человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает»<sup>824</sup>, «можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное»»<sup>825</sup>.

По мнению современных православных богословов, именно несводимость человека как личности к собственной природе и, следовательно, свобода по отношению к ней делают возможным для человека достижение богоподобия: «Как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться

своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»<sup>826</sup>. По словам свящ. Владимира Шмалия, «образ Божий исполняется в человеке в непрестанном восхождении к Первообразу, в обожении, на пути соединения с Богом, пути, на котором человек превосходит свою природную обусловленность, являя трансцендентность заложенного в нем образа Божия по отношению к своей собственной природе»<sup>827</sup>.

Тем самым современные богословы хотят показать, что человек в своем бытии принципиально отличен от всех прочих тварей, например бессловесных животных. Последние полностью детерминированы своей природой и неспособны изменить способ ее существования, они не могут стать ни выше, ни ниже своего естества. Человек же, будучи несводимым к своей природе и потому свободный по отношению к ней, может изменять способ ее существования. С одной стороны, он способен достигать богоподобия, а с другой — может навязать своей природе противоестественный способ существования вплоть до уподобления демонам.

Несмотря на то что современные богословы часто сближают понятия «образ Божий» и «личность», тем не менее они не говорят об их тождественности. Действительно, образ Божий не есть сам человек, не есть сама несводимая к природе человеческая личность. Образ Божий — это то, что делает человека личностью, т. е. особый, уникальный в этом мире образ бытия, представляющий собой высочайший дар Бога человеку, без которого невозможно проявление черт богообразности и богоподобия в человеческой природе. Таким образом, между рассматриваемыми понятиями имеет место причинно-следственное отношение: человек есть богообразная личность, в силу того что является носителем образа Божия.

Персоналистическое понимание человека и его богообразности открывает интересные перспективы для исследования феномена человека не только в богословии, но и в других гуманитарных науках<sup>828</sup>.



## Глава 4. Назначение человека

Методологически в этом вопросе можно выделить три аспекта: назначение человека по отношению к Богу, назначение человека в отношении к самому себе и назначение человека по отношению ко всему творению.

### 4.1. Назначение человека по отношению к Богу

О назначении человека по отношению к Богу говорит св. апостол Павел: *От одной крови Он [Бог] произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли... дабы они искали Бога, не ощутив ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас* ([Деян.17:26—27](#)). Свят. Иоанн Златоуст следующим образом комментирует этот стих: «Это значит, что Бог не только дал нам жизнь и дыхание и все, но, что важнее всего, открыл путь к познанию Его, даровал то, чрез что мы можем найти и достигнуть Его»<sup>829</sup>.

Таким образом, назначение человека по отношению к Богу есть познание Бога, соединение с Богом, служение Ему. Назначение человека по отношению к Богу мало отличается от назначения по отношению к Богу мира бесплотных духов.

### 4.2. 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 Первообразу достичь полной, возможной для конечного существа, меры богоподобия, т. е. теснейшего соединения с Богом, причастия Божественному естеству, 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 говорится о назначении человека по отношению к Богу, то имеется в виду сама цель человеческой жизни, выражающаяся в познании Бога и соединении с Ним. А когда речь идет о назначении человека по отношению к самому себе, то имеется в виду подвиг 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: *Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного* ([Мф.5:16](#)); *Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный* ([Мф.5:48](#)).

В других местах Священного Писания говорится о назначении человека по отношению к себе как о возрастании в любви, посредством которой человек соединяется с Богом и обретает вечное блаженство. *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](#)). Это возрастание в любви невозможно без любви людей между собой, без любви к ближнему. По словам апостола Иоанна Богослова, *кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего* (1 [Ин.4:20—21](#)).

### 4.3. Назначение человека по отношению к остальному творению

Из Божественного Откровения известно, что человек, созданный после прочих тварей, был

введен Богом в мир, для того чтобы владычествовать над всем сотворенным (см.: [Быт.1:28](#)), а также возделывать и хранить его (см.: [Быт.2:15](#)). Таким образом, в отношении мира человек предназначен прежде всего к тому, чтобы быть в нем заботливым хозяином и управителем. Однако назначение человека не ограничивается только такими «хозяйственными» функциями.

Замысел Божий о мире подразумевает спасение не только человека, но и всего творения. Ап. Павел говорит, что в конце времен *будет Бог все во всем* (1 [Кор.15:28](#)). Поскольку Бог есть полнота жизни, Он желает, чтобы все творение приобщилось к этой полноте и стало выражением Божественной жизни, единением в любви, которая составляет образ бытия Бога. Но приобщение тварной природы к жизни Божества не может быть следствием необходимости, оно совершается свободно. Единственным в видимом мире тварным существом, которое способно реализовать свою жизнь как свободу, является человек.

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»<sup>830</sup>. «На пути своего соединения с Богом, — говорит В. Н. Лосский, — человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь космос... чтобы был он в конце преображен благодатью»<sup>831</sup>.

Для того чтобы человек мог исполнить эту миссию, он, по замыслу Творца, представляет собой «смесь... умственного и чувственного»<sup>832</sup> и является тем самым «связью между видимой и невидимой природою»<sup>833</sup>.

Священное Писание и свв. отцы видят в человеке посредника, способного привести весь созданный Богом мир к осуществлению его конечной цели. Человек занимает такое место во Вселенной, что только через него весь вещественный мир способен воспринимать и усваивать Божественную благодать, только через человека может совершиться обожение всей твари.

Ап. Павел говорит, что *тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — 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 доньше* ([Рим.8:19—22](#)).

По слову свят. Григория Нисского, человек для того и был создан двусоставным, «чтобы земное сопребознеслось с Божественным и, через срастворение дольного естества с естеством надмирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари»<sup>834</sup>.

Наиболее подробно вопрос об отношении человека к остальному творению рассматривается преп. Максимом Исповедником, усматривающим в мироздании пять основных разделений: разделение между тварным и нетварным, разделение тварного бытия на чувственное и сверхчувственное, разделение чувственной природы на небо и землю, разделение земли на рай и остальные области, разделение человека на мужской и женский пол<sup>835</sup>.

Согласно преп. Максиму, человек был призван сначала в себе самом воссоединить всю совокупность тварного бытия: бесстрастной жизнью преодолеть разделение на два пола, в силу постоянного общения с Богом превратить в рай всю землю, соединить небо и землю, чувственное и сверхчувственное. Затем человек, совершенно соединившись с Богом, должен был сообщить обожение и всей твари<sup>836</sup>. Преп. Максим писал: «Да приидет воедино многое, отстоящее одно от другого по природе, тяготея друг к другу вокруг единой природы человека, и будет Сам Бог *все во всем* (1 [Кор.15:28](#))... Таковым и для этого появился человек»<sup>837</sup>.

В. Н. Лосский, размышляя над словами преп. Максима, пишет: «Не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю Вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, т. е. по благодати, имел

бы все то, что Бог имеет по природе. Таким образом свершилось бы обожение человека и всего тварного мира»<sup>838</sup>.

Однако Адам не сумел исполнить свое предназначение, и потому замысел Божий о человеке и всем творении исполнился во Христе<sup>839</sup>. Воплотившийся Сын Божий по Своему человечеству преодолел в Самом Себе все пять основных разделений, и в Его Ипостаси совершилось соединение тварного и нетварного<sup>840</sup>. В эсхатологической перспективе уже совершившееся во Христе обожение человеческой природы осуществится «совершенным образом в достойных» и во всем творении<sup>841</sup>.

# Глава 5. Состояние человека до грехопадения

## 5.1. Совершенство человеческой природы до грехопадения

Восточным отцам чуждо представление о человеческой природе как о чем-то статическом и самодостаточном. 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 первоначальное состояние человека совпадало с его конечным назначением. По словам преп. Иоанна Дамаскина, Бог «сотворил его (человека)... превращающимся в Бога по причастию к Божественному озарению...»<sup>842</sup>, т. е. устремленным к единению с Богом. Таким образом, первоначальный человек не был всецело 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?

В Священном Писании говорится: *...и я нашел, что Бог сотворил человека правым...* ([Еккл.7:29](#)), т. е. человек со всеми силами и способностями своей природы вполне соответствовал тому назначению, которое было предначертано ему Творцом. В нем не было никаких признаков противления добру. Более всего совершенство его природы выражалось в способности приобщаться Богу, участвовать в Божественной жизни.

Природа и благодать в православном богословии не противопоставляются, а предполагают одна другую<sup>843</sup>. Благодать, или, говоря языком Библии, *дыхание жизни*, изначально присутствовала в человеке и сообщала ему способность к дальнейшему усвоению обоживающей Божественной 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.

Свят. Иоанн Златоуст писал, что Адам «одарен был великой мудростью», проявление этой мудрости он усматривал в наречении Адамом имен животных, что, по мнению святителя, предполагало глубокое знание о самой природе названных живых существ<sup>844</sup>.

Воля человека характеризовалась *нравственной свободой*. Нравственная свобода первоначального человека означает не только отсутствие в нем греховных расположений, но также и обладание положительно добрым направлением воли<sup>845</sup>. Человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренних колебаний между добром и злом. Согласно свят. Василию Великому, в раю человеку были не нужны никакие одежды, поскольку они только отвлекали бы его от устремления к Богу<sup>846</sup>.

По мнению свят. Григория Нисского, человек до грехопадения проводил жизнь ангельскую и был равночестен с ангелами<sup>847</sup>. Отсюда следует заключить, что и отношение человека к Богу до грехопадения было подобно отношению к Нему ангелов, т. е. это было отношение всецелого и радостного послушания, в основе которого лежала любовь человека к своему Создателю.

Сердце человека не знало порочных движений, чувств и не волновалось действием страстей. В Священном Писании сказано, что *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* ([Быт.2:25](#)). Комментируя эти слова, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что «это есть вершина бесстрастия»<sup>848</sup>.

Тело человека представляло собой совершенное и послушное духу орудие. Оно было

свободно от немощей, болезней<sup>849</sup> и разрушительного воздействия внешних стихий, было облечено крепостью (Ис.51:9). Устройство человеческой природы было строго иерархично: тело пребывало в послушании душе, душа — духу, а дух был всецело обращен к Богу.

## 5.2. Попечение Божие о человеке до грехопадения

Совершенство первозданного человека не было полнотой духовно-нравственного совершенства. Человеку предстояло развиваться и совершенствоваться путем собственной деятельности. В богоподобной и безгрешной природе ему была дарована способность к постепенному и нескончаемому совершенству. Иными словами, человек был сотворен обоживающимся, способным к принятию все большей благодати, что 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 промыслении, чтобы богоподобные задатки его природы могли раскрыться. В чем конкретно состояло промысление Божие о первых людях?

1. Прежде всего, как говорит Библия, взял *Господь Бог человека... и поселил его в саду Едемском* (Быт.2:15). Человек изначально был выделен из окружающего мира, на земле было создано для него «специальное место жительства» — Едемский сад. У свв. отцов встречаются различные мнения относительно того, что представлял собой рай. Некоторые отцы понимали его чувственно-телесным образом, другие считали, что рай есть, прежде всего, состояние души (духа) человека. Преп. Иоанн Дамаскин пытается объединить оба понимания: «Некоторые представляли себе рай чувственным<sup>850</sup>, другие — духовным<sup>851</sup>. Но мне кажется, что как человек создан был чувственным и вместе духовным, так и священнейший его удел был и чувственным и духовным. Телом человек водворялся в божественной и прекрасной стране, а душой жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте и имел своим домом и светлой ризой Бога»<sup>852</sup>. 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 (см.: 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. Согласно Быт.2:19, Бог привел к Адаму всех животных и смотрел, каким образом Адам наречет их. Это действие можно рассматривать как имеющее своей целью развитие самосознания и мыслительных способностей, дара слова, а также утвердить в человеке сознание царственного преимущества над всеми земными существами. Создав животных, Бог предоставляет человеку, Своему совершеннейшему творению, дать им имена и тем самым как бы завершить их сотворение.

4. Человеку было даровано особое древо жизни (см.: Быт.2:9).

В «Пространном катихизисе» говорится, что «питаюсь плодами его (древа жизни), человек и телом был бы безболезнен, и бессмертен»<sup>853</sup>. Священное Писание конкретно не говорит, что это было за древо, но оно таинственным образом давало человеку жизнь.

Преп. Иоанн Дамаскин писал: «Что же касается древа жизни, то оно было или деревом, имевшим силу подавать жизнь, или деревом, от которого могли питаться только достойные жизни и не подлежащие смерти... Под древом жизни можно разуметь также то величайшее познание, которое мы черпаем из рассмотрения всего чувственного, и тот путь, которым мы

через это познание восходим к Родоначалнику, Творцу и Причине всего существующего»<sup>854</sup>.

Посредством вкушения плодов с этого дерева осуществлялась полнота общения человека с Богом, иными словами, осуществлялось причастие Божественной жизни. Через древо жизни человек вкушал «сладость божественного общения» и тем самым имел в себе «жизнь, не прерываемую смертью»<sup>855</sup>.

Некоторые из свв. отцов полагали, что райское древо жизни являлось прообразом таинства святой Евхаристии<sup>856</sup>.

5. Запрет вкушать от древа познания добра и зла (см.: [Быт.2:17](#)) — заповедь поста и послушания. Эта заповедь была необходима для укрепления воли и нравственного развития человека. Было необходимо утвердить человека в сознательном повиновении воле Божией, без чего и самое его совершенствование было невозможно. Эта заповедь имела целью испытание нравственной свободы с целью решительного утверждения ее в добре. По преп. Иоанну Дамаскину, «древо познания должно было служить некоторым испытанием и искушением для человека и упражнением его послушания и непослушания»<sup>857</sup>.

В святоотеческой экзегезе существуют различные толкования этого библейского образа. Представители Антиохийской школы, стремившиеся к буквальному пониманию библейского текста, склонялись к тому, что это было обыкновенное дерево, названное так не потому, что имело какую-то особую силу сообщать знание 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. Говоря о древе познания добра и зла, блаж. Феодорит Киррский отмечает, что это — обыкновенное растение, а названо таким образом только потому, что послужило орудием к познанию греха<sup>858</sup>.

Сторонники аллегорической экзегезы предлагали несколько вариантов толкования. Для свят. Григория Богослова древо познания означает созерцание божественных тайн. Оно «было хорошо для употребляющих его благовременно (потому что древо сие... было созерцание, к которому безопасно могут приступать только опытно усовершенствовавшиеся), но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании; подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока»<sup>859</sup>.

Некоторые толкователи полагали, что под древом познания добра и зла следует понимать способность самопознания. Согласно Немесию Эмесскому, т. к. «человеку не следовало прежде известной степени совершенствования знать свою природу, то Бог запретил ему вкушать от древа познания... плод, вкушение которого сообщало знание собственной (своей) природы. Бог не хотел, чтобы человек, прежде известной степени совершенствования, познал собственную природу...»<sup>860</sup>. Также и по преп. Иоанну Дамаскину, «древо познания добра и зла есть... познание собственной природы. Это познание, из себя самого раскрывая величие Творца, прекрасно для совершенных... Но не хорошо оно для тех, которые еще неопытны и подвержены сладострастным влечениям»<sup>861</sup>.

Преп. Максим Исповедник считал, что древо жизни и древо познания добра и зла суть две стороны единого образа, которые могут быть правильно поняты только в единстве: «Древо жизни, как мудрость, обладает величайшим отличием от древа познания добра и зла, которое не есть мудрость... Мудрости свойственны ум и разум, а состоянию, противоположному мудрости, свойственны неразумие и чувство... поскольку человек был приведен в бытие состоящим из умной души и чувственного тела... будет древо жизни... умом души, в котором и находится мудрость. Соответственно, древо познания добра и зла [тогда будет] чувством тела, в котором... происходит движение неразумия. И человек, принявший Божественную заповедь — не прикасаться к этому древу опытным и действенным путем, не сохранил ее»<sup>862</sup>.

Некоторые из свв. отцов занимали по этому вопросу крайнюю апофатическую позицию. Например, преп. Анастасий Синаит полагал, что «истинная природа двух райских деревьев совершенно неизвестна и знание ее не является необходимым для Церкви»<sup>863</sup>.

Запрещая вкушение от древа познания добра и зла, Бог предупреждает первых людей о смерти, которая постигнет человека в случае, если тот нарушит заповедь послушания. Эта заповедь может быть условно названа первым заветом (союзом, договором) между Богом и человеком, где Бог и человек принимают на себя некоторые взаимные обязательства.

6. К попечению Божию о первоизданном человеке следует отнести и непосредственное общение с Богом, которого человек был удостоен в раю. В Книге Бытия говорится, что уже после падения Адам и Ева *услышали голос Господа Бога, ходящего в раю...* ([Быт.3:8](#)). Отсюда уместно заключить, что и до грехопадения Бог неоднократно являлся первым людям и достаивал их Своего общения, которое было для них необходимо.

### 5.3. Был ли Адам до грехопадения бессмертен?

На основании Священного Писания можно утверждать, что человек не был создан смертным, ибо *Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих* ([Прем.1:13](#)). Однако отсюда еще не следует, что первоизданный человек был бессмертен. Свят. Феофил Антиохийский излагает учение об отношении первоизданного человека к смертности следующим образом: «Он (человек) сотворен по природе ни смертным и 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 ни смертным и ни бессмертным, но способным 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 повинуюсь Богу, то сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным»<sup>864</sup>.

По разъяснению [Немесия Эмесского](#), «если бы изначально Бог сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после грехопадения, потому что нельзя наказывать смертностью смертного...»<sup>865</sup>. Однако человек не был смертен исключительно в силу своей причастности Богу, и «тело его, которое нуждалось в пище и питье... чрез древо жизни не допускалось до необходимости смерти и пребывало в цветущей юности...»<sup>866</sup>.

Таким образом, человек «был создан бессмертным *in potentia* ( $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ )»<sup>867</sup>, т. е. Бог создал человека для нетления ([Прем.2:23](#)) и, соответственно, бессмертия, однако не сотворил его актуально бессмертным. Можно сказать, что, как существо тварное по своей природе, «человек был сотворен смертным, но — постепенно совершенствуясь — мог достигнуть бессмертия»<sup>868</sup>.

Следовательно, 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<sup>869</sup>. 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 419 г. против пелагианства своим правилом 109 постановил: «Аще кто речет, что Адам, первоизданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом... не в наказание за

грех, но по необходимости естества: да будет анафема» <sup>870</sup>. Блаж. Августин учит: «Как известно христианам, держащимся истинно католической веры, даже самая смерть телесная наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех...» <sup>871</sup>

#### 5.4. Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?

Если бы человек совершенно не различал до грехопадения добра и зла, то был бы безответственен, как животные, и сам грех как преслушание воле 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. Свят. Иоанн Златоуст: «Отсюда уже усматривай... свободу воли и превосходство разума его (Адама) и не говори, будто он не знал, что хорошо и что худо» <sup>872</sup>. Преп. Макарий Египетский отмечает: «Человек... был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти, чужд был демонам, чист от греха, или от пороков, — Божиим был подобием» <sup>873</sup>.

Таким образом, свв. отцы не считали, что человек до грехопадения не знал, что такое зло. Почему же в таком случае древо, от которого было запрещено вкушать человеку, называлось *древом познания* добра и зла? В еврейском тексте Библии в этом месте употреблен глагол *yāda'*, который означает не только теоретическое, интеллектуальное познание, а опытное приобщение. Действительно, личного опыта вхождения в 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, у прародителей до грехопадения была. Сам Бог научал первых людей различению добра и зла. В частности, перед сотворением жены Господь сказал: *Не хорошо быть человеку одному* ([Быт.2:18](#)). Эти слова представляют собой глубокое определение того, что есть зло — одиночество, самоизоляция, замкнутость на самом себе, отсутствие общения.



# **РАЗДЕЛ III. О БОГЕ СПАСИТЕЛЕ И ОСОБЕННОМ ОТНОШЕНИИ ЕГО К РОДУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ**

# Глава 1. Грехопадение и его последствия

## 1.1. Сущность грехопадения

Грехопадение есть преслушание, нарушение запрещающей заповеди (см.: [Рим.5:19](#)). В связи с этим событием и его последствиями возникает вопрос о соответствии тяжести преступления прародителей и строгости последовавшего за ним наказания.

Эта заповедь — запрет вкушения от древа познания добра и зла — по сути является заповедью поста, воздержания. При этом в христианском понимании пост никогда не являлся самоцелью, пост есть приуготовление. Адаму пост был дан как необходимое испытание его свободной воли, как «закон для упражнения свободы»<sup>874</sup>, чтобы добродетель человека являлась не просто природным свойством, но была обусловлена его суверенным личностным выбором. Таким образом, этот пост являлся не самоцелью, а средством, с помощью которого человек должен был подняться на более высокую ступень совершенства. Но пост, установленный Богом, не мог быть нарушен человеком самовольно<sup>875</sup>.

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 — физический (*возделывать и хранить* рай — [Быт.2:15](#)) и интеллектуальный (назечение имен животных — см.: [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 способности незаконным образом, не затрачивая для этого никакого труда, прежде всего нравственного.

Поскольку первая заповедь в сжатом виде содержала в себе все заповеди, открытые впоследствии через Моисея<sup>876</sup>, грехопадение — это не просто непослушание, а целый комплекс греховных действий и состояний, среди которых блаж. Августин выделял «поругание святыни... духовное прелюбодеяние... воровство... и алчность»<sup>877</sup>. Центральное место среди них занимает гордость, т. е. 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<sup>878</sup>.

Следует отметить, что Бог предоставляет первым людям возможность покаяться и получить прощение<sup>879</sup>, 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, ссылается на змия. Отвергнув возможность покаяния, человек сделал невозможным для себя дальнейшее общение с Богом.

## 1.2. Последствия грехопадения

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.

Произошедшие вследствие падения изменения состояния природы человека и внешних условий его жизни не следует понимать как месть Бога за нарушение Его воли — грех саморазрушителен. 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 Божественного определения на этот счет противоестественные изменения не могли 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, поущение этих последствий волей Божией и утверждение их в качестве закона существования для падшего естества.

### 1.2.1. 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 в самом акте его сотворения, открывала ему путь дальнейшего обожения. И душа и тело человека были «пропитаны» благодатью.

После грехопадения происходит отчуждение человека от Бога как Источника жизни. Своим греховным самоутверждением человек «вытеснил» из себя Бога. В «Пространном катихизисе» говорится, что, согрешив, человек отделил себя от Бога и Его благодати, сделался чуждым Божественной жизни<sup>880</sup>. 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 нем не чувство любви и радости, но страх (см.: [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 (см.: [Исх.33:20](#)). Состояние человека после грехопадения Священное Писание определяет как состояние вражды против Бога (см.: [Рим.5:10](#)), а отношение Бога к падшему человеку как гнев (см.: [Еф.2:3](#)).

Но гнев Божий недопустимо мыслить по аналогии с гневом человеческим, как проявление ненависти или желание отмщения<sup>881</sup>. Греховное состояние человеческой природы не может быть предметом благоволения Божия, *ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?* (2 [Кор.6:14](#)).

Будучи Светом, в Котором нет никакой тьмы (см.: 1 [Ин.1:5](#)), Бог, руководствуясь нравственным достоинством добра, не может вступить в общение ни с чем греховным и злым. Н. Н. Глубоковский писал, что греховность, как недолжное состояние природы человека, как аномалия, навлекает на себя праведный гнев Божий, но при этом «Правда Божия... и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием»<sup>882</sup>.

### 1.2.2. Последствия грехопадения в природе человека

## Физические последствия

До грехопадения между душой и телом в человеке имело место отношение строгого соподчинения. Душа была устремлена к Богу, а тело было послушным орудием души. Весь материальный мир, являясь как бы продолжением человеческой телесности, подчинялся своему владыке — человеку. Грех опрокинул эту изначальную иерархию. Душа, разорвав свою связь с Богом, попадает в зависимость от тела, отсюда возникает ложная духовность, и здесь же — источник страстей. Тело, в свою очередь, оказывается в зависимости от внешнего мира, порабощается вещественным началам мира сего. В отношения между составляющими человеческой природы вносится разлад: *Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся...* (Гал.5:17). Свв. отцы полагали, что вследствие грехопадения изменилась и сама человеческая телесность. Так, согласно свят. Григорию Богослову, удаляемый от древа жизни и Бога человек «облекается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть)...»<sup>883</sup>.

Будучи тварным, человеческое естество не является самодостаточным, оно неспособно к автономному существованию. Без благодатной помощи ресурс человеческой природы начинает истощаться, и тем самым наше естество становится *тленным*. Согласно свят. Афанасию Александрийскому, прародители, согрешив, «растлились, и... преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление»<sup>884</sup>.

Физические следствия грехопадения носят общее наименование тления (греч. φθορά, лат. corruptio).

Свв. отцы использовали слово «тление» в двух значениях<sup>885</sup>:

1. Тление (φθορά) означает подверженность естества страдательным состояниям (болезни, скорби, усталость от труда, физическая боль и т. д.). 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 (см.: Быт.3:16).

Страдательные состояния человека называются также естественными<sup>886</sup>, 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»<sup>887</sup>.

2. Тление (истление) (διαφθορά) означает разрушение, распадение целого на составляющие элементы. Итогом этого процесса распада, происходящего в человеке, является смерть, самое главное и самое страшное следствие грехопадения<sup>888</sup>.

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. Человеческий разум омрачается, что, например, находит свое выражение в неспособности различения добра и зла. Ослабевают и познавательные возможности ума, особенно в части, касающейся познания предметов духовного порядка. Сердце оскверняется дотоле неизвестными греховными чувствами, а воля увлекается противоестественными желаниями<sup>889</sup>.

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 жизнью... 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»<sup>890</sup>.

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 конечном счете 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<sup>891</sup>.

## Моральные последствия

Каждый человек, сколько-нибудь внимательно относящийся к своей внутренней жизни и ставящий перед собой нравственные задачи, не может не заметить, что состояние его природы не просто ущербно. За своей физической и душевной немощью человек ощущает действие некоторого враждебного начала, подчиняющего себе человека и влекущего 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 духа 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, лишённые 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* другим. Вообще силы и способности человека получают извращенное направление...»<sup>892</sup>.

Это расстройство и извращение сил и способностей выражается в том, что человек оказывается влечом противоестественными, т. е. греховными, желаниями. На языке отцов-аскетов такое состояние естества именуется страстностью<sup>893</sup>. Эта страстность, так же как и ее конкретные проявления, так называемые страсти, — чревоугодие, блуд, сребролюбие, тщеславие, ненависть, зависть, уныние и др., — 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 являются благоприятной почвой для развития в падшем человеке страстей греховных.

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<sup>894</sup>. Греховная страстность и связанная с ней удобопреклонность человеческой воли ко греху представляют собой моральное следствие грехопадения.

Однако необходимо иметь в виду, что тление и страстность, создавая благоприятные условия для совершения грехов личных, не являются их непосредственной причиной. В личных грехах всегда участвует свобода человека, которая не истребляется в нас полностью грехопадением<sup>895</sup>, и потому и после грехопадения мы не освобождаемся от ответственности за личные грехи. И в падшем состоянии человек сохраняет способность желать добра и ненавидеть зло (см.: [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](#)).

### 1.2.3. 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 (см.: [Быт.1:27](#)).

До грехопадения Адам и Ева были как бы проницаемы друг для друга, составляя единое целое, жизнь одного являлась в то же время и жизнью другого. Грех рассекает это внутреннее единство человеческой природы. 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»<sup>896</sup>.

До момента грехопадения *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* ([Быт.2:25](#)). Первым следствием греха явилось чувство стыда (см.: [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»<sup>897</sup>. Таким образом, после грехопадения между людьми устанавливаются отношения отчужденности, подозрительности и вражды.

#### **1.2.4. 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.

Поэтому в лице человека пал и лишился благодати весь тварный космос. Потеряв доступ к Божественной благодати, *вся тварь совокупно стенает и мучится донныне* ([Рим.8:22](#)).

Человек был введен Богом в мир как владыка твари (см.: [Быт.1:28](#)). В результате грехопадения человек утрачивает свою власть над миром, который выходит из повиновения своему господину и начинает «мстить» ему за причиненные страдания. Так, земля отказывается кормить своего хозяина, произрашая *терния и волчцы* ([Быт.3:18](#)).

### **1.3. Православное учение о распространении греха в мире**

#### **1.3.1. Понятие о грехе**

В самом общем смысле под грехом понимается всякое как свободное и сознательное, так и несвободное и бессознательное — действие, слово, помышление или сердечное расположение свободно-разумного тварного существа, представляющее собой нарушение установленного Богом нравственного закона<sup>898</sup>.

Грех не является ни природой, ни природным свойством и «сам по себе не существует,

поелику он не сотворен Богом»<sup>899</sup>. Иными словами, грех представляет собой не особую природу или природную силу, а порчу человеческой природы, искажение способа ее существования, уклонение ее от того состояния, в которое поставил ее Творец, в состояние противоположное<sup>900</sup>. 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](#)).

### 1.3.2. Всеобщность греха и способ его распространения в роде человеческом

Мысль о всеобщей греховности людей была присуща уже некоторым языческим мудрецам древности. Например, Софокл считал, что «все грешат — таков удел живущих»<sup>901</sup>, а Еврипид был убежден в том, что «безгрешных нет людей»<sup>902</sup>.

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.13:3](#));

*Я сказал в опрометчивости моей: «всякий человек ложь»* ([Пс.115:2](#));

*Бог верен, а всякий человек лжив...* ([Рим.3:4](#))<sup>903</sup>;

*Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя...* (1 [Ин.1:8](#)).

Всеобщая греховность людей обусловлена единством человеческой природы. Библия в выражениях, не оставляющих никакого сомнения, утверждает родовой характер греха. После грехопадения люди рожают 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 женщиною быть праведным?* ([Иов.14:4](#), 15:14). Царь Давид восклицает: *Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя* ([Пс.50:7](#)). Очевидно, что здесь нельзя иметь в виду ни личного греха царя-пророка, ни греха его родителей, поскольку родители Давида 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, начиная с Адама, преемственно распространяется от родителей к детям.

В ветхозаветные времена уже существовало представление о том, что грех прародителей, совершенный ими в раю, не остался лишь их частным делом, но некоторым образом распространился и на все их потомство и потому всем людям свойственна греховность, которая изначально дана в самой природе приходящего в мир человека и делает его повинным греху еще до начала сознательной жизни:

*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* ([ЗЕзд.3:21—22](#)).

*О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим* ([ЗЕзд.7:48](#)).

По словам «Пространного катихизиса»: «Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство»<sup>904</sup>.

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 прародительского 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 чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения»<sup>905</sup>.

### **1.3.3. Первородный грех**

Самый термин «первородный грех» небиблейский. Первым христианским богословом, который стал использовать специальный небиблейский термин для обозначения наследственного искаженного состояния падшей человеческой природы, был Тертуллиан. Он говорил о некой «первоначальной порче» (*vitium originis*), «порче сущности» (*vitium substantiae*), или «тлении природы» (*corruptio naturae*)<sup>906</sup>.

Что же касается собственно термина «первородный грех» (*peccatum originale*), то он сделался общепринятым в западном богословии благодаря авторитету блаж. Августина, который использовал его в своей полемике с Пелагием<sup>907</sup>. Впрочем, сам блаж. 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 (*original peccatum*), в который верует Вселенская Церковь искони, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения, — новый еретик»<sup>908</sup>. Этим термином пользовались и последующие западные отцы<sup>909</sup>.

Этот термин был известен и на Востоке и не вызывал там отрицательного отношения<sup>910</sup>.

Греческие отцы для обозначения наследственного греховного состояния, как правило, употребляли библейский термин «ἁμαρτία». Данный термин достаточно точно соответствует латинскому *peccatum originale*, особенно когда это греческое слово имеет при себе уточняющие определения: «прародительский грех» (греч. ἡ τοῦ προλάτορος ἁμαρτία)<sup>911</sup>, «первообразный грех» (πρωτότυπον ἁμαρτίαν)<sup>912</sup>.

В деяниях Трулльского собора (правило 110) при переводе правила 110 (124) Карфагенского собора слова «от прародительского Адамова греха (*ex Adam... originalis peccati*)» по-гречески были переданы как «ἐκ τῆς τοῦ Ἀδὰμ... προγονικῆς ἁμαρτίας»<sup>913</sup>.

# Грехопадение прародителей и первородный грех

В богословской литературе сам грех Адама и Евы именуется грехом первородным: «Грех наших прародителей Адама и Евы называется первородным, потому что он появился в первом роде людей и был первым грехом в человеческом мире» [914](#). 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 родителей. Адам и Ева, свободно преступив заповедь, соделались лично виновными пред Богом, а мы лично не согрешили в Адаме, но сделались в нем и через него грешниками, получая от него греховную природу. Таким образом, под первородным грехом в самих прародителях понимается и сам грех их, и то греховное состояние природы, в которое они вошли через этот грех, а в нас — одно греховное состояние природы, с которым и в котором мы рождаемся [915](#). Иными словами, говоря о первородном грехе следует различать два момента: сам акт нарушения заповеди прародителями и созданное в результате этого нарушения греховное состояние естества.

Вопрос о происхождении и характере первородного греха рассматривается ап. Павлом. Он учит, что, вследствие личного греха прародителей (греч. παράβασις, παράπτωμα), человеческое естество переходит в греховное состояние (греч. ἁμαρτία), которое вместе со своими последствиями, в том числе и [смертью](#), переходит на все потомство Адама и Евы: *Как одним человеком грех (ἁμαρτία) вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (греч. ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) ([Рим.5:12](#)).

В этих словах апостола одновременно утверждаются и всеобщность первородного греха, и его родовой характер. Неверно было бы понимать мысль ап. Павла в том смысле, что все люди являются 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](#)).

Таким образом, в самом общем смысле первородный грех есть греховное состояние человеческой природы, в результате грехопадения уклонившейся от закона Божия и, следовательно, от предназначенных для нее Творцом целей, преемственно переходящее от прародителей на всех потомков посредством физического рождения.

Единодушно признавая существование наследственной греховности во всем человеческом роде, свв. отцы не пытались создать стройную «теорию первородного греха», в их творениях не встречаются и попытки дать точное определение этого понятия. При этом Церковь всегда верила, что в крещении человек получает частичное освобождение от наследственной греховности. Таким образом, в состоянии наследственной греховности необходимо различать два аспекта — то, от чего человек освобождается в купели крещения, и то, что сохраняется в природе человека и после духовного возрождения: «Церковь учит, что крещение изглаживает, уничтожает в нас первородный грех: это значит, что оно очищает собственно греховность нашей природы, наследованную нами от прародителей; что чрез крещение мы выходим из состояния греховного, перестаем быть естеством чадами гнева Божия... но не значит, чтобы крещение уничтожало в нас самые следствия первородного греха: удобопреклонность ко злу... болезни, смерть и другие...» [916](#)

Тем самым в догматическом богословии термин «первородный грех» употребляется в двух значениях. Иногда, например в учении о действительности и всеобщности этого греха, данный термин используется в широком смысле как обозначающий наследственное греховное

состояние в его полном объеме. Однако в собственном смысле под первородным грехом понимают тот аспект наследственной греховности, от которого человек освобождается в таинстве крещения<sup>[917](#)</sup>.

# Концепции первородного греха

1. На латинском Западе учение о первородном грехе было наиболее систематично изложено блаж. Августином. Говоря о наследственной греховности всех людей, блаж. Августин делал основной акцент на понятии «наследственной и личной вины» (лат. culpa, reatus)<sup>918</sup>. Согласно Иппонскому епископу, все люди не только наследуют греховное состояние природы, но и разделяют с прародителями личную ответственность за их деяние, т. е. фактически являются соучастниками их преступления. Блаж. Августин учил, что все люди были реально заключены в Адаме как части в целом<sup>919</sup>, а потому все согрешили в Адаме и, следовательно, являются лично виновными пред Богом: «Грех перешел во всех [от одного], в котором все согрешили сообща, еще до собственных грехов каких-либо отдельных людей. И потому неизвинителен всякий грешник или из-за вины своего происхождения [от Адама], или из-за увеличения [греха] по своей собственной воле...»<sup>920</sup> По блаж. Августину, «из-за вины в грехе осуждена вся смесь [людей]»<sup>921</sup>. В общем греховном состоянии человека вина за грех есть именно тот элемент, от которого человек освобождается в крещении: «Церковь... утверждая, что существует первородный грех, вина в котором навлекается рождением и должна быть отпущена возрождением...»<sup>922</sup>

Учение блаж. Августина о наследовании вины Адама его потомками оказало значительное влияние на католическую амартологию (учение о грехе)<sup>923</sup>.

Взгляды блаж. Августина были чужды богословию восточных отцов, у которых можно встретить косвенную полемику с учением о наследственной вине<sup>924</sup>. Несостоятельность этого учения обусловлена недопустимым смешением в человеке природного и личного начал. Оно упускает из виду, что, заключаясь в Адаме своей природой как в возможности, его потомки не заключались в нем как самостоятельные и ответственные личности, а потому потомки Адама могут участвовать только в его природе, а не в его преступлении, бывшем его личным деянием. Допускать же личную вину там, где нет свободной личности, значит отрицать самое понятие о вине и вменяемости.

Потомки первых людей не участвовали лично в греховном деянии Адама и Евы, но, рождаясь от падших прародителей, они в рождении приняли как неминуемое наследие греховное состояние естества<sup>925</sup>.

2. Вероятно, как реакция на крайности католического учения о грехе, в современном православном богословии получило распространение мнение, согласно которому первородный грех следует понимать только как передающееся от предков к потомкам повреждение человеческой природы, выражающееся в ее тленности и смертности. Например, протопресв. Иоанн Мейендорф пишет, что «первородный грех есть, прежде всего, наследственная смертность, приводящая людей к совершению грехов»<sup>926</sup>. В таком же ключе излагается учение о наследственном грехе в пособиях по догматическому богословию архим. Алипия и архим. Исаии, где утверждается, что на православном Востоке «первородный грех рассматривался, прежде всего, как порча природы, а не как грех»<sup>927</sup>, и прот. Ливерия Воронова, который определяет «первородный грех как расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой»<sup>928</sup>.

Такое понимание первородного греха создает для богословия очевидные сложности. Во-первых, эта точка зрения приходит в противоречие с выраженной в Никео-Константинопольском Символе общецерковной верой в то, что крещение всех людей, в том числе и младенцев, не имеющих личных грехов, совершается тем не менее «во оставление

грехов» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)<sup>929</sup>.

Во-вторых, при таком подходе остается непонятным, почему Священное Писание<sup>930</sup> и отцы Церкви неизменно говорят о наследственной поврежденности в категориях духовно-нравственных, используют для ее обозначения термин «грех» (ἁμαρτία, peccatum)<sup>931</sup>, тем самым усматривая в ней духовно-негативный смысл. Ведь само по себе повреждение природы, понимаемое как привнесение в нее деструктивных 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, однако, ясно свидетельствует, что в результате греха Адама все люди не только являются носителями поврежденного естества, но *сделались... грешными* (Рим.5:19) и вследствие этого стали *по природе чадами гнева* Божия (Еф.2:3).

Свв. отцы также говорили не только о поврежденности человеческой природы после падения, но и о ее недолжном духовном состоянии. Так, свят. Григорий Богослов говорит о «нечистоте» и «скверне», привнесенной падением<sup>932</sup>, а преп. Макарий Великий — о «сокровенной скверне», оскверняющей душу и тело<sup>933</sup>. Таким образом, наследственную греховность следует понимать не только как расстройство человеческой природы, но и особое духовное состояние, подлежащее нравственной оценке.

3. Из размышлений многих отцов Церкви и других древних христианских авторов о первородном грехе, несмотря на отсутствие единообразной терминологии и различия в деталях, тем не менее можно заключить, что наследственная греховность, согласно их пониманию, не сводится только к поврежденности человеческой природы, ее тленности, смертности и удобопреклонности ко злу.

Можно привести множество свидетельств того, что древние христианские писатели усматривали тесную связь между наследственным греховным состоянием человека и воздействием на него врага спасения.

Так, согласно Тертуллиану, «первоначальная порча» есть как бы «другая природа» (aliapatura), которая не сотворена Богом, но внушена диаволом<sup>934</sup>. В приписываемой свят. Афанасию Александрийскому книге «Против Аполлинария» говорится, что «диавол произвел грех (ἁμαρτία), всеяв его в... естество человека»<sup>935</sup>. Преп. Макарий Египетский говорил, что «лукавый князь облек грехом душу, все существо ее, и всю осквернил, всю пленил в царство свое...»<sup>936</sup>. Согласно преп. Симеону Новому Богослову, «из-за Адама, приившего действие лукавого диавола... и мы, как чада его, подлежим действию и властному господству диавола и бываем рабами ему»<sup>937</sup>.

В качестве близкого по значению к термину «грех» (ἁμαρτία) свв. отцы использовали выражение «закон греха» (νόμος ἁμαρτίας). В книге «Против Аполлинария» говорится, что «диавол в естестве человеческом постановил греховный закон (νόμος ἁμαρτίας)»<sup>938</sup>. Свят. Кирилл Александрийский считал, что после падения человеческая природа «подпала закону греха»<sup>939</sup>. Близкое к этому понимание имело место и у преп. Иоанна Дамаскина, который различал между «законом во удех плоти нашей», т. е. страстностью и немощью падшей природы, и «законом греха», носителем которого является диавол. Последний, используя немощь страстной падшей природы, внушает человеку свой закон, «обольщает... и убеждает сделаться рабом греху»<sup>940</sup>, иными словами, формирует в человеке противный закону Божию строй душевной и телесной жизни, по причине которого человек оказывается во власти лукавого (ср.: Рим.7:19:21, 23).

Для уяснения того, что понимали в древности под первородным грехом, целесообразно рассмотреть содержание молитв чинопоследования таинства крещения, поскольку

Православная Церковь верует, что «крещение есть омытие, истребление первородного греха»<sup>941</sup>. Из молитвословий таинства хорошо видно, 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.

В истинности этого мнения убеждают и свидетельства свв. отцов, многие из которых, рассуждая о сущности происходящего с человеком в таинстве крещения изменения, говорят об освобождении крещаемого как от греха (ἀμαρτία), так и от сатаны. Например, блаж. Диадок Фотикийский учит, что во время совершения крещения «Дух Святой вселяется в нас, а грех изгоняется Им...»<sup>942</sup> и в то же время «сатана... святым крещением извергается из души»<sup>943</sup>. Согласно преп. Симеону Новому Богослову, «в божественном крещении мы... освобождаемся от прародительской клятвы»<sup>944</sup>, и при этом «крещение... дарует нам свободу от тиранства диавола»<sup>945</sup>. Свят. [Игнатий \(Брянчанинов\)](#), говоря, что «при крещении человеку прощается первородный грех»<sup>946</sup>, уточняет смысл этой фразы: «При крещении сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека...»<sup>947</sup>

Свят. Феофан Затворник также полагал, что «человек до крещения носит в себе яд греха, со всею тяготою его последствий. Он... подчинен влиянию сатаны, который действует в нем властно... Крещение избавляет нас от всех этих зол... Он (человек) изъёмлетя из-под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем»<sup>948</sup>. Аналогичным образом понимает происходящее в крещении изменение отношений между человеком и диаволом свят. Григорий Палама: «Хотя через божественное крещение Господь нас и возродил... однако оставил еще иметь смертное и страстное тело, и хотя Он изгнал начальника зла из душ человеческих, однако допускает ему нападать изо вне, чтобы человек... перенося... страдания и закаляясь в нападениях врага, — уготовал себя в сем веке к вмещению нетления и... будущих благ...»<sup>949</sup>

Обобщая сказанное свв. отцами по рассматриваемой проблеме, можно предположить, что по крайней мере многие из них под первородным грехом в узком смысле слова понимали аспект наследственного греховного состояния, связанный с порабощенностью человека диаволом. После отпадения человека от Бога образуется оскверняющий человека синергизм диавольской и человеческой воли, в результате человек попадает в рабство к лукавому. В таинстве крещения этот противоестественный союз разрушается для заключения нового спасительного союза со Христом.

Такое понимание первородного греха разделяют и многие православные богословы XIX-XXвв. Например, архим. Иустин (Попович) писал: «Первородный грех означает отвержение человеком определенной Богом цели жизни — уподобление Богу.. и замену этого уподоблением диаволу»<sup>950</sup>. «Таким образом, грех, — продолжает архим. Иустин, — стал творческим началом в их (*т. е. в человеческом. — О. Д.*) естестве, противоестественным и богоборческим... и диаволоцентричным»<sup>951</sup>. С момента грехопадения прародителей «в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец греха — диавол»<sup>952</sup>.

## 1.4. Вменение первородного греха

Несмотря на то что первородный грех не является грехом личным, он не может быть признан некой нравственно-нейтральной реальностью. Как союз с диаволом, это состояние глубоко противно Божественному замыслу о человеке и поэтому не может быть предметом Божественного благоволения, ибо для Бога совершенно невозможно, не отрицаясь Самого Себя,

признать за злом право на существование в мире.

Тем самым все потомки Адама, как носители падшей природы, являются *чадами гнева* Божия по естеству ([Еф.2:3](#)) и подлежат осуждению. Поэтому вместе с первородным грехом (ἀμαρτία) на всех потомков Адама переходит также и осуждение (κατ' ἄκρια) (см.: [Рим.5:18](#))<sup>953</sup>. Осуждение находит свое выражение в том, что все люди, как потомки Адама и Евы,

а) подлежат закону тления и смерти;

б) не могут войти в Царствие Небесное (см.: [Ин.3:5](#)), как носители греховного, т. е. 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. Учение Церкви о Лице Христа Спасителя

Бог, будучи премудр и всеблаг, после грехопадения человека не оставил его погибать, но предопределил спасти его от осуждения. Совокупность благодатных действий Бога — Спасителя людей от греха и смерти — называется Божественным домостроительством (греч. οἰκονομία — искусство управления домом, правила управления домом). Слово «домостроительство» имеет библейское происхождение, встречается оно, в частности, в [Еф.1:10](#), [3:2—9](#) и [Кол.1:25](#).

По Своей любви к человеку Бог от вечности избрал чрезвычайный путь спасения падшего человека через Единородного Своего Сына. Обетование об этом было дано прародителям сразу же после их грехопадения в словах о семени жены, которое сотрет главу змия (см.: [Быт.3:15](#)). В течение многих веков Бог приготавливал людей к принятию Искупителя. Наконец, Единородный Сын Божий, воплотившись от Святого Духа и Марии Девы, воспринял в единство Своей Ипостаси человеческое естество. Воплотившись, Господь совершил дело искупления человеческого рода от осуждения на вечную смерть, тем самым открыв людям возможность быть чадами Божиими и наследниками Его Царства.

Посланный в мир Сыном Святой Дух Своей силой прилагает и усваивает людям спасительные плоды искупления, совершенного Сыном Божиим. Для этого основана Церковь, которой дарованы все необходимые к освящению людей благодатные средства, и в первую очередь таинства. Завершение тайны домостроительства последует во Второе пришествие Христово, после кончины мира и всеобщего воскресения мертвых.

### 2.1. 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 (см.: [Деян.2:23](#)). Следует иметь в виду, что славянское слово «совет» означает «волеизъявление», а не «совещание», ибо «совещание» — согласование нескольких волей, тогда как в Боге воля едина.

В чем суть этого Совета, почему именно человек почтен таким Божественным вниманием? Бог создал человека свободным существом, и человек способен злоупотребить своей свободой, «повернуться спиной» к своему Создателю. Некоторые современные богословы даже говорят о сотворении человека как о некотором Божественном «риске»<sup>954</sup>. 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. Решение об искуплении было предвечным. Апостол Павел называет это решение тайной, о которой *от вечных времен было умолчано* ([Рим.14:24](#)), *сокрывавшейся от вечности в Боге* ([Еф.3:9](#)). Тот же апостол говорит, что *[Бог] избрал нас в Нем* (т. е. во Христе) *прежде создания мира* ([Еф.1:4](#)). И Сам Христос называется в Священном Писании Агнцем, предназначенным в жертву от создания мира (см.: [1 Пет.1:19—20](#) и [Откр.13:8](#)).

Тайна Божественного домостроительства во всей полноте для человеческого сознания

недоступна: слово Божие открывает нам ее в той мере, в которой это необходимо и спасительно для нас. В частности, нам неизвестно, 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 изыскать и иные способы спасти людей от осуждения. Ап. Павел говорит об искуплении как о тайне воли Божией (см.: [Еф.1:9](#)). Св. отцы подчеркивают, что в таком способе спасения людей открываются все Божественные совершенства: благодать, премудрость, правда и всемогущество<sup>955</sup>.

Участие Лиц Святой Троицы в спасении человеческого рода определяется следующим образом. Благоволительное определение в Совете Божиим спасти людей через Своего Единородного Сына принадлежит Богу Отцу: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* ([Ин.3:16](#)). Сын совершил наше спасение через воплощение и искупительную жертву. 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](#)). Ап. Петр говорит, что мы искуплены *от суетной жизни... драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца* (1 [Пет.1:18—19](#)).

Святой Дух усваивает 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 [Сол.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 Царствие Божие* ([Ин.3:5](#)).

Наиболее важным вероучительным документом по данному вопросу является орос IV Вселенского собора (451 г.):

«Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать 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 рассеяемого 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»<sup>956</sup>.

## 2.2. Господь Иисус Христос есть истинный Бог

По данному вопросу см.: Вторая часть. Раздел II. Гл. 1. П. 1.3.2. (Свидетельства Откровения о божественном достоинстве Сына и Его равенстве с Отцом).

## 2.3. Господь Иисус Христос есть истинный человек

### 2.3.1. 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 Книге Бытия о грядущем Мессии говорится как о семени Авраамовом (см.: [Быт.12:2—3](#), [22:18](#)), а также как о семени Исаака (см.: [Быт.26:4](#)) и Иакова ([Быт.28:14](#)). В Книге пророка Иеремии Мессия назван потомком Давида (см.: [Быт.23:5—6](#)). В Новом Завете в Евангелиях от Луки и Матфея (см.: [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: *Ищите 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 (см.: [Дан.7:13—14](#)), которое в Новом Завете применительно ко Христу упоминается около 80 раз. Апостолы также называли Христа человеком, например ап. Павел (см.: [1 Тим.2:5](#)). В [Деян.17](#) Господь Иисус Христос назван Мужем, в [1 Кор.15:45](#), [47](#), [49](#) — вторым Адамом.

Священное Писание совершенно недвусмысленно указывает на реальность человеческой природы Спасителя, как телесной, так и духовной, и Его единосущии нам по человечеству.

О теле Спасителя в Священном Писании говорится многократно. Некая жена помазала тело Спасителя миром перед погребением (см.: [Мк.14:8](#)). По словам ап. Петра, Господь вознес наши грехи на теле Своем (см.: [1 Пет.2:24](#)). Иосиф Аримафейский просил у Пилата тело Иисусово (см.: [Мф.27:58—60](#)). Тело Спасителя было обрезано (см.: [Лк.2:21](#)), имело нужду в пище и питье, подвергалось усталости (см.: [Ин.4:6](#)), требовало сна (см.: [Мк.4:38](#)), было способно к болезненным ощущениям (см.: [Лк.22:41—44](#) и [Ин.19:30](#)) и, наконец, вкусило смерть.

Слова «душа» и «дух» в Новом Завете по отношению к человечеству Христа употребляются как взаимозаменяемые. Душа усваивается Христу с ее силами и проявлениями, например в Гефсиманском молении Он говорит: *Душа моя скорбит смертельно* ([Мф.26:38](#)). *Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух* ([Мф.27:50](#)). Усваются Ему и силы души, например ум (см.: [Лк.2:52](#)) и воля (см.: [Мф.26:39](#); [Лк.22:42](#)), различные проявления душевной жизни, например радость (см.: [Лк.10:21](#); [Ин.11:15](#)), возмущение (см.: [Ин.11:33](#), [12:27](#)), любовь ([Мк.10:13](#), [16](#)), ревность о славе Божией и гнев (см.: [Ин.2:14—21](#)), а также скорбь при мысли о страданиях и смерти (см.: [Мф.26:38](#)).

### 2.3.2. Заблуждения относительно человечества Иисуса Христа

Уже в конце I столетия стали появляться ереси, связанные с отрицанием или специфическим пониманием человеческой природы Христа. Одно из таких учений — докетизм (от греч. δοκέω — казаться). Его суть состояла в отрицании полноты и истинности человеческой природы Христа.

Корни докетизма нужно искать в мироощущении античного человека эллинистической эпохи с его дуалистическими представлениями о мире, с резким противопоставлением плоти и духа, мира и Божества. Мысль о том, что Бог может воплотиться, стать человеком, пострадать и умереть, была чужда сознанию того времени. Поэтому у многих образованных язычников, обращавшихся в христианство, возникало желание каким-то образом привести евангельское

благовестие в соответствие со своими философскими представлениями.

# Материальный докетизм

Наиболее ранней версией докетизма, полемика с которым прослеживается уже в Новом Завете, был «материальный» докетизм, имевший, по словам блаж. Феодорита Киррского, несколько разновидностей. Первоначально это было учение о призрачности человечества Христа: якобы 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 блаж. Феодориту, подобных взглядов придерживались упоминаемый в Книге Деяний Симон Волхв, гностики Менандр и Сатурнин<sup>957</sup>.

По словам свят. Епифания Кипрского, докетом был Василид<sup>958</sup>, а по Тертуллиану — Маркион<sup>959</sup>. Они не считали, что тело Христово было призрачным (иллюзорным), но полностью отрицали его единосушие нам, утверждая, что человечество Христа было особой природы — телом «небесным», «космическим», более тонким и совершенным, чем наши человеческие тела. Согласно этим еретикам, Христос прошел через утробу Девы как через некоторую трубу или канал, ничего не позаимствовав от Ее человечества. В более позднее время эту же идею использовали манихеи. В Новое время эта ересь была воспроизведена у некоторых сектантов протестантского толка, в частности у квакеров.

Основным аргументом от Священного Писания, который приводили докеты в подтверждение истинности своего учения, были слова ап. Павла: *Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех...* (Рим.8:3). Как считали докеты, 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 предложили иное толкование этих слов апостола. Свят. Иоанн Златоуст подчеркивал, что из слов «Бог послал Сына в подобии плоти» не следует заключать, будто плоть Христова была не та же, что у нас. Слово «подобие» прибавлено потому, что человеческая плоть названа плотью греха, а Христос имел не греховную плоть, хотя по природе одинаковую с нами<sup>960</sup>. У свят. Кирилла Александрийского этот отрывок из Послания к Римлянам разъясняется так: «Тело Христово нельзя было бы назвать «плотью греха» ни в коем случае, но скорее — *подобием плоти греха*, то есть телом, похожим на наши, но не ведающим недуга плотской нечистоты, ибо Божественный этот храм был свят от утробы матери»<sup>961</sup>.

Таким образом, по толкованию свв. отцов, выражение «в подобии» относится не к плоти как таковой, а к слову «греховный». Плоть Спасителя по виду не отличалась от нашей греховной плоти, т. е. Господь добровольно принял на Себя последствия человеческой падшести, но собственно от греха был свободен. Именно эту мысль усматривают у ап. Павла, вовсе не понимая эти слова в смысле призрачности тела Спасителя.

## 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 — учение Аполлинария Лаодикийского (сер. IV в.), который одним из первых попытался объяснить тайну соединения двух природ, Божественной и человеческой, в едином Лице Христа. Аполлинарий пришел к выводу, что Бог не мог воспринять человеческую природу во всей ее полноте, поскольку два совершенных, «самодвижных» (мы бы сейчас сказали — «свободных») начала, две разумные природы не могут соединиться воедино. Исходя из неоплатонической антропологической схемы, согласно которой человек состоит из тела, души и ума, 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 уже в IV в. осудили многие отцы Церкви, например святители Григорий Богослов<sup>962</sup> и Григорий Нисский<sup>963</sup>.

Аргументация свв. отцов против докетов всех разновидностей строилась не на философских, а на сотериологических основаниях. Отцы указывали, что цель вочеловечения Бога Слова заключается, во-первых, в воссоединении человека с Богом, а во-вторых, в исцелении всего общего человеческого естества, пораженного грехом.

Сщмч. Иринеи Лионский (II в.) сказал: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»<sup>964</sup>. По слову свят. Кирилла Иерусалимского (сер. IV в.), «если Христос есть Бог... но не принял человечества, то мы чужды спасения»<sup>965</sup>. Эту мысль в несколько иной форме впоследствии повторяли многие отцы Церкви. Свят. Григорий Богослов в полемике с Аполлинарием сформулировал сотериологический принцип: «*не воспринятое — не уврачевано*». То, что Господь воспринял в единство Своей Ипостаси, — то и исцелено, и, наоборот, если бы что-то не было воспринято, то осталось бы в падшем, греховном состоянии. В первую очередь, по словам свят. Григория, в исцелении нуждается человеческий ум: «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»<sup>966</sup>. Учение Аполлинария, по мысли свв. отцов, полностью разрушает спасительное домостроительство Христа.

### 2.3.3. Отличия Иисуса Христа от нас по человечеству

# Господь Иисус Христос родился по человечеству сверхъестественным образом

Со времен Адама все люди подвержены власти первородного греха. Первородный грех, как порча человеческой природы, проявляющаяся в удобопреклонности человека ко злу, наследуется каждым человеком от своих родителей. Бог же *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 жизни, ни с чем греховным не может вступить в общение и соединиться. Поэтому Христос не мог родиться естественным образом.

На то, что рождение Христа, Мессии, произойдет каким-то особенным образом, имеются указания уже в Ветхом Завете. Например, в [Быт.3:15](#): *и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее*. В этом странном словосочетании семя жены свв. отцы видят указание на особый, таинственный способ рождения Богочеловека. Пророк Исайя говорит: *Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил* ([Ис.7:14](#)). Истолкование этого пророчества связано с некоторыми трудностями и предполагает определенные филологические изыскания, поскольку в древнееврейском языке имеются разные слова для обозначения молодой женщины и девственницы. Так, слово *bəV6;ûlā* обозначает незамужнюю девственницу, а слово *'almā*, которое и употреблено в [Ис.7:14](#), означает вообще молодую женщину, достигшую брачного возраста. Хотя слово *'almā* может обозначать и женщину замужнюю, но тем не менее в Ветхом Завете в этом значении оно практически не употребляется. При переводе Ветхого Завета на греческий язык в III в. до Р. Х. оба слова, *bəV6;ûlā* и *'almā*, могли переводиться как *παρθένος*, «дева». Именно это слово употреблено в рассматриваемом стихе в переводе 70 толковников.

Отцы Церкви, в частности св. Иустин Философ, указывали, что такой перевод совершенно оправдан, поскольку в противном случае слова Исаии лишаются всякого смысла, т. к. в словах пророка содержится указание на «знамение». Если бы здесь говорилось об обычном рождении Еммануила от женщины, то в таком случае речи о знамении идти бы не могло. Сам контекст пророчества указывает на то, что здесь речь идет о небывалом, особенном событии, т. е. о девственном рождении<sup>967</sup>.

В Евангелии об исполнении этого пророчества рассказывается у Матфея (гл. 1) и у Луки (гл. 1). О том, каким образом совершилось Боговоплощение, пишет преп. Иоанн Дамаскин: «Тогда осенил Ее (Деву Марию. — *О. Д.*), как бы Божественное семя, Сын Божий, ипостасная Премудрость и Сила Всевышнего Бога, единосущный Отцу, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе начаток нашего состава — плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, не чрез оплодотворение семени, но творчески, чрез Святого Духа»<sup>968</sup>. Иными словами, Сын Божий через Духа Святого сверхъестественным способом — «бессеменно» — мгновенно образовал Своей Божественной творческой силой во чреве Марии человеческое естество Господа.

# 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 сообщила ему способ существования. С момента воплощения человечество Христово находилось в неразрывном единстве с Божеством.

Некоторые свв. отцы объясняли безгрешность Спасителя также и тем, что Его вочеловечение не имело причиной плотское совокупление, через которое, по их мнению, транслируется наследственная греховность. Например, преп. Максим Исповедник считал, что поскольку «зачатие Его невероятным образом было бессеменным, а рождение сверхъестественным образом было нетленным», оно очистило природу от закона греха, не допустив, чтобы «воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение»<sup>969</sup>.

В силу этих причин Спасителю была свойственна свобода от первородного греха и совершенная личная безгрешность. За всю Свою земную жизнь Господь не совершил ни одного греховного действия и был свободен от всякой скрытой греховности.

Из Священного Писания видно, что для Христа было характерно сознание личной безгрешности. Например, Он спрашивает иудеев: *Кто из вас обличит Меня в неправде?* ([Ин.8:46](#)). Перед Своими Крестными страданиями Господь говорит: *Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего* ([Ин.14:30](#)), 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.

О безгрешности Господа говорится как в Ветхом Завете, так и в Завете Новом. Например, у пророка Исаии читаем: *[Он] не сделал греха, и не было лжи в устах Его* ([Ис.53:9](#)). Эти слова относятся к Мессии. То же утверждается в Новом Завете: *Он не сделал никакого греха* (1 [Пет.2:22](#)). *В Нем нет греха* (1 [Ин.3:5](#)). *Не знавшего греха Он [Бог] сделал для нас жертвою за грех* (2 [Кор.5:21](#)). В Послании к Евреям ап. Павел говорит о Христе: *Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу...* ([Евр.7:26](#)).

Однако из того факта, что Господь был свободен от первородного греха как такового и не имел личных грехов, не следует, что Он был полностью свободен от последствий первородного греха. Господь Иисус Христос воспринял природу Адама не в ее первозданном состоянии, какую тот имел до грехопадения, а человеческую природу, хотя и безгрешную, но подверженную так называемым безгрешным (беспорочным, неукоризненным) страстям, т. е. различным страдательным состояниям. Эти состояния — голод, жажда, усталость, подверженность страданиям и смерти — сами по себе не являются греховными, но вошли в жизнь человека вследствие грехопадения прародителей<sup>970</sup>. Бог Слово воспринял человеческую природу именно в таком состоянии, для того чтобы, разделив с человеком последствия его падшести, исцелить наше естество и условия падшего бытия сделать условиями спасения.

Однако действие безукоризненных страстей во Христе и в людях нельзя признать тождественным. Во-первых, в человеке эти страсти носят характер наказания за грех, тогда как Христом они были восприняты по добровольному снисхождению<sup>971</sup>. Во-вторых, в нас эти страсти являются благоприятной почвой для развития страстей греховных, тогда как во Христе тленность естества не имела следствием тление, т. е. искажение произволения. В-третьих, в падшем человеке безукоризненные страсти действуют принудительно, тогда как во Христе они не действовали вопреки Его свободе. По разъяснению свв. отцов, «естественные наши страсти



были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества». Эти страсти были в Нем естественны, поскольку совершались в соответствии с законами человеческой природы, которым Господь свободно подчинил Себя в воплощении. Однако эти страсти были «превыше естества», поскольку «естественное во Христе не предвзяло Его хотения... в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал... добровольно умер»<sup>972</sup>.

С вопросом о подверженности человечества Христа последствиям первородного греха связано появление ереси, которая получила название *афтартодокетизма*. Это еретическое учение возникло в VI в., причем не в православной, а в монофизитской среде, в результате спора по вопросу о *тленности тела Христа*<sup>973</sup>.

Как уже было показано (см.: п. 1.2.2), в богословском контексте слово *тление (тленность)* (греч. φθορά) имеет два значения. С одной стороны, под тлением можно понимать распадение целого на части, на составные элементы. В таком случае для его обозначения чаще используется слово «истление» (греч. διαφθορά). В этом смысле тело Христово было нетленно, в том числе и после смерти, — в этом сходились как православные, так и монофизиты. Другое значение термина «тление» — подверженность страдательным состояниям. Относительно этого значения и возникла богословская дискуссия. Вопрос был в том, подвержено ли было тело Христа (и Его человеческая природа в целом) реально тем страдательным состояниям, которым подвергается каждый из нас.

Первоначально, в 20-е годы VI в., спор на эту тему велся между двумя видными деятелями монофизитства — Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским.

Юлиан и его сторонники были прозваны «афтартодокетами» (от греч. φθορά — тление, порча, ἄφθαρτος — нетленный), т. к. своим учением о «нетленности» Христа они, по мнению их оппонентов, возродили древний докетизм. Своих противников сторонники Юлиана называли «фтартолатрами», т. е. теми, кто служит и поклоняется тленному.

Севир Антиохийский считал, что Христос был по Своему человечеству подвержен последствиям греха, «безгрешным страстям». Севир в данном вопросе занимал позицию, более близкую к православной, чем Юлиан. Православные и умеренные монофизиты (севириане) считали, что Христос, по Своему человечеству, с момента воплощения безусловно был подвержен страдательным состояниям. «Естественные и беспорочные страсти (τὰ ἀδιάβλητα πάθη), — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — суть не находящиеся в нашей власти, т. е. которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения преступления, каковы голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой пот и капли крови... и подобное, что по природе присуще всем людям»<sup>974</sup>. Именно в этом смысле человечество Христово было тленным. Как заключает преп. Иоанн Дамаскин, если бы оно не было тленно, то не было бы одной сущности с нами. Сами по себе эти непорочные (неукоризненные) страсти безгрешны, но обычного человека эти страсти ведут к грехам, становятся причинами страстей *греховных* — чревоугодия, зависти, ненависти и т. п. У Христа мы признаем наличие безгрешных и непорочных страстей, которые тем не менее никогда не приводили к греховным поступкам или состояниям.

Юлиан полагал, что человечество Христа было нетленно, т. е. совершенно не было причастно последствиям греха Адама. Впрочем, это не означало для Юлиана, что страдания Спасителя были иллюзорны. Однако, признавая реальность страстей Христовых, он отрицал их естественный характер. По православному учению, Христос испытывал страдательные состояния естественным образом. Например, постившись 40 дней, он, в соответствии с законами человеческой природы, испытывал голод; пройдя длинное расстояние по жаре, чувствовал усталость и жажду. Юлиан же полагал, что, для того чтобы Господь мог по

человечеству испытать эти состояния, необходимо было не только согласие Его воли, но и особое воздействие на человечество со стороны Его Божества. По мнению Юлиана, Христос при сколь угодно долгом посте не должен был испытывать ни голода, ни иных неприятных ощущений, но лишь для того чтобы уподобиться нам, Он после поста заставлял Себя испытать голод. Когда Его пригвождали ко кресту, Он естественным образом не чувствовал боли, но «принуждал» Свое человечество испытать совершенно неестественное для него страдательное состояние. По учению афтартодокетов, импульс к обнаружению того или иного страдательного состояния всегда исходил не от человечества, а от Божества Спасителя.

Таким образом, исповедуя страдания Спасителя вольными, православная христология не разделяет крайностей афтартодокетизма и признает естественный характер страстей Христовых.

## 2.4. Православное учение о Лице Искупителя

### 2.4.1. Краткая история догмата

Церковь с самого начала своего существования утверждала, что Христос есть и истинный Бог, и истинный Человек, но в то же время исповедовала Христа единым Существом, единым Лицом, которое невозможно «разделить на части».

В период тринитарных споров самым сложным для богословов было найти термины, позволяющие выразить веру одновременно и в троичность, и в единство Божества, причем так, чтобы одно не утверждалось в ущерб другому. Аналогичная задача решалась и в период споров христологических. Каким образом, с одной стороны, выразить двойственность, реальное различие двух природ во Христе, а с другой — утвердить единство бытия, единство жизни, единство Лица Христа так, чтобы одно не находилось в противоречии с другим?

В Божественном Откровении содержится твердое основание для учения о единстве Лица Спасителя. Сам Иисус Христос в Евангелии говорит о Себе как о едином Лице. В Евангелии нет ни одного выражения, из которого можно было бы заключить о личной двойственности во Христе. По этой причине даже в доникейский период лишь очень немногие (евииониты, адопциане)<sup>975</sup> отрицали единство Лица Спасителя.

Проблема, однако, заключалась, во-первых, в том, как мыслить это единство, а во-вторых, в том, как идентифицировать Лицо Богочеловека.

Серьезным этапом в развитии христологии явились несторианские споры, которые начались в конце 20-х гг. V столетия<sup>976</sup>.

Архиеп. Константинопольский Несторий принадлежал к Антиохийской богословской школе, христологию которой можно считать антитезой аполлинарианству. Для Антиохийской школы был свойственен интерес к конкретной исторической действительности. Особое внимание антиохийские богословы уделяли историческому образу Христа, запечатленному в Евангелии. В антиохийской христологии основной акцент делался на полноте и совершенстве человеческой природы во Христе. При этом совершенство человеческой природы Спасителя акцентировалось настолько сильно, что человечество Его нередко воспринималось в антиохийской традиции как некий самостоятельный, отдельный человек, во всем подобный нам, соединенный с Божеством некоторой внешней благодатной связью.

Эти идеи явным образом проявляются уже у Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского, живших на рубеже IV и V вв. Учеником Феодора и был Несторий<sup>977</sup>.

Главным недостатком христологии богословов Антиохийской школы, а впоследствии и несториан, было то, что они, настаивая на полноте и совершенстве природ во Христе, не могли найти удовлетворительных терминологических средств для выражения образа их соединения. Из такого учения невозможно было понять, чем соединение Божества и человечества во Христе принципиально отличается, например, от соединения Божества с кем-либо из ветхозаветных пророков и праведников. Несмотря на все старания, антиохийские богословы (большинство из них признавало этот недостаток своей христологической системы) не находили терминологических средств, чтобы это различие точно определить. Получалось, что различие между Христом и ветхозаветными праведниками является скорее различием в степени святости и близости к Богу, нежели различием качественным.

Сам Несторий, пытаясь объяснить свою позицию, создал учение о так называемом «лице единения» (греч. πρόσωπον ἐνώσεως). В своем богословском видении он признавал во Христе два лица, два различных субъекта — Божественный и человеческий. Эти два лица сходятся в некоторое третье лицо, которое Несторий и называет термином «лицо единения». Иначе говоря, Христос предстает перед нами в Евангелии как единое Лицо только субъективно, по отношению к внешнему наблюдателю Он есть единое Лицо, но в Самом Себе Он заключает два лица — Божественное и человеческое. Сам Несторий никогда не утверждал, что во Христе два лица, 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 ипостасно разделены: между ними существует только нравственная связь, подобная той, которая существовала между Богом и ветхозаветными праведниками, единство Божества и человечества оказывалось внешним — это единство власти, чести, силы или благоволения, а, следовательно, путь к реальному обожению для человека по-прежнему оставался закрыт.

Несторианские споры, в которых ясно проявились недостатки антиохийской христологии, начались в 428 г., когда император Феодосий II пригласил антиохийского пресвитера Нестория занять Константинопольскую кафедру. Став архиепископом столицы империи, Несторий стал проповедовать, что Деву Марию нельзя называть Богородицей, т. к. Она родила не Бога, а человека. Наименование «Богородица», которое к V в. уже широко распространилось и воспринималось как часть Предания, Несторий допускал в лучшем случае как некий риторический прием.

Проповеди Нестория вызвали резкое противодействие со стороны свят. Кирилла, архиеп. Александрийского<sup>978</sup>. В учении Нестория он увидел реальную опасность «рассечения» единого Христа на «двоицу сынов».

В противоположность Несторию, свят. Кирилл Александрийский предложил учение об *ипостасном* (в терминологии свят. Кирилла также и природном) *единстве* двух природ во Христе<sup>979</sup>. Свят. Кирилл был убежден, что Бог Слово, соединив Собой ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) плоть, одушевленную разумной душой, неизреченно и непостижимо для нашего ума стал человеком и наименовал Себя Сыном Человеческим. «Если бы мы стали отвергать соединение по ипостаси (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν), — писал Александрийский архиепископ, — как что-то непонятное и странное, то мы должны были бы признать двух сынов... и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого — собственно Словом Бога как имеющего имя и достоинство сыновства по своему естеству. Посему не должно разделять единого Господа Иисуса Христа на два сына»<sup>980</sup>.

В понимании свят. Кирилла, «ипостасное соединение» означает такой тип соединения двух природ, результатом которого является единое живое существо, характеризующееся единством личностного субъекта, т. е. единая ипостась. Именно поэтому исповедание Девы Марии Богородицей являлось для свят. Кирилла критерием православной веры: «Святая Дева есть Богородица не потому, что естество Слова или Божество Его началось по бытию от Святой Девы, но потому, что от Нее родилось святое тело, имеющее разумную душу; таким образом Слово, соединившись с ним ипостасно, родилось по плоти»<sup>981</sup>. Согласно свят. Кириллу, именно Сам Бог Слово явился субъектом рождения по человечеству от Девы Марии, поскольку во Христе нет никого другого, кто мог бы родиться от Нее. А потому, «кто не исповедует... Святую Деву Богородицею, так как Она по плоти родила Слово, сущее от Бога, ставшее плотью: да будет анафема»<sup>982</sup>.

Христологические интуиции свят. Кирилла были безусловно правильными, но ему также не хватало терминологических средств для выражения образа соединения природ, и он вынужден был пользоваться конкретными примерами и образами. Чаще всего он использовал антропологический пример: человек представляет собой единое существо, единую ипостась, единое лицо, состоящее из двух реально различных природ, души и тела. Божество и человечество во Христе соединены подобно душе и телу в человеке: «Слово, став плотью, обитало во Христе, отнюдь не так же, как... обитало Оно во святых; но, став едино с человеческим естеством в ипостасном бытии и не превратившись в плоть, Слово устроило такое обитание, какое... имеет душа человека с собственным своим телом»<sup>983</sup>.

Согласно свят. Кириллу, ипостасное единство предполагает не внешнее подлеположение природ, как в христологии Нестория, но их взаимное общение и взаимное проникновение внутри единой Ипостаси. Для свят. Кирилла недопустимо говорить о каком-то особом лице, особом человеческом «я» во Христе. В Нем 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 личный Субъект, тождественный Второму Лицу Пресвятой Троицы; особого человеческого лица, особого человеческого субъекта во Христе нет.

Богословие свят. Кирилла, однако, не было лишено недостатков. В частности, большинство его трудов представляют собой не положительное изложение христологического учения, а

преимущественно полемику, часто довольно резкую. Кроме того, в трудах свят. Кирилла ощущается и недостаток терминологической точности, например у него нет строгого и последовательного различения терминов «ипостась» и «природа». К тому же свят. Кирилл, по неведению, пользовался подлогами аполлинаристов, т. е. книгами, которые были надписаны последователями Аполлинария Лаодикийского именами уважаемых отцов Церкви (свят. [Афанасия Александрийского](#), папы Юлия и др.), а в действительности принадлежали перу Аполлинария. Знаменитая формула «единая природа Бога Слова воплощенная» была заимствована свят. Кириллом именно из этой псевдоэпиграфической литературы, хотя в его трудах данная формула получила вполне православное толкование, которое принимали и последующие отцы Церкви<sup>984</sup>.

III Вселенский собор, который возглавил свят. Кирилл Александрийский, защитил Церковь от опасности ереси Нестория, но не дал положительного учения о Лице Искупителя.

Халкидонский собор 451 г. также не решил проблемы до конца: в оросе этого Собора есть некоторая недосказанность. С одной стороны, косвенно утверждается личная самотождественность Слова до и после воплощения: выражение «Тот же Самый», т. е. тот же самый Сын Божий, применительно ко Христу в тексте ороса употребляется восемь раз. С другой стороны, в оросе не говорится прямо, как понимать единую Ипостась, единое Лицо, в Котором сходятся две природы: есть ли это Божественная Ипостась Сына или это есть Лицо (Ипостась), возникшее в результате соединения двух ипостасей и двух лиц — Божественного и человеческого. Эта недосказанность позволила интерпретировать Халкидонский орос в несторианском смысле. Известно, что сам Несторий, который умер в 451 г., незадолго до открытия Халкидонского собора, одобрял томос св. папы Льва<sup>985</sup>.

Противниками Халкидонского собора были монофизиты, считавшие себя преемниками свят. Кирилла Александрийского. По их мнению, Собор предал учение свят. Кирилла и в завуалированном виде утвердил несторианство. Среди монофизитов были такие значительные богословы, как Филоксен Маббургский (ум. 521 г.), Севир Антиохийский (ум. 538 г.) и др. Распространению монофизитства во многом способствовало то обстоятельство, что после смерти блаж. Феодорита Киррского (457 г.) и свят. Льва Великого (461 г.) среди сторонников Халкидонского собора вплоть до начала VI в. не было видных мыслителей, способных аргументированно отстаивать учение Собора.

Сущность монофизитства состоит в том, что Христос признается истинным Богом, но не является истинным, совершенным человеком (хотя на словах обычно и называется таковым). Поскольку монофизиты преимущественно не различали понятий «природа» и «ипостась» в христологии<sup>986</sup>, то, утверждая единство природы во Христе, они вынуждены были так или иначе жертвовать полнотой человечества. В монофизитских христологических системах, даже наиболее приближенных к православию, всегда присутствует момент ассимиляции человечества Божеством, человечество не рассматривается как полноценное, активное, самодвижное начало.

Проблему, с которой столкнулись тогда богословы, можно сформулировать следующим образом: как совместить идею полноты человеческой природы во Христе с идеей ее безыпостасности, признанием во Христе только одной Ипостаси? Все авторы того времени признавали в качестве философской аксиомы тезис, согласно которому не существует природы (сущности) безыпостасной<sup>987</sup>.

Сама по себе природа — это общее понятие, конкретно же и реально существуют только отдельные и индивидуальные реализации природы. Например, «человек» — это общее понятие, которое постигается умозрачительно. Реально существуют только отдельные человеческие 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 впадаем в несторианство. Православные возражали монофизитам: если вы во Христе исповедуете единую Ипостась и только одну природу, то в Нем не остается места для истинного и совершенного человечества. Если человечество не является во Христе совершенной природой, то вы фактически отрицаете единосущие Христа человеческому роду и тем самым уклоняетесь в ересь евтихианства — крайнего монофизитства, осужденного в V в. почти всеми направлениями монофизитства.

## 2.4.2. Православное учение о воипостасной сущности и о сложной ипостаси

Разрешение вышеназванной проблемы оказалось возможным только во второй четверти VI в. благодаря терминологическим нововведениям — использованию в христологии понятий «воипостасное» (ἐνυπόστατον), или «воипостасная сущность (природа)». Эти философско-богословские идеи впервые появляются в трудах таких авторов-диофизитов, как Иоанн Грамматикус Кесарийский, Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский и др. Эти богословы, не ставя под сомнение аксиому о невозможности безыпостасных природ, делали при этом существенное замечание: природа совершенно не обязательно должна быть самоипостасной, т. е. получить реальное бытие именно в своей собственной отдельной ипостаси.

Возможны сложные ипостаси, состоящие из нескольких природ<sup>988</sup>, также возможно и восприятие природы прежде существовавшей ипостасью другой природы<sup>989</sup>. Иными словами, возможно существование сложных ипостасей, состоящих из нескольких природ. Например, ипостась человека состоит из двух различных природ, которые различны по своим качественным характеристикам. Душа и тело могут рассматриваться как две индивидуализированные природы, но в то же время ни душа, ни тело не являются ипостасями, поскольку существуют не отдельно и самобытно, но в составе единой сложной человеческой ипостаси.

Христологическое приложение этой новой концепции ипостаси очевидно. Во Христе Божественная и человеческая природы соединены по образу того, как соединены душа и тело в человеке. Таким образом, человечество во Христе должно мыслиться не как ипостась, а как воипостасное.

Леонтий Иерусалимский учил: «В последние времена Слово, облекши плотью Свою Ипостась, существовавшую прежде Его человеческой природы, и Свою природу, которая прежде веков была бесплотна, воипостазировало человеческую природу (τὴν ἀνθρώπειαν φύσιν ἐνυπέστασεν)»<sup>990</sup>. «Мы говорим, — утверждал Леонтий, — что человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστῆναι), но с самого начала существует в ипостаси Логоса (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφειστηκέναι)»<sup>991</sup>, поскольку «Он, восприняв [плоть] в собственную Ипостась (τῇ... ἰδίᾳ ὑποστάσει αὐτὴν ἀνείληφώς), наделил ее лицом (ἐπροσωποποίησεν)»<sup>992</sup>.

Таким образом, человечество Спасителя получает свое бытие не в отдельной человеческой ипостаси, как в случае каждого из нас, а в Ипостаси Второго Лица Пресвятой Троицы, Которая после воплощения становится сложной, общей для двух природ — Божественной и человеческой. В современном богословии часто говорят о человеческой природе Спасителя, как о *воипостазированной* в Ипостась Бога Слова<sup>993</sup>.

Прот. 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 Богочеловека. Человеческая же природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельно от Ипостаси Бога Слова, но, получив ипостась в Божественной Ипостаси, стала принятой в Ипостась Бога Слова»<sup>994</sup>.

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, по учению свв. отцов, человечество Спасителя ни единого мгновения не существовало до момента воплощения. Само свое бытие оно получило в Ипостаси Бога Слова, возникло «внутри» этой Ипостаси. С самого момента своего возникновения жизнь человечества Христа есть всецело содержание жизни Божественного Лица, Второго Лица Троицы. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Само Слово соделалось для плоти Ипостасью. Следовательно, одновременно с тем, как образовалась плоть, она была уже плотью Бога Слова... Посему мы и говорим не о человеке обожествленном, но о Боге вочеловечившемся»<sup>995</sup>.

Несторий также отрицал предсуществование человечества Христа до момента воплощения. Но в несторианстве была опасность мыслить Боговоплощение по образу внешнего союза: сначала образовался во чреве Марии человек, подобный каждому из нас, а потом уже этот человек соединился с Богом Словом некой внешней нравственной связью<sup>996</sup>.

Основное достоинство учения о воипостасной сущности и сложной ипостаси состоит в том, что оно позволяет говорить о человечестве Спасителя как ипостасном, не уклоняясь в несторианство. При этом человечество Христово мыслится как действительное и конкретное, отличное от всякого другого человеческого существа. Однако, в отличие от всех прочих людей, начиная с Адама, человечество Христа получает действительное существование не в отдельной человеческой ипостаси, а в предвечной Ипостаси Логоса, Которая воипостазирует человечество, делая его жизнь содержанием жизни Своего Божественного Лица.

Итогом деятельности православных богословов середины VI в., учение которых нашло свое выражение в решениях Пятого Вселенского собора 553 г., является безусловное признание во Христе двух совершенных и различных природ, Божественной и человеческой. Наряду с этим исповедуется вера в единое Лицо Спасителя, поскольку два естества соединены в единую Ипостась воплотившегося Бога Слова.

В «Послании Восточных Патриархов» говорится: «Веруем, что Сын Божий... восприял на Себя в собственной Ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святаго Духа, и вочеловечился»<sup>997</sup>.

В Священном Писании отмечается, что Лицо Христа есть именно Лицо Божественное: *Слово стало плотью* (Ин.1:14). Слово в корпусе Иоанновых писаний обычно обозначает Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сына Божия.

### 2.4.3. Образ ипостасного соединения во Христе двух естеств

Ап. Павел говорит, что явление Бога во плоти есть *великая благочестия тайна* (1 Тим.3:16). Сам по себе образ соединения двух естеств 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. Они содержатся в оросе IV Вселенского собора, хотя они и не были изобретены отцами этого Собора. Эти термины встречаются уже в творениях свв. отцов III-V вв., в частности у свят. Кирилла Александрийского.

**Неслитно** (греч. ἀσυχῦτως). В результате соединения природы не слились между собою так, чтобы составила из них новая природа, отличная от исходных. Обе пребывают в Лице Спасителя как две различные природы.

**Неизменно**, или **непреложно** (греч. ἀτρέπτως). В результате соединения ни Божественная



природа не изменилась в человеческую, ни человеческая не преложилась в Божескую, но и та и другая остались целыми в Лице Спасителя. Каждое из естеств сохранило тождественность своих качественных определений.

**Нераздельно** (греч. ἀδιαρέτως). Хотя две природы во Христе пребывают совершенно целыми и различными по своим свойствам, они тем не менее не существуют отдельно, не образуют двух особых лиц, соединенных только нравственно, а соединены в единой Ипостаси Бога Слова.

**Неразлучно** (греч. ἀχωρίστως). 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.

Расторжения двух естеств не было даже во время страстей и смерти Спасителя. Священное Писание, говоря о страданиях Христа, не относит эти страдания к человечеству как к какому-то особому, отдельному от Христа лицу, а относит к Лицу Самого Бога Слова. Например, в [Рим.5:10](#) говорится о смерти Сына Божия, а в 1 [Кор.2:8](#): *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...»

#### **2.4.4. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе по отношению к Нему Самому**

# Одно и то же Лицо воплотившегося 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 Святой поставил вас блюстителеми, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он 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 Божественные приписываются Христу как Человеку. Например, *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, суций на небесах* ([Ин.3:13](#)). В богословии это учение получило наименование «общение свойств» (лат. *communicatio idiomatum*).

Одним из первых о взаимозаменяемости имен во Христе начал говорить свят. Григорий Нисский: «По причине совершенного единения воспринятой плоти и восприемлющего Божества имена взаимно заменяются (ἀντιμεθίσταται τὰ ὀνόματα), так что и человеческое называется Божеским и Божеское — человеческим»<sup>998</sup>.

Такую взаимозаменяемость имен не следует рассматривать как только некоторый риторический прием. Вследствие ипостасного соединения две природы во Христе находятся «в срастворении»<sup>999</sup>, являются «соединенными и взаимно друг друга проникающими (τὴν ἐν ἀλλήλαις ἔχούσας περιχώρησιν)»<sup>1000</sup>. А потому «срастворяются как естества, так и наименования и переходят одно в другое по закону теснейшего соединения»<sup>1001</sup>. Таким образом, общение свойств есть следствие ипостасного соединения и взаимного проникновения природ: «Таков способ взаимного сообщения (свойств) (ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως), когда каждое из обоих естеств (ἐκάτερας φύσεως) передает другому свои свойства (ἀντιδιδούσης τῆ ἑτέρα τὰ ἴδια) по причине тождества ипостаси и взаимного проникновения естеств (διὰ τὴν εἰς ἀλλήλα αὐτῶν [ὑποστάσεων] περιχώρησιν)»<sup>1002</sup>.

Частный случай «communicatio idiomatum» — это теопасхитские выражения (от греч. θεός — Бог и πάσχω — «страдать»), в которых о Боге говорится как о субъекте страдания и смерти во Христе.

Подобные выражения встречаются и в Священном Писании (примеры приводились выше), и в творениях отцов Церкви начиная с I в. Например, сщмч. [Игнатий Антиохийский](#) пишет: «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»<sup>1003</sup>. Сщмч. Иринея Лионский говорит: «Само Слово Божие воплотившееся было повешено на древе»<sup>1004</sup>.

В Никео-Константинопольском Символе веры тоже имеются теопасхитские выражения: «Верую во Единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, Единородного... единосущна Отцу... и страдавшая, и погребенна». Страдание и погребение в Символе веры усваиваются Сыну Божию как субъекту этих состояний человеческой природы Спасителя.

В VI в. в православном богословии имел место так называемый «теопасхитский спор». Возник он из-за того, что некоторые из защитников Халкидонского собора (в Константинополе это были монахи обители «неусыпающих», акимиты), на словах отрицаясь крайностей несторианства, истолковывали Халкидонский орос в близком несторианству смысле. Они отказались признавать теопасхитские выражения, например «Бог был распят» или «Бог умер на Кресте», в строго богословском смысле.

В 20-е гг. VI в. с требованием признания теопасхитских выражений как критерия правой веры выступили скифские монахи во главе с Иоанном Максенцием. Их поддержал император

св. Юстиниан. Мысль монахов-скифов сводилась к тому, что только признание теопасхитских формул способно отвести от Халкидонского собора обвинение в несторианстве и выразить идею ипостасного единения природ во Христе. Основной богословской формулой монахов-скифов стало теопасхитское выражение «Един из Троицы был распят (или пострадал) (unum Trinitate crucifixum (или passum) esse)»<sup>1005</sup>.

Проблематика теопасхитских споров нашла отражение в решениях V Вселенского собора, ясно указавшего, что орос IV (Халкидонского) собора должен пониматься и истолковываться в духе учения свят. Кирилла Александрийского. Гимнографический памятник теопасхитских споров — известный гимн императора Юстиниана «Единородный Сыне» — со временем вошел в чинопоследование византийской литургии.

Необходимо подчеркнуть, что при толковании теопасхитских выражений православное богословие никогда не допускало мысли о страдании во Христе Божественной природы. Одним из свойств Божественной природы является бесстрашие, поэтому страдательные состояния Господа Иисуса Христа не могут быть отнесены к Его Божественной природе. Введение в православное богословие теопасхитских выражений требует строгого различия между понятиями «природа» («сущность») и «ипостась» («лицо»).

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». Страданию подвергалась *человеческая* природа Христа, но эта воипостасная природа является Его собственной, существующей в Ипостаси воплотившегося Бога Слова. Поскольку жизнь этой человеческой природы является содержанием жизни Божественного Лица, все то, что претерпевает человеческая природа Спасителя, усваивается, относится к единому Лицу — Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Божественная природа остается бесстрастной, страдает человеческая, но поскольку эта человеческая природа есть собственная Бога Слова, можно, не впадая в ересь, усвоить страдательные состояния Самому Богу, Сыну Божию, считая Его Субъектом страданий во плоти.

## Человеческая природа обожена в Иисусе Христе

Ипостасное соединение Божественной и человеческой природ во Христе, их взаимное проникновение и общение свойств имеют своим результатом обожение человеческой природы<sup>1006</sup>. Человеческая природа Господа Иисуса Христа через соединение с Божеством приобщилась свойств Божественных и обогатилась ими, т. е. с самого момента воплощения пришла в состояние обожения.

Преп. Иоанн Дамаскин разъясняет: «Само Слово сделалось плотию, будучи носимо в утробе Девы, (изшел же из нее) Бог вместе с воспринятым естеством человеческим, так как и оно было обожествлено Словом (ὕλ' αὐτοῦ [τοῦ Λόγου] θεωθεΐσης) одновременно с приведением его в бытие, так что одновременно совершилось три события: восприятие, бытие, обожение (θέωσις) человечества Словом. И таким образом, Святая Дева мыслится и называется Богородицею не только ради (Божеского) естества Слова, но и по причине обожествления человеческой природы (διὰ τὴν θέωσιν τοῦ ἀνθρώπινου)...»<sup>1007</sup>.

Однако во время земной жизни Спасителя обожение Его человеческой природы не было очевидным для окружающих его людей. Свв. отцы объясняют это тем, что имело место два различных усвоения человечества Словом: 1) природное; 2) домостроительное, личное, или относительное. Первое как бы является сокрытым вторым и до Воскресения проявляется только один раз — во время Преображения<sup>1008</sup>.

По разъяснению преп. Иоанна Дамаскина, «усвоение бывает двоякое: одно — естественное, а другое — личное, или относительное. Естественное и существенное — то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытав то, что принадлежит нашему естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например ради сострадания и любви, принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому нисколько не относящиеся. Соответственно этому Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами»<sup>1009</sup>.

После же Воскресения «обоженное Божественными энергиями человечество Слова... не может представляться сынам Церкви иначе, как только в этом прославленном виде. Это человечество являет Божество, которое есть сияние, общее Трем Лицам Пресвятой Троицы»<sup>1010</sup>.

Обожение человеческой природы во Христе никогда не понималось свв. отцами как изменение человеческой природы или ее преложение в Божество. Напротив, отцы подчеркивали, что «два естества и по соединении в одной сложной ипостаси, т. е. во едином Христе, сохраняются в целости и существуют поистине, как и их естественные свойства... естества во Христе, хотя и соединены, но соединены неслитно, и хотя проникают одно другое, но не допускают как изменения, так и превращения одно в другое. Ибо каждое естество сохраняет свое естественное свойство неизменным»<sup>1011</sup>.

Для пояснения этой мысли отцы Церкви использовали образ раскаленного железа: «Плоть же Господа по причине теснейшего, т. е. ипостасного, соединения с Богом Словом обогатилась Божественными силами (ἐνεργείας), при этом ни мало не потеряв из Своих естественных свойств, ибо она совершала Божественные действия не своею собственной силою, но по причине соединения с нею Бога Слова, так как Слово чрез плоть проявляло свойственное Ему действие. Ибо и раскаленное железо жжет не потому, чтобы оно силою жжения обладало от природы, но потому, что получает такое свойство от соединения с огнем»<sup>1012</sup>.

Поэтому следует иметь в виду, что когда Христу приписываются различные Божеские свойства, такие как всеведение, всемогущество, вездесущие и т.д., то они усвоятся Христу как единому Лицу, но не относятся к Его человечеству в отдельности. Само человечество восприняло столько совершенств, сколько оно могло вместить по природе. При этом человечество Христа не превратилось в Божество, поэтому само по себе оно не может быть названо всеведущим, всемогущим, вездесущим и т. п. [1013](#)

## **Господу Иисусу Христу как единому Лицу, как Богочеловеку подобает единое нераздельное Божеское поклонение, потому что обе природы соединены в Нем нераздельно**

Девятый анафематизм V Вселенского собора гласит: «Если кто говорит, что должно поклоняться Христу в двух естествах, от чего вводится два поклонения, особое Богу Слову и особое человеку... а не поклоняется одним поклонением Богу Слову воплотившемуся вместе с Его собственной плотью, как приняла от начала Церковь Божия: тот да будет анафема» [1014](#). В Евангелии от Иоанна (см.: [Ин.5:22—23](#)) Сам Господь говорит, что необходимо чтить Сына так же, как чтут Отца. «Сын» есть наименование не природы, а Лица, Ипостаси. Поскольку во Христе единое Лицо, то этому Лицу и воздается поклонение, а не каждой из природ в отдельности [1015](#).

## В Иисусе Христе две воли и два действовани

Учение о двух волях и дейстованиях во Христе было разработано в православном богословии в VII в. в контексте борьбы с монофелитской ересью (от греч.  $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  — единый и  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  — воля)<sup>1016</sup>. В отличие от предыдущих христологических ересей, монофелитство было не столько результатом искреннего заблуждения, сколько искусственной доктриной, 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, раздираемой 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 направлениям достичь согласия.

В качестве компромисса патриархом Константинопольским Сергием было предложено учение о единой энергии. Согласно этому учению, во Христе — две различных природы, но при этом — единое действование (энергия). Позднее учение о единой энергии Христа трансформировались в учение о единой воле. Буква Халкидонского ороса в этом случае сохраняется, но такая концепция, по замыслу ее авторов, подчеркивает единство субъекта во Христе, позволяющее устранить от последователей Халкидона подозрение в несторианстве.

В связи с учением о единой воле и едином действии Христа возникает два принципиальных вопроса.

**Первый вопрос** философского порядка: чему последуют энергия и воля — природе или ипостаси?

С точки зрения монофелитов, воля и действование — атрибуты лица. Во Христе — две природы, но одно Лицо и одна воля. Следовательно, волю надо отнести к единому Лицу, ибо не может одна воля иметь источником две различные природы.

Однако эта доктрина оказывается в противоречии с учением о Пресвятой Троице, поскольку в Боге православная триадология различает Три Лица, но тем не менее признает единую волю как атрибут единой Божественной природы. Именно на эти несообразности и указывали православные полемисты против монофелитства, прежде всего свят. Софроний, патриарх Иерусалимский, Римский папа свят. Мартин Исповедник и преп. Максим Исповедник. Они показали, что признание единой воли во Христе логично приводит к троебожию, т. е. различению в Троице трех различных богов<sup>1017</sup>.

**Второй вопрос** сотериологический. Если мы принимаем учение о единой воле, то каково в этом случае качество человеческой природы во Христе? Действительно ли Христос является тогда истинным человеком?

Патриарх Сергий и его единомышленники, предложив доктрину *моноэнергизма*, учили о так называемом «богомужном действии» (богомужной энергии) во Христе, в котором даже теоретически нельзя различать двух составляющих.

Какова же эта энергия — Божественная, человеческая или составленная из двух? Единственный ответ, который могли дать моноэнергисты и монофелиты, состоял в том, что эта энергия является Божественной. Сложность проявляется лишь в ее внешних результатах, которые можно отнести к двум порядкам: Божественному и человеческому. 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, представляя собой пассивное орудие Божества. В этом сродство монофелитства с учением Аполлинария, с его уверенностью в том, что две совершенные и самодвижные природы не могут соединиться воедино<sup>1018</sup>.

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. Если Христос не воспринял человеческую волю и энергию, то они не уврачеваны.

Х. Яннарас пишет: «Природа вне энергий 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»<sup>1019</sup>.

VI Вселенский собор следующим образом сформулировал учение о двух волях и действиях во Христе: «Проповедуем, согласно учению святых отцов, что в Нем два естественные хотения, или воли, нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно... не противоположные, как говорили нечестивые еретики, — да не будет, но Его человеческая воля... не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его Божественной и всемогущей воле. ...Утверждаем, что в... Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно»<sup>1020</sup>.

Священное Писание ясно указывает на две воли и два действия 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 воле человеческой.

*Впрочем, не как Я хочу, но как Ты (Мф.26:39)*. Это указание на различие хотения между Отцом и Сыном. По Божеству у Них одно хотение, т. к. в Троице единая воля, значит, здесь также 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)*. В одном из приписывавшихся свят. Афанасию Александрийскому трактатов эти слова комментируются следующим образом: «Здесь являет Господь две воли — человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу. Человеческая по немощи плоти молит отклонить страдания, а Божеская желает страдания»<sup>1021</sup>.

#### **2.4.5. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе по отношению к Пресвятой Троице**

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 Второго Лица Пресвятой Троицы.

Не существует природы ипостасной, и Божественное естество также не существует вне Ипостасей, но всецело пребывает в Каждой из Них: «все — в Отце, все — в Сыне, все — во Святом Духе»<sup>1022</sup>. Поэтому воплощение вовсе не предполагает, что безличное Божество соединилось с естеством человеческим, но, по словам преп. Иоанна Дамаскина, Божеское естество в Одной из Своих Ипостасей «все и всецело соединилось со всем человеческим естеством, а не часть с частью»<sup>1023</sup>.

Преп. Иоанн также подчеркивает, что «Отец и Дух Святой не участвовали в воплощении Бога Слова никаким другим образом, как только благоволением и хотением»<sup>1024</sup>. После



воплощения отношения между Лицами Пресвятой Троицы, которые выражаются ипостасными свойствами, не изменились. И после воплощения Воплотившийся есть Тот же Сын Божий, Сын по естеству, а не по усыновлению, и человечество в Нем не имеет особого лица, собственной ипостаси. А значит, воплощение, во-первых, не вводит в Троицу четвертого лица, а во-вторых, не рассекает единого Лица Сына Божия. «Не прилагаю четвертого Лица к Троице, — да не будет! — но исповедую одно Лицо Бога Слова и плоти Его. Троица осталась Троицею и по воплощении Слова»<sup>1025</sup>; «...Плоть Бога Слова не получила бытия в своей особенной ипостаси и не стала ипостасью иною по сравнению с Ипостасью Бога Слова, но, в ней получив ипостась, стала, лучше сказать, принятой в Ипостась Бога Слова, а не существующею самостоятельно. Потому она и не существует безыпостасно, и не вводит в Троицу иной ипостаси»<sup>1026</sup>.

Фактически это изложение учения о воипостасности человеческой природы: 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 Его Единородным Сыном Божиим: *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: *[Бог Отец] Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим.8:32)*. Слову «Своего» в греческом тексте соответствует «ιδίου», что буквально означает «собственного». Свят. 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 людям, что «Бог, любящий мир, отдал Сына не усыновленного, но Своего и Единородного. Здесь имеется личное свойство, рождение и истина, а не творение и усыновление»<sup>1027</sup>.

#### **2.4.6. Следствия ипостасного соединения двух природ в Иисусе Христе по отношению к Деве Марии**

«Все догматическое учение о Владычице нашей выражено в двух Ее именах: *Богородица и Приснодева*»<sup>1028</sup>.

*Дева Мария именуется Богородицей (греч. Θεοτ όκος)*

Это наименование является следствием учения об ипостасном единстве природ во Христе и общении свойств. Когда говорится, что Дева Мария родила Христа, Сына Божия, 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. Мы именуем Божию Матерь Богородицей, поскольку Родившимся от Нее является именно Сын Божий, а не какое-то другое Лицо (Ипостась). Сам Бог Слово был субъектом бессеменного зачатия и девственного рождения, потому что во Христе, в силу единства Лица, нет никого другого, кто мог бы родиться от Нее.

Даже при обычном физическом рождении очевидно, что рождается не «что», а «кто», не природа, а ипостась. Преп. Анастасий Синаит писал, что «рождение в собственном смысле слова есть добавление ипостаси...»<sup>1029</sup>, в случае же Христа единственной Ипостасью, которую родила Дева Мария, была Ипостась Бога Слова, родившегося от нее по человечеству, т. е. воспринявшего в единство Своего Лица совершенную человеческую природу, в результате чего Божественная Ипостась Бога Слова стала Ипостасью для воспринятого человечества.

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 собственным Сына Божия и поэтому изначально было обожено. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Святая Дева мыслится и называется Богородицей не только ради Божеского естества Слова, но и по причине обожествления [Его] человеческой природы»<sup>1030</sup>.

Термин «Богородица» возник, по всей вероятности, в Александрийской школе. Церковный историк Сократ связывает появление этого термина с именем Оригена и указывает, что это слово встречается в 1-м томе Оригеновых толкований на Послание к Римлянам, которые не сохранились<sup>1031</sup>. Одним из древних памятников, в котором содержится этот термин, является документ, известный как «Послание Собора Александрийских епископов» под председательством свят. Дионисия Александрийского к Павлу Самосатскому. В этом «Послании» о Христе говорится как о Воплотившемся от Святой Девы Богородицы Марии<sup>1032</sup>.

Если термин «Богородица» появляется, скорее всего, не ранее III в., то о чудесном рождении Христа от Девы, конечно, говорилось значительно раньше. Уже ап. Павел говорит, что *Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены...* (Гал.4:4). Несколько позже, на рубеже I-II вв., сщмч. Игнатий Богоносец писал, что «Христос, по устроению Божию, зачат был Мариною из семени Давида, но от Духа Святого»<sup>1033</sup>.

Учение о Пресвятой Деве как Богородице догматически было закреплено на III Вселенском соборе. В «Согласительном исповедании» 433 г., являющимся, по существу, итогом III Вселенского собора, сказано, что, сообразно с мыслью о неслитном соединении естеств во Христе, «мы исповедуем Святую Деву Богородицей, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился, и от Ее зачатия соединил с Собой храм, от Нее воспринятый»<sup>1034</sup>. По словам прот. Георгия Флоровского, «"Богородица" — нечто большее, чем имя или хвалебное величание. Это догматическое определение в одном слове»<sup>1035</sup>.

В православном богословии наименование «Богородица» уже в IV в., т. е. задолго до III Вселенского собора, являлось критерием правой веры. Преп. Ефрем Сирийский писал: «Кто отрицает, что Мария родила Бога, тот не увидит славы Божества Его»<sup>1036</sup>. По словам свят. Григория Богослова, «если кто не признает Марию Богородицею, то он отлучен Божеству»<sup>1037</sup>.

Почему такое внимание уделяется этому термину? Проблема, связанная с усвоением Преданием наименования Богородица (Θεοτόκος), аналогична проблеме, поднятой во время теопасхитских споров. Отказ употреблять этот термин в строго догматическом смысле ведет к отрицанию реальности Боговоплощения и фактически означает впадение в несторианство. Если отказаться от наименования Девы Марии Богородицей, то тем самым субъектом воплощения и рождения окажется не Бог Слово, а кто-то от Него отличный, некий отдельный, самоипостасный человек, а значит, тем самым будет разрушено все таинство Боговоплощения. По словам прот. Георгия Флоровского, «имя Богородица подчеркивает, что Рожденный от Марии — не простой человек, не человеческая личность, а Единородный Сын Божий, Один из Святой Троицы. Это — краеугольный камень христианской веры»<sup>1038</sup>.

## Пресвятая Дева Мария является «Приснодевой» (Ἀειπαρθένος)

Исповедание Марии Приснодевой означает, что Она была Девой прежде рождения, пребыла истинною Девой в рождении, родив Иисуса Христа безболезненно, без нарушения девства, и осталась чистою Девой и по рождении, не познав во всю жизнь мужа.

Однако «имя Приснодевы... относится не только и не столько к области физиологии. Оно относится не только к девственному рождению и не означает лишь то, что Она и в дальнейшем сохранилась безмужней... Оно прежде всего отрицает любой «эротический» элемент жизни, любые чувственные и себялюбивые желания и страсти, любое рассеяние ума и сердца. Телесная девственность есть лишь внешний знак духовной целостности и чистоты...»<sup>1039</sup>

О девственном рождении Мессии говорится уже в Ветхом Завете (см.: [Ис.7:14](#)). Непосредственно о Боговоплощении повествуется в Евангелии (см.: [Мф.1](#); [Лк.1](#)). Церковь с древнейших времен исповедует Марию Девой. Так, сщмч. Ириней Лионский пишет: «Итак, сей Сын Божий, Господь наш, сущее Слово Отца, (есть) и Сын Человеческий, потому что имел по человечеству рождение от Марии, Которая происходила родом от человеков и Сама была человек, и сделался Сыном Человеческим. Потому и сам Господь дал нам знамение в глубину и высоту, которого человек не просил, потому что не надеялся, чтобы Дева зачала и, оставаясь Девой, могла родить Сына...»<sup>1040</sup>

В связи с вопросом о приснодевстве Марии возникает «проблема» братьев и сестер Господних. В Евангелии от Матфея (см.: [Мф.13:55—56](#)) упоминаются четыре брата Господа: Иаков, Иосий, Симон и Иуда, а также сестры. Из православных авторов никто никогда не считал их родными братьями и сестрами Иисуса Христа, т. е. детьми Марии. На Западе (в латинской традиции) их считали двоюродными или троюродными братьями и сестрами, а на Востоке — сводными (детьми Иосифа Обручника от первого брака)<sup>1041</sup>.

Х. Яннарас пишет о подвиге Божией Матери так: «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... 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* ([Лк.1:38](#)).

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»<sup>1042</sup>. Таким образом, само приснодевство Божией Матери ставится современным греческим богословом в прямую зависимость от степени Ее духовно-нравственного совершенства, от Ее личного подвига.

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 преп. Ефремом Сирином в одном из

его «Слов» и уже значительно позже, в VIII столетии, получила художественное воплощение в известном гимне преп. Космы Маюмского «Честнейшую Херувим...»<sup>1043</sup>. Прот. Сергей Булгаков писал: «Почитание Богоматери есть душа православного благочестия, сердце его, согревающее и оживляющее 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»<sup>1044</sup>.

По словам преп. Иоанна Дамаскина, наименование «Богородица» содержит в себе «все таинство [Божественного] домостроительства»<sup>1045</sup>.

**РАЗДЕЛ IV. УЧЕНИЕ О СОВЕРШЕНИИ  
ГОСПОДОМ ИИСУСОМ ХРИСТОМ НАШЕГО  
СПАСЕНИЯ, ИЛИ О ТАИНСТВЕ ИСКУПЛЕНИЯ**

# Глава 1. Понятие о спасении и искуплении в свете Священного Писания

В Священном Писании можно обнаружить ряд противоречивых, на первый взгляд, высказываний на тему спасения. Например: *Вы спасены... и сие не от вас, Божий дар (Еф.2:8)*. И в то же время: *Со страхом и трепетом совершайте свое спасение (Флп.2:12)*.

Первая цитата подразумевает, что после искупительного подвига Христа спасение есть нечто уже совершившееся и от нас не зависящее (к данной цитате обычно апеллируют протестанты в подтверждение своей сотериологической доктрины «оправдания только верой»). Вторая цитата указывает на то, что спасение не есть нечто, данное человеку в момент обращения, — иначе как можно со страхом и трепетом совершать спасение?

Тем самым Священное Писание различает:

а) истину уже совершенного Христом спасения людей;

б) истину «совершения» спасения каждым верующим во Христе, т. е. личного усвоения открытого для нас во Христе спасения.

Следовательно, само понятие спасения имеет две стороны: объективную и субъективную. *Объективная сторона* — это все то, что сделано ради нашего спасения Богом и не зависит от нашей воли, но является даром Божиим. *Субъективная сторона* — усвоение это дара каждым отдельным человеком, что невозможно без приложения со стороны спасаемого необходимых усилий. Таким образом, спасение синергично, оно предполагает соработничество Бога и человека.

## 1.1. Этимология слова «искупление»

Слово «искупление» встречается в Священном Писании многократно. Сам Господь Иисус Христос называет искупление людей целью Своего пришествия в мир: *Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф.20:28)*.

Неоднократно говорят об искуплении и апостолы Христовы: *Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов... (1 Пет.1:18)*. В [Еф.1](#) говорится, что во Христе мы имеем искупление (τὴν ἀπολύτρωσιν) *Кровию Его*.

В переводе греческое ἀπολύτρωσις буквально означает «освобождение за выкуп». По словам В. Н. Лосского, «само понятие искупления носит чисто юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении» [1046](#). В Ветхом Завете искупление — выкуп, который иудеи приносили за своих первенцев. Благодаря этому выкупу первенцы, которые должны были быть посвящаемы на служение Богу в храме, освобождались от этого служения.

Исходя из этимологии слова, под искуплением, совершенным Христом, следует понимать освобождение падшего человека от последствий грехопадения, «выкуп», принесенный Спасителем ради нашего освобождения. Таким образом понимаемое искупление является одной из составляющих объективной стороны спасения, которое, помимо отрицательного, включает в себя также и положительное измерение: сообщение человеку полноты благ и возведение его на степень совершенства, превышающую ту, на которой находились первые люди до грехопадения. Однако в современном православном богословии, в том числе и в отечественной традиции, под искуплением обычно понимают объективную сторону спасения в целом, включая как отрицательное, так и положительное его измерение [1047](#).

Например, протопресв. Михаил Помазанский говорит: «Христос совершил дело спасения во всей его полноте. Он искупил нас: дал новые силы, возродил... И как Бог принес новые, благодатные силы в мир»<sup>1048</sup>. Митр. Иларион (Алфеев) отмечает, что многие древнецерковные авторы не ограничиваются лишь отрицательным учением об искуплении, но понимают «под искуплением примирение человечества с Богом и усыновление Ему. Они говорят об искуплении как о проявлении любви Божьей к человеку»<sup>1049</sup>. В. Н. Лосский понимает под искуплением как отрицательное, так и положительное измерение спасения: «Искупление, занимающее свое определенное место в Божественном плане, определяется несколькими моментами, все более и более раскрывающими полноту Божественного присутствия. Это прежде всего устранение радикальных преград, отделяющих человека от Бога... Освобождение плененной твари сопровождается... восстановлением ее природы, которая снова становится способной воспринимать благодать и шествовать от славы в славу... и делается способной преобразить весь космос»<sup>1050</sup>.

## 1.2. Цель искупления

В. Н. Лосский писал: «Искупление, самое средоточие домостроительства Сына, нельзя отделять от Божественного замысла в его целом... Божественная любовь хочет всегда 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 урвать эту рану и «возглавить» потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново...»<sup>1051</sup>

Таким образом, в положительном аспекте цель искупления совпадает с конечной целью творения, которая есть обожение человека и через него — всего мира.

В отрицательном же аспекте искупление состоит в устранении тех преград, которые с определенного момента отделяют человека от Бога. Таких преград можно указать 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 между Богом и человеком.

### б) Проклятие.

В «Пространном катихизисе» дается следующее определение проклятия: «Проклятие — это осуждение греха праведным судом Божиим»<sup>1052</sup>. Вслед за грехопадением следует изгнание первых людей из рая и лишение человека возможности непосредственного общения с Богом. *Бог есть свет, и нет в Нем 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 смерть, как телесную, так и духовную.

### 1.3. Библейские и святоотеческие образы совершенного Христом спасения

Посредством образов, имеющих основание в Священном Писании, отцы Церкви пытались приоткрыть нам тайну искупления, сделать ее более доступной для нашего разумения. Следует отметить следующие основные образы<sup>1053</sup>:

1. «Юридический» (часто встречается как в Священном Писании, так и у свв. отцов). Этот образ описывает тайну искупления посредством понятий, заимствованных из логики социально-имущественных отношений. К данному образному ряду относится и сам термин «искупление», о происхождении которого говорилось выше. К юридическому образу в большинстве контекстов относятся и используемые в Писании термины: «жертва», «оправдание», «умилостивление».

2. Пастырский образ: Христос предстает как Добрый Пастырь, взыскующий заблудшую овцу, сохраняющий стадо от волков и ведущий его на тучные пастбища (см.: [Мф.18:12](#); [Ин.10:26—29](#)).

3. Воинский образ крепкого мужа, побеждающего разбойника или врага и отнимающего у него добычу (см.: [Мф.12:29](#)). Также это образ воина или полководца, разрушающего вражескую крепость (*врата адовы*) и связывающего супостата. Эти образы часто встречается в богослужебных текстах, например в воскресной службе Октоиха.

4. Образ врача: Христос предстает как Врач, исцеляющий недугующее грехом человеческое естество. В Священном Писании этот образ наиболее полно раскрывается в притче о милосердном самарянине (см.: [Лк.10:25—37](#)). Для святоотеческого богословия этот образ имеет существенное значение.

5. Интересен образ, который прот. Ливерий Воронов называет «дипломатическим», или «образом Божественной премудрости»<sup>1054</sup>, а В. Н. Лосский «символом «Божественной хитрости»»<sup>1055</sup>.

Образ искупления как якобы выкупа, принесенного Христом диаволу, встречающийся уже у авторов II-III вв., получил «полное и окончательное развитие» у свят. Григория Нисского <sup>1056</sup>. Согласно этому образу, жертва Христова не есть выкуп, приносимый диаволу за освобождение грешников, но предназначенная для него «ловушка». При этом «человеческая природа Христа была как бы приманкой на крючке Его Божества. Дьявол бросился на жертву, но крючок пронзил его: он не может поглотить Бога и умирает»<sup>1057</sup>.



## Глава 2. Теории искупления

Несмотря на то что у современных богословов встречается выражение «догмат искупления»<sup>1058</sup>, сотериология является мало догматизированной областью богословия, чем и обусловлено разнообразие способов объяснения искупительного подвига Христова. В отношении наиболее известных и наиболее систематизированных попыток истолкования искупительного дела Христа Спасителя в современной богословии используется наименование «теория искупления»<sup>1059</sup>.

### 2.1. Юридическая теория искупления<sup>1060</sup>

«Отцом» этой теории является западный схоласт Ансельм Кентерберийский (1033—1109 гг.). Тенденции истолковывать тайну искупления в юридических категориях появились на Западе уже в IV столетии<sup>1061</sup>, однако Ансельм был первым, кто, объединив эти тенденции, создал на их основе стройную богословскую теорию. Свои взгляды Ансельм изложил в работе «Cur Deus homo» («Почему Бог стал человеком»).

Суть ее состоит в следующем. Первородный грех, по Ансельму, есть преступление справедливого порядка, установленного Богом. Нарушив данную ему в раю заповедь, человек обесчестил (exhonorare) Бога и нанес оскорбление (contumeliam) Божественному величию.

Масштабы виновности определяются в соответствии с рангом оскорбленной стороны, т. е. 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 берет на себя принести безмерный выкуп, дабы справедливость была удовлетворена. Христос был осужден на Крестную смерть вместо грешного человечества, чтобы открыть тому доступ к благодати.

Эту теорию разделяли и последующие западные схоласты, такие как Фома Аквинский, Петр Ломбардский и др. В протестантизме это учение получило дальнейшее развитие. Лютер и Кальвин говорили уже не только об удовлетворении Божественной справедливости, но и о гневе Божиим, который смогла утолить лишь смерть Христа на Кресте<sup>1062</sup>.

В русской богословской науке эта теория утвердилась и получила широкое распространение в XIX столетии благодаря авторитету митр. Макария (Булгакова), который использовал ее в своем «Догматическом богословии». Следует отметить, что тех крайностей, которые имели место у Ансельма и его последователей, у митр. Макария нет. Он признавал, что спасение предполагает не только удовлетворение Божественной справедливости, но и изменение самой падшей природы человека: для этого 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...»<sup>1063</sup>.

Тем не менее для митр. Макария восстановление человеческой природы в его начальном достоинстве является чем-то вторичным; основное ударение митрополит делает на удовлетворении Божественной справедливости, или правде, и излагает учение об искуплении в категориях юридических. Вот несколько характерных цитат:

«Человек... бесконечно оскорбил грехом своего бесконечно благого, но и беспредельно

великого, беспредельно правосудного Создателя и через то подвергся вечному проклятию»<sup>1064</sup>.

«Чтобы спасти человека... надлежало удовлетворить за грешника бесконечной правде Божией, оскорбленной его грехопадением, — не потому, что Бог искал мщениия, но потому, что никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия: без выполнения этого условия человек навсегда остался бы пред 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 умилоостивительная жертва, сколько бесконечно оскорбление, причиненное человеком Богу... Но такой жертвы не мог принести никто из людей, ибо все люди до единого всецело заражены грехом... А потому, что бы ни принес каждый из них, за себя ли или за других, какие бы ни совершил действия, какие бы ни претерпел лишения и страдания, — все это не могло бы быть угодным Богу, не могло бы умилоостивить Его»<sup>1065</sup>.

«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 (см.: Рим.8:32)».<sup>1066</sup>

Юридическая теория нашла отражение и в «Пространном катихизисе», где утверждается, что искупительный подвиг Христа представляет собой «совершенное удовлетворение правосудию Божию... и безмерная заслуга, приобретшая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать...»<sup>1067</sup>.

В русской богословской школе наиболее видными представителями юридической теории были: проф. догматики Казанской духовной академии Е. Будрин, проф. Киевской духовной академии М. Скабалланович, проф. И. Айвазов. Последовательными защитниками этой теории в XX в. были митр. Елевферий (Богоявленский) и архиеп. [Серафим \(Соболев\)](#).

В догматических системах прот. Николая Малиновского и архиеп. Сильвестра (Малеванского) учение об искуплении также излагается в соответствии с основными принципами юридической теории, хотя последний стремился несколько смягчить ее крайности и избегать таких схоластических терминов, как «удовлетворение», «заслуга», «оскорбление».

## 2.2. Положительные стороны юридической теории

Существенным положительным моментом юридической теории является акцент на невозможности для человека спастись своими собственными силами.

В этой теории подчеркивается также, 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 желания самого человека.

Кроме того, данная теория привлекательна также простотой и четкостью формулировок, что импонирует людям с рационалистическим складом ума.

## 2.3. Недостатки юридической теории

Начиная с конца XIX в. юридическая теория подвергалась основательной критике в трудах многих русских богословов<sup>1068</sup>. Критики этой теории указывали на ее неприемлемость для

православного богословия, поскольку данная теория:

1) произвольно экстраполирует правовые отношения, существующие в человеческом обществе, на отношения между Богом и человеком, тогда как Бог не является членом человеческого общества и на Него не распространяется действие законов человеческого общежития;

2) основывается на понятиях («оскорбление», «удовлетворение», «заслуга» и пр.), которые не имеют основания в Священном Писании и редко встречаются у отцов Церкви, а если и встречаются, то, как правило, не в строго догматическом смысле;

3) редуцирует искупление к единственному событию земной жизни Господа Иисуса Христа — к смерти на Кресте, лишая тем самым все остальные события земной жизни Спасителя сотериологической значимости;

4) создает представление о Боге, несовместимое с данными Откровения, ибо по нравственным основаниям невозможно принять, что смерть Единородного Сына могла доставить удовлетворение правосудию Отца;

5) основывается на противопоставлении свойств Божественной природы — милости и любви, с одной стороны, правды и справедливости — с другой, а также и действий этих свойств, что в Боге, как Существе абсолютно простом, представляется совершенно невозможным;

6) противопоставляет свойства Божественной природы (правду и справедливость) самому Богу, превращая их в некую превосходящую Его реальность, что несовместимо с представлением о Боге как о Существе абсолютно свободном<sup>1069</sup>;

7) рассматривает спасение как событие совершенно внешнее по отношению к человеку, драма искупления оказывается ограниченной отношениями между Отцом и Сыном, человек же со своей свободой никак в ней не участвует.

В святоотеческом богословии много различных образов, которые в некоторой степени поясняют тайну совершенного Христом спасения. Ошибка Ансельма Кентерберийского состояла не в том, что он воспользовался юридическим образом (им пользовались и Сам Господь Иисус Христос, и ап. Павел), а в том, что именно в этом образе он увидел полное и адекватное выражение тайны нашего спасения. Протопресв. 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»<sup>1070</sup>. В. Н. Лосский также пишет: «[Юридические образы] не должны застывать в нашем сознании: это значило бы создавать между Богом и человечеством недопустимые правовые отношения»<sup>1071</sup>.

Свят. Григория Богослов еще в IV столетии, т. е. задолго до появления юридической теории, весьма убедительно показывал невозможность выразить учение об искуплении, понимая термины «искупление» и «плата» в точном юридическом смысле: «Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита эта излишняя за нас кровь, — великая и преславная кровь Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грехи 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 это 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 вас! 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 и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо обещанной жертвы дав овна? Или из этого 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 все устрояющего в честь Отца, Которому Он во всем является покорным. Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием»<sup>1072</sup>.

Ссылаясь на ветхозаветный пример жертвоприношения Авраама, свят. Григорий показывает, что Бог не мог желать смерти Собственного Сына. Поэтому мысль о необходимости страданий и смерти Сына Божия для удовлетворения Божественного гнева находится в противоречии с самим духом Священного Писания.

Архиеп. Гурий (Степанов) дает такую общую оценку юридической теории искупления: «В «юридической» теории, созданной западным мышлением, воспитавшимся в узких рамках римского юрицизма, дается внешнее истолкование тайны искупления... Все существенные черты этой теории построены на базе обычно практикующихся (греховных, себялюбивых) отношений между людьми и облечены в форму строгого юрицизма. Они несовместимы 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»<sup>1073</sup>.

## 2.4. Нравственная теория искупления

Реакцией на крайности юридической теории явилась так называемая *нравственная* теория искупления. Само это название первым ввел в употребление в 1915 г. проф. Казанского университета свящ. Николай Петров.

Нравственная теория искупления обращает основное внимание на этическую сторону искупительного подвига Христа Спасителя. Согласно этой теории, суть искупления в том, что через преодоление всех искушений, через послушание Отцу Христос явил высочайший пример для подражания. Наиболее видные представители нравственной теории — прот. Павел Светлов, проф. нравственного богословия Московской духовной академии М. Тареев. Иногда к приверженцам нравственной теории искупления относят и Патриарха Сергия (Страгородского). Отчасти это справедливо, но от крайностей нравственной теории Патриарх Сергий был свободен. Свое логическое завершение нравственная теория находит в работах митр. Антония (Храповицкого).

По мнению митр. Антония, сущность искупления — в явлении сострадательной любви, и главный момент, когда совершается наше искупление, есть Гефсиманское брение, моление о Чаше, а Крест есть не более чем иллюстрация той тайны, которая совершилась в Гефсимании. Однако распятие и смерть Христа не лишены значения для нашего спасения, ибо, умиля людей, они открывают некоторую часть искупительной жертвы, вводя их в любовь ко Христу. Страдание и смерть Христовы нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий<sup>1074</sup>.

## 2.5. Положительные стороны и недостатки нравственной теории искупления

Нравственная теория искупления сильна прежде всего критикой крайностей юридической теории. Представители этого направления богословской мысли убедительно показали, что основные термины, на которых основывается юридическая теория (удовлетворение, заслуга,

оскорбление), не имеют достаточного основания в святоотеческом богословии и с их помощью тайну искупления выразить невозможно. 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, с человеческой природой. Критики юридической теории справедливо отмечали, что дух юрицизма в учении о спасении отрицательно влияет на духовную жизнь человека. Патриарх Сергий, например, считал, что юридическая теория искажает в сознании человека самый образ Бога: при юридическом непонимании оказывается искаженной сущность христианства, теряется возвышенность и духовность представления о Боге. Деформируется в сознании верующих и сам образ Христа.

По словам патриарха Сергия, Церковь «видит во Христе не страдательное орудие умиловления, а восстановителя нашего павшего естества... и называет Его «вторым Адамом»"<sup>1075</sup>.

По словам архиеп. Гурия (Степанова), «нравственная теория искупления, появившаяся в результате критики «юридической» теории и в противовес ей... сильна своей критикой «юридической» теории, оттенением неудачных сторон этой теории, но слаба положительным содержанием»<sup>1076</sup>. Для этой теории жертвенный подвиг Спасителя мира является скорее нравственным примером самоотверженной любви, чем спасающей и существенно необходимой для нашего спасения Голгофской жертвой.

## 2.6. Попытки осмысления святоотеческого учения об искуплении в трудах современных православных богословов

В XX столетии осознание ограниченности как юридической, так и нравственной теорий искупления привело многих православных богословов к переосмыслению учения об искуплении в духе святоотеческого наследия. Эта тенденция заметна уже в трудах архим. Сергия (Страгородского), затем у многих видных православных богословов XX в., среди которых можно назвать В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского, протопресв. Иоанна [Мейендорфа](#) и др. Так, В. Н. Лосский писал, что юридический образ искупления должен быть дополнен образом «физическим или, вернее, биологическим: образом победы жизни над смертью...»<sup>1077</sup>.

Упомянутые выше богословы отмечают, что для святоотеческого богословия свойственно говорить о грехе и спасении не столько в юридических или нравственных, сколько в органических категориях, т. е. в категориях природы. Грех в православном понимании — это не преступление или оскорбление в юридическом смысле и не просто некий безнравственный поступок; грех — это прежде всего болезнь человеческой природы. Поэтому и искупление мыслится как освобождение от болезни, как исцеление, преображение и в конечном счете обожение человеческого естества.

Сторонники этой концепции, которую можно условно назвать «органической», в учении об искуплении исходят из того, что невозможно свести искупление к одному-единственному событию земной жизни Христа, в том числе и к Крестной смерти на Голгофе, пусть даже это событие и занимает важнейшее место в домостроительстве спасения человеческого рода. В работе «Искупление и обожение» В. Н. Лосский пишет: «Ансельм Кентерберийский с его трактатом «*Cur Deus homo*», несомненно, первый 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 «искупительское» богословие, сосредоточенное на страданиях Христа, по-видимому, не интересуется Его торжеством над смертью. Сам подвиг Христа Исккупителя, которым это богословие ограничено, представляется урезанным, обедненным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям вне какого-либо отношения к самой природе человечества»<sup>1078</sup>.

Таким образом, исходный пункт этого нового направления богословской мысли состоял в том, что со своей объективной стороны спасение 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 невозможно. 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, лишит всю земную жизнь Христа Спасителя сотериологической значимости.

Еще во II в. сщмч. Ириней Лионский сформулировал один из фундаментальных сотериологических принципов святоотеческого богословия: Бог соделался человеком, дабы человек смог стать богом<sup>1079</sup>. Впоследствии эту мысль, несколько изменяя слова, повторяли свят. Афанасий Александрийский<sup>1080</sup>, свят. Григорий Богослов<sup>1081</sup>, свят. Григорий Нисский<sup>1082</sup> и другие отцы Церкви. Согласно этому принципу, цель пришествия Христа в мир состоит в том, чтобы соединить человека с Богом таким образом, чтобы каждый из нас мог стать, по слову ап. Петра, *причастником Божеского естества* (2 [Пет.1:4](#)). Именно в соотношении с этой конечной целью следует понимать 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. «Для Сына дело не в том, чтобы чинить какой-то убогий суд, доставив бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца»<sup>1083</sup>.

Если и можно говорить о том, что Христос удовлетворил правде Божией, то только в том смысле, что «Он являет то, чего Бог ждет от творения»<sup>1084</sup>, т. е. во Христе замысел Божий о человеке осуществился во всей полноте. Но такое понимание удовлетворения имеет мало общего с учением латинских схоластов.

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 через откровение любви Божией к человеку, потому что, по словам В. Н. Лосского, «тайна нашего искупления завершается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе»<sup>1085</sup>.

## Глава 3. Дело искупления и его составляющие

### 3.1. 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 человеческим естеством, потому что человек по природе является существом свободно-разумным. Сын Божий воспринимает человечество во всей полноте (кроме греха), становится истинным человеком, и Божественный замысел должен раскрыться через свободную человеческую волю, 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 человеку извне без его внутреннего согласия.

Адам своим преслушанием нарушил Божественную волю, что привело к рассогласованию 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 совершенства по сравнению с тем, на котором находились прародители до грехопадения. Это обратное движение возможно только путем абсолютного послушания Богу. Господь Иисус Христос был свободен как от первородного греха, так и от грехов личных, но в воплощении Он добровольно подчинил Себя условиям жизни падшего человечества, вплоть до самой смерти. По Своему человечеству Он претерпел все те искушения и испытания, с какими может встретиться в нашем мире человек, и преодолел их, причем не только силою Своего Божества, но при участии Своей свободной человеческой воли, которая каждый раз, несмотря на все искушения, свободно подчинялась воле Божественной<sup>1086</sup>.

При этом для Христа перенесенные Им страдательные состояния были тяжелее и мучительнее, чем для обычного человека. По В. Н. Лосскому, «слово благоразумного разбойника... «мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал» — приобретает онтологическое значение. И благоразумный разбойник умирает легче, чем Христос. Христос же, когда Он соглашается принять ужасное последствие греха, когда в последних глубинах Своего нисхождения... Он познает смерть, видит, как обожженный человек противится в Нем этому «противоприродному» проклятию. И когда собственная воля Слова, то есть Его человеческое естество, подчиняется, оно познает несказанный ужас перед смертью, ибо она Ему чужда. Один только Христос познал, что такое подлинная смерть, потому что Его обожженное человечество не должно было умирать»<sup>1087</sup>.

Именно поэтому совершение дела искупления было сопряжено для Спасителя с величайшим подвигом, напряжением физических и духовных сил, превышающим возможности любого иного человека.

### 3.2. 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 ап. 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.

Иными словами, Бог, будучи Существом благим и непричастным ко греху, не мог примириться с человеком, не мог простить его и соединиться с ним, прежде чем изменится сам человек. Здесь принципиальное отличие от юридической теории, даже в ее смягченном варианте, как, например, у митр. Макария: не изменение отношений между Богом и человеком делает возможным восстановление нашей падшей природы, а наоборот, отношения между Богом и человеком не могут измениться без изменения образа бытия нашего естества. Во Христе для каждого человека открывается путь примирения с Богом и оправдания через изменение образа своего существования, через личное усвоение плодов искупительного подвига Спасителя.

### 3.3. Составляющие искупления

Прот. Георгий Флоровский писал: «Нельзя разрывать на части единое искупительное дело Христово. Земная жизнь Спасителя есть единое органическое целое, и не следует связывать Его искупительный подвиг с одним каким-либо отдельным ее моментом»<sup>1088</sup>. Однако в то же время «искупление — сложный акт, в котором необходимо различать отдельные элементы... Спроецированное на временную ось, единое искупительное деяние распадается на отдельные стадии, которые отражаются друг в друге, а окончательное совершение предвосхищается и сообразуется в каждой из них»<sup>1089</sup>.

Таким образом, методологически необходимо выделить догматически наиболее значимые составляющие «искупительного дела Христова».

#### 3.3.1. Боговоплощение

«Начало великому делу искупления нашего... положено было в самом... воплощении»<sup>1090</sup>. Боговоплощение есть начало и основание восстановления теснейшего союза человека с Богом. Через него в воспринятом в единство Ипостаси Сына Божия человечестве устраняется грех и, следовательно, та пропасть, которая разделила человека и Бога с момента грехопадения. Боговоплощение есть также и начало обожения человеческого естества<sup>1091</sup>, «в одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает... Человечество Христа — это с самого момента воплощения обожженная, пронизанная Божественными энергиями природа»<sup>1092</sup>.

Свят. [Григорием Богословом](#) были сформулированы два важнейших сотериологических принципа. Согласно первому принципу, подобное очищается подобным: «Слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным; делается человеком по всему, кроме греха»<sup>1093</sup>.

В полемике с Аполлинарием Лаодикийским свят. Григорий провозгласил другой фундаментальный сотериологический принцип: *Невоспринятое — не уврачевано*<sup>1094</sup>. Это значит, что только при условии восприятия Богом Словом всей полноты человечества возможно всецелое спасение человека и по телу, и по душе, и по уму, т. е. спасение и обожение всей нашей природы.

Учение о Христе как истинном Боге и истинном человеке с большим трудом усваивалось человеческим сознанием. Вследствие попыток рационально осмыслить эту истину возникали различные ереси, среди которых наиболее опасными были несторианство и монофизитство. Для



неисториан Христос есть прежде всего нравственный образец человека, в то время как монофизиты недооценивают ту истину, что Христос ради нашего искупления должен был стать истинным человеком. И в том и в другом случае пришествие Христово в мир оставалось бы внешним по отношению к человеку фактом, человеческая жизнь не претерпевала бы вследствие Боговоплощения существенных изменений. Главные цели воплощения — упразднение смерти и обожение человеческой природы — не могли бы быть достигнуты, т. к. это возможно только в том случае, если в силу ипостасного единства осуществляется действительное взаимопроникновение двух реально различных и совершенных природ, выражающееся в единстве жизни Богочеловека.

### 3.3.2. 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 тому, какое значение имеют эти события для их спасения, как воспользоваться плодами искупительного подвига Христа, т. е. научить истинному боговедению и богочитанию. 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. Этот закон Христос возвестил как Сам непосредственно, так и через Своих учеников. Поэтому Господь называл Себя «Наставником» и «Учителем» и, более того, говорил о Себе как о Наставнике и Учителе в исключительном смысле этих слов. *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](#)).

Слово «учитель» употребляется в различных смыслах. В самом широком смысле это слово обозначает профессию, род деятельности человека. Совсем в другом смысле употребляется слово «учитель», когда речь идет о религиозных учителях человечества — Моисее, Мухаммеде, Будде. В этом случае под учителем понимается человек, являющийся основателем некоторого учения, который желает сказать человечеству новое слово. В этом, втором смысле для христиан Христос — один Наставник и Учитель, 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.

*Народ дивился учению Его: ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* ([Мф.7:28—29](#)). Особенностью учительства Христа было то, что Он утверждал Свое учение Своим собственным авторитетом, а не ссылаясь на авторитеты посторонние. 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. Такого закона не имели ни язычники, религиозные взгляды которых характеризовались 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](#)).

Господь открыл во всей полноте тайну Пресвятой Троицы, учение о Сыне Божиим, о Его пришествии в мир ради спасения человека, и о Духе Святом, Утешителе и Освятителе. Он сообщил новое и совершеннейшее понятие о существе Божиим. 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» (см.: [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](#))<sup>1095</sup>.

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.5:26](#)). Отцы же плотские и отцы духовные суть не источники жизни, а лишь посредники, через которых эта жизнь сообщается. Плотские родители, которые дают жизнь детям, не являются причиной и источником их жизни, они являются лишь средством сообщения жизни своим потомкам. Точно так же отцы духовные не рождают для новой вечной жизни своей собственной силой, они — лишь посредники, через которых Бог возрождает человека. Об этом и говорит ап. Павел. Возрождая коринфян к новой христианской жизни, он действовал не от себя, а как один из служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих (см.: [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 требовать такого почитания, какое подобает только Богу; никто не может претендовать 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 восхищаются то, что подобает только одному Богу. Многие лидеры современных религиозных движений, нередко именующие себя «отцами», требуют от своих последователей Божеского поклонения и абсолютного послушания.

Господь, давая новое учение о Боге как о Небесном Отце, вводит в употребление новое слово для обращения к Богу — «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 людям учение о назначении человека, о грехе, покаянии и путях спасения, учение о Царстве Божиим, 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 восхищаются 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 ап. 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 устройства. Недостаточно внешне соблюдать заповеди, недостаточно умертвить в себе страсти, необходимо

наполнить свою жизнь новым христианским содержанием, т. е. стяжать особое внутреннее устройство, сущность которого наиболее полно выражается в Заповедях Блаженства (см.: [Мф.5:3—12](#)).

Господь Иисус Христос не только преподавал совершенное учение о вере и благочестии, но показал также в Самом Себе Образец святости и нравственного совершенства. 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](#)). Тем самым 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 так 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.

Основные дискуссии в христианской Церкви с IV по VIII вв. велись не об учении Христа, а о Его Лице. Христианство невозможно свести ни к доктрине, ни к морали, ни к традиции, ни к обряду. Самое главное в христианстве — это Сам Богочеловек Христос Спаситель, с Которым верующий в Него может вступить в непосредственное общение, соединиться с Ним теснейшим внутренним союзом. Такую возможность Господь предоставляет в Своей Церкви каждому искренне желающему.

Если в учении о Боге и Его отношении к человеку 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. Например, заповедь о любви к ближнему была хорошо известна и в ветхозаветные времена (см.: [Лев.19:18](#)), однако на Тайной вечере Господь, сообщая ученикам заповедь о любви, называет ее новой: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга* ([Ин.13:34](#)). В чем заключается 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 столько содержанием, сколько Лицом Законодателя.

Именно поэтому 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) *Универсальный характер закона Христова*

Евангельское учение обращено ко всем народам без исключения. Господь говорит Своим ученикам и апостолам: *научите все народы* ([Мф.28:19](#)). У евангелиста Марка эти слова звучат несколько иначе: *...проповедуйте Евангелие всей твари* ([Мк.16:15](#)). В течение сорока дней по Воскресении являясь Своим ученикам, Господь говорил: *Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и 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. Некоторые еретики, например монтанисты, связывали наступление Третьего Завета с Третьей Ипостасью Троицы — Святым Духом. Однако Господь не учил о том, что Святой Дух должен принести какое-то новое откровение. Спаситель говорил, что Святой Дух *от Моего возьмет и возвестит вам* ([Ин.16:14](#)), т. е. только напомним то, о чем учил Господь, и *наставит вас на всякую истину* ([Ин.16:13](#)), т. е. дарует силы для более глубокого понимания учения Христа.

Господь прямо говорит, что Его учение содержит всю полноту истины: *Я... сказал вам все, что слышал от Отца Моего* ([Ин.15:15](#)), т. е. все, что людям следует знать для спасения. Ап. Павел говорит, что всякий, кто пытается нечто привнести в евангельское учение, каким-то образом изменить его по своему разумению, подпадает под отлучение от Бога: *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 людьми, является Заветом вечным (см.: [Евр.13:20](#)).

г) *Соотношение между учением Спасителя и ветхозаветным законом*

В ветхозаветном законе можно различать три части, неодинаковые по тому значению, которое они имеют для христиан: вероучительную, нравственную и обрядовую. Обрядовая, с христианской точки зрения, есть нечто временное и приспособленное к духовным потребностям одного народа на определенный период его истории. С пришествием Христа эта часть закона теряет свою силу и упраздняется.

Сам Господь, говоря, что *ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона* ([Мф.5:18](#)), не считал обрядовую часть законом, обязательным для членов новозаветной Церкви.

Что касается вечного и непреходящего в законе, то оно восполняется, получает совершеннейшее истолкование, оставаясь при этом подспорьем для правильного восприятия новозаветного Откровения. Ап. Павел называет закон *детоводителем ко Христу* ([Гал.3:24](#)). Вероучительная и нравственная части Ветхого Завета сохраняют свой авторитет и для христиан, но понимаются и толкуются уже в свете Завета Нового.

### 3.3.3. Пророчества Иисуса Христа

В Своем пророческом служении Господь является продолжателем и исполнителем традиции ветхозаветных пророков. Однако между служением пророков и служением Христа есть существенное различие. Ап. Павел говорит: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* ([Евр.1:1—2](#)). Таким образом, это различие заключается в том, что пророки только пророчествовали об истине, в то время как Господь являет истину. 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 те 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 спустя несколько столетий были полностью разрушены и никогда более не были отстроены вновь, хотя такие попытки 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 людей и в укреплении их веры.

### **3.3.4. Чудеса Спасителя. Цели, для которых Иисус Христос совершал чудотворения**

Господь во время Своей земной жизни не только учил словом, но еще и творил чудеса. В чем смысл и назначение чудес Спасителя?

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 — наглядное пояснение 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 — своего рода обетования. 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 налагает на бытие человека природная необходимость. Эти чудеса суть предзнаменования и предугадания будущего состояния человека и мира, удостоверение в том, что Господь в будущем сможет сотворить то, что обещает.

Не стоит, однако, полагать, что чудеса совершаются лишь в утилитарных целях, т. е. чтобы доказать, пояснить, убедить и т. д. Все чудеса Спасителя, которые Он совершил, — в особенности чудеса исцелений, воскрешения умерших, насыщение голодных — суть проявление любви Бога к человеку. Сила Божественной любви раскрывалась в этих чудесах, и потому они не только возвращали людям физическое здоровье, не только воздействовали на их умы, но и обращали сердца людей к Богу.

### **3.3.5. Крестная смерть**

## Крестная смерть как жертва

Хотя вся земная жизнь Христа Спасителя имеет искупительное значение, служит примирению человека с Богом, «однако вершина этой жизни — в смерти. И о часе смертном прямо свидетельствовал Господь: *На сей час Я и пришел (Ин.12:27)*»<sup>1096</sup>. *Сей час* — означает час принесения Голгофской жертвы. О том, что смерть Господа на Кресте действительно является жертвой, говорит ап. Павел: *Христос предал Себя за нас в приношение и жертву Богу (Еф.5:2)*.

Прообразами Крестной смерти Спасителя в Ветхом Завете были кровавые жертвы, 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 изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились (Ис.53:4—5)*.

Главным прообразом Крестной смерти Иисуса Христа было пасхальное жертвоприношение, заклание пасхального агнца. Поэтому Иоанн Предтеча уподобляет Христа ветхозаветному агнцу: *Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира (Ин.1:29)*.

Священное Писание говорит, что жертва Христова — жертва искупительная. Сам Господь сказал, что Он пришел, *чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф.20:28)*.

Будучи искупительной, жертва Христова 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 умиловительной — она возвращает милость Божию людям. Не нужно понимать умиловительную жертву как некое средство «задобрить» Бога, как понимают умиловление язычники, стремящиеся своими жертвами добиться расположения своих богов. Христиане называют жертву Христову умиловительной, потому что вследствие искупительного подвига Христова милость Божия была возвращена людям, человек опять получил «доступ» к Богу. Об умиловительном характере Голгофской жертвы говорит ап. Иоанн: *Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши (1 Ин.4:10)*.

## 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, конечно, нельзя; но можно высказать некоторые соображения по этому поводу.

Именно на Кресте во всей полноте открывается любовь Божия к человеку. Так учит ап. Павел: *Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим.5:8)*. Для апостола главное доказательство любви Бога к человеку — это смерть Христова на Кресте.

О Крестной смерти как об откровении Божественной любви говорит и свят. Филарет Московский: «Вниди во внутреннее Святилище страданий Иисусовых... Что там? Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца, и Сына, и Святаго Духа ко грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силой Крестной. *Тако возлюби Бог мир!*»<sup>1097</sup>

Крестная смерть — это завершение кеносиса, т. е. истощания и самоуничужения Бога: *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 ап. 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 последствия человеческой 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 сокращает Свою славу в страдание и смерть. Ибо Ему надлежит обнаружить в Своей собственной плоти, насколько человек, которого Он создал по образу Своей совершенной красоты, обезобразил себя грехопадением»<sup>1098</sup>.

В этом истощании Господь принимает крайние последствия грехопадения, включая смерть.

Однако предел уничижения есть одновременно и переход к славе, начало прославления Христа по человечеству. Первосвященническая молитва Спасителя начинается обращением Христа к Отцу: *...прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (Ин.17:5)*. Слава, которую Сын имел в той же полноте, что и Отец до сотворения мира, и которой по Божеству Он всегда обладал, теперь 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, ап. Павел говорит так: *...Посему (т. е. вследствие послушания до смерти) и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп.2:9—11)*.

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»<sup>1099</sup>. Полнота этого предания воле Отца, а значит, и единения с Отцом выражается в словах, произнесенных Спасителем на Кресте: *Отче! в руки Твои предаю дух Мой (Лк.23:46)*.

Всецелым послушанием Богу в течение всей Своей земной жизни, послушанием вплоть до

смерти, Господь явил нетление Своей человеческой воли, что, согласно преп. Максиму Исповеднику, имеет своим следствием нетление естества<sup>1100</sup>, его исцеление, восстановление и прославление. Это нетление становится, посредством искупительного подвига Христа, достоянием всего человеческого рода и может быть усвоено каждым человеком при условии его «сорботничества» с Богом, жизни во Христе.

Таким образом, если воплощение есть победа Спасителя над грехом в Его воспринятом от Пресвятой Девы человечестве и основание для восстановления союза между Богом и человеком, то Крестная смерть есть освобождение всех людей от грехов и 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 древе*.

*Проклятие* есть «осуждение греха праведным судом Божиим»<sup>1101</sup>. Осуждение выражается прежде всего в отлученности человека от Бога, в том, что Бог лишает грешного человека возможности непосредственного общения с Собой. Крестная смерть снимает проклятие и возвращает эту возможность, что и означает примирение человека с Богом. По словам ап. Павла, *Бог во Христе примирил с Собою мир...* (2 [Кор.5:19](#)).

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»<sup>1102</sup>.

Добровольная смерть Сына Божия на Кресте есть в то же время и победа над смертью. И хотя свидетельство этой победы было явлено людям несколько позднее, в Воскресении, само преодоление смерти совершилось на Голгофе. Именно на Кресте, «смертию смерть поправ» (тропарь Пасхи), Господь восторжествовал над самым страшным последствием грехопадения. По словам В. Н. Лосского, «единственный способ победить смерть — это позволить ей проникнуть в Самого Бога, в Котором она не может найти себе место»<sup>1103</sup>.

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](#)).



## 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, например, террористы захватили человека и требуют за него выкуп, то этот выкуп будет дан тем, кто совершил преступление. Если следовать этой логике, то придется признать, что жертва Христова была принесена диаволу, поскольку именно в его власти человек оказался вследствие грехопадения.

Эта мысль встречается у многих отцов Церкви, в частности — у сщмч. Ириней Лионского, Оригена, свят. Григория Нисского, блаж. Феодорита Киррского, блаж. Иеронима Стридонского, блаж. Августина, свят. Льва Великого, свят. Григория Двоеслова и др. [1104](#). Однако эти размышления свв. отцов не следует догматизировать, поскольку они представляют собой пример свободных размышлений, не претендующих на догматическую точность. Такие обороты речи появляются потому, что искупление человека от греха для Сына Божия неизбежно предполагает борьбу с диаволом. И в качестве одного из приемов этой борьбы свв. отцы рассматривают Крестную жертву. Например, свят. Григорий Нисский говорит о жертве диаволу как о Божественной хитрости — человеческая природа Христа была как бы приманкой на крючке Его Божества, диавол бросился на жертву, но крючок пронзил его [1105](#). Очевидно, что это не более чем риторический прием. То, что в строго догматическом смысле недопустимо говорить о Крестной жертве как о выкупе, принесенном диаволу, убедительно показал свят. Григорий Богослов [1106](#). Преп. Иоанн Дамаскин также говорит, что отнюдь не мучителю рода человеческого — «не тирану» принесена кровь Господа [1107](#).

Согласно Священному Писанию, жертву приносит Христос, причем приносит Самого Себя. В [Евр.5](#) говорится о Христе как о Первосвященнике, приносящем жертву, а в [Евр.7:26—28](#) сказано, 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.*

Хотя в Священном Писании прямо говорится, что Христос есть Первосвященник, приносящий в жертву Самого Себя, тем не менее, остаются невыясненными два вопроса: 1. Приносит Господь жертву по Божеству или по человечеству, или же по Божеству и по человечеству одновременно? 2. Кому приносится жертва (кто ее принимает)? Только Отец или вся Пресвятая Троица? Долгое время эти вопросы богословами специально не обсуждались.

У отцов Церкви встречаются высказывания о том, что жертва Христова принесена Отцу [1108](#), и нет основания видеть в этом какую-то 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 в. в Византии возник богословский спор, инициированный архидиаконом Сотерихом Пантевгеном, нареченным Патриархом Антиохийским. По его мнению, 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, по мнению Сотериха, мы впадаем в несторианство. Из этих рассуждений видно, что Сотерих не усвоил одну из важнейших идей византийского богословия, а именно установленное IV и последующими Вселенскими соборами различие

между понятиями «природа» и «ипостась».

Участники Константинопольского собора, среди которых выдающуюся роль играл еп. [Николай Мефонский](#), ссылались на Предание Церкви, в частности на тайную молитву в византийском чине литургии, читаемую перед великим входом, где о Христе говорится как о «Приносимом и Приносящем, Приемлемом и Раздаваемом». В соответствии с учением Вселенских соборов и свв. 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 Своего Божества.

Если мы станем на позицию Сотериха Пантевгена и предположим, что жертва принимается только Отцом, а Сын и Святой Дух не принимают участия в ее приятии, то в таком случае мы попадаем в тритеизм: если принятие жертвы рассматривается как действие только Отца, то тем самым Отцу усвоится 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, на Соборе 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<sup>[1109](#)</sup>.

Говоря о принятии жертвы, принесенной Господом Иисусом Христом, всей Троицей, следует отметить, 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. Свят. 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 «человеку освятиться человечеством Бога»<sup>[1110](#)</sup>. Иначе говоря, приятие жертвы Богом осуществляется единственно ради спасения человека.

## 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. У отцов Церкви по этому вопросу встречаются различные символические объяснения. Например, свят. Афанасий Александрийский пишет, что если Христос «пришел... на Себе понести клятву, за нас бывшую, то как бы иначе стал клятвой, если бы не принял смерть, бывшую под клятвой? Но это — Крест; ибо так написано: *Проклят висящий на древе* ([Втор.21:23](#); [Гал.3:13](#))»<sup>1111</sup>.

Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Этот честной Крест прообразовало древо жизни, насажденное Богом в раю. Ибо так как через древо вошла смерть, то и надлежало, чтобы через древо были дарованы жизнь и воскресение»<sup>1112</sup>.

Встречаются и другие символические объяснения. По мнению свят. Афанасия Александрийского, Крест знаменует победу над дьяволом. Поскольку дьявол есть дух, блуждающий в воздухе, то и победа над ним совершается на Кресте, т. е. между небом и землей. Он также пишет о том, что Крест своими четырьмя концами знаменует привлечение людей со всех концов света: «Посему Господу прилично было и Крест претерпеть, и распротереть руки, чтобы одною рукою привлечь к Себе ветхий народ, а другою — званых из язычников, тех же и других соединить в Себе»<sup>1113</sup>. По толкованию свят. Григория Нисского, четыре конца Креста обозначают высоту, глубину, ширину и долготу, иными словами, указывает на космическое измерение совершившегося на Кресте искупления<sup>1114</sup>.

С древнейших времен крест есть преимущественный символ Церкви. Х. Яннарас пишет, что «христиане осеняют себя крестным знаменем, выражая таким образом добровольный отказ от индивидуальной самодостаточности и жертвенное предание своей жизни в руки Отца и Бога»<sup>1115</sup>.

Преп. Максим Исповедник пишет, что все чувственные вещи должны пройти через крест и все умопостигаемые вещи должны пройти через погребение<sup>1116</sup>. Это значит, что все, что живет для себя, оказывается в конечном счете духовно бесплодным, и напротив, то, что прошло через крест (самоотвержение), обретает истинную жизнь в Боге. Поэтому мы призваны отречься от всего, чем обладаем, в том числе и от самой жизни как от средства эгоистического самоутверждения, и преобразовать все, что имеем, в средство для всецелого служения Богу и ближним. Об этом говорит и Сам Господь Иисус Христос: *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»<sup>1117</sup>. Крест как явление жизни, на котором зиждется Церковь и упование верующих, не случайно ставится на могилах усопших, удостоверяя таким образом вхождение их в Царство живых.

### 3.3.6. Сошествие Иисуса Христа во ад и победа над адом

О сошествии во ад сообщает ап. Павел: *Он и нисходил прежде в преисподние места земли* ([Еф.4:9](#)), а также ап. Петр: *...Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал* (1 [Пет.3:19](#)), *и мертвым было благовестуемо* (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 Божественной силой.

В согласии с Божественным Откровением свв. отцы с древнейших времен учили о сошествии Иисуса Христа во ад и рассматривали это событие как победу Спасителя над царством дьявола. Свят. Григорий Богослов говорил, что Господь «отразил... жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам»<sup>1118</sup>. В знаменитом «Слове на святую Пасху», приписываемом свят. Иоанну Златоусту, говорится: что Христос, «сошедший во ад, пленил ад, огорчил его, вкусившего от плоти Его»<sup>1119</sup>.

Такое понимание сошествия во ад нашло отражение и в богослужебной практике Церкви. В одной из стихир Великой субботы говорится: «Днесь ад стена вопиет: разрушися моя власть, приях мертваго, яко единого от умерших; сего бо держати отнюд не могу...»

Кого вывел Иисус Христос из ада? В «Пространном катихизисе» сказано, что освобождены были ожидавшие с верою Его пришествия<sup>1120</sup>. Эта формулировка не является достаточно четкой. На основании Священного Писания и святоотеческих мнений нельзя с точностью сказать, были ли выведены из ада только ветхозаветные праведники или же праведники всех племен и народов.

Например, сщмч. Иринея Лионский говорит, что «Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него... но для всех вообще людей, которые от начала в своем поколении по силе боялись и любили Бога и праведно и благочестиво вели себя в отношении к ближним и желали видеть Христа и слышать Его голос. Посему всех таковых Он во Втором пришествии Своим прежде воздвигнет от сна...»<sup>1121</sup>.

Из этих слов остается не вполне ясно, понимаются ли под боящимися и любящими Бога праведниками только ветхозаветные праведники или же все те, кто, руководствуясь законом совести, старались вести благочестивую жизнь. Тем не менее данное высказывание сщмч. Иринея, так же как и приведенные выше слова свят. Григория Богослова, вполне можно понять в смысле освобождения вообще всех душ праведников, пребывавших в аду.

Указание Священного Писания на то, что Господь, сойдя во ад, проповедовал, может свидетельствовать 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. Достоверно мы не знаем, всели, находившиеся в аду, последовали за Господом и для всех ли в силу их нравственного состояния это было возможно. Утверждать можно лишь то, что значительное число находившихся во аде было освобождено, и вряд ли можно категорически утверждать, что это были только ветхозаветные праведники.

### **3.3.7. Воскресение Господа Иисуса Христа**

## Значение события Воскресения в деле искупления

С древнейших времен Воскресение Христово переживалось Церковью как важнейшее из событий, составляющих в совокупности то, что называется искуплением. Ап. 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 дьяволом 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. Ап. Павел, используя этот ветхозаветный образ, 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 ап. Павлу, является залогом нашего общего воскресения: *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его* (1 [Кор.15:22—23](#))<sup>1122</sup>. Противопоставление первого и последнего Адама (1 [Кор.15:45](#)) имеет существенное значение в богословии ап. Павла. Тем самым ап. Павел указывает на то, что от праотца Адама наследуется поврежденная грехом природа и потому «ветхий человек» обречен на смерть, а возрождаясь во Христе, человек облекается в *нового человека, созданного по Богу* ([Еф.4:22](#), 24), получает обновленную природу и наследует жизнь вечную. Таким образом, Христос становится Родоначальником искупленного и возрожденного человечества.

Развитием идей ап. Павла стало святоотеческое учение о рекапитуляции (лат. recapitulatio, греч. ἀνακεφαλαίωσις)<sup>1123</sup>, впервые систематически изложенное сщмч. Иринеем Лионским, учившим, что Господь Иисус Христос есть «восстанавливающий в Себе древнее создание человека, чтобы убить грех и упразднить смерть и оживить человека...»<sup>1124</sup>. Согласно сщмч. Иринею, Христос как Глава Церкви заново возглавил все человечество, а через него и всю тварную природу. Он есть новый возглавитель твари, который, «все восстанавливая в Себе.. и присвоив Себе первенство и поставив Себя Самого Главою Церкви, все привлечет к Себе в надлежащее время»<sup>1125</sup>. Особое место в учении о рекапитуляции принадлежит событию Воскресения: воскреснув из мертвых, Христос как Новый Адам дарует воскресение всему человеческому роду: «Иисус Христос... пострадал за нас и воскрес ради нас и опять имеет прийти во славе Отца, чтобы воскресить всякую плоть и явить спасение...»<sup>1126</sup>

После всеобщего воскресения смерть, побежденная Воскресением Христовым, будет окончательно изгнана из мира: *Последний же враг истребится — смерть* (1 [Кор.15:26](#)).

Во дни Своей земной жизни Господь воскрешал умерших, Евангелие повествует о трех таких случаях. Но воскрешения умерших, которые совершал Христос, принципиально отличаются от Его собственного Воскресения. Тела воскрешенных Господом людей после воскресения оставались смертными и тленными, никто из них не избежал телесной смерти, так как над ними продолжали тяготеть последствия грехопадения. В отличие от этих воскрешенных людей, *Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти* ([Рим.6:9](#)). Чудеса воскрешения, 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 законов падшего естества. Такое изменение вообще нельзя навязать силой, извне, потому что оно может быть только результатом свободного действия. И это действие было осуществлено в земной жизни Христа, Который всецело явил в Своем бытии по человечеству сопричастность Божественной любви и свободное подчинение Божественной воле.

Эти причастность и послушание были запечатлены Крестной смертью и явлены в Воскресении. Этим объясняется, почему так важно было отстоять в период христологических споров VI-VII вв. присутствие во Христе человеческой воли и человеческой энергии. Если бы Господь воспринял человечество без свойственной человеку воли и энергии, в таком случае спасение, обожение носило бы внешне-принудительный характер, т. е. не имело бы нравственной ценности и фактически лишало бы человека достоинства свободно-разумного богообразного существа.

Поэтому Воскресение Христово переживается Церковью как таинство нашего свободного приобщения Божественной жизни, бессмертию и нетлению. И только поврежденностью церковного сознания, искажением общего 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.

Господь после Воскресения сохраняет тварную человеческую природу, в том числе и подлинное человеческое тело. Сам Господь говорит, что Он не дух и не призрак, поскольку *дух плоти и костей не имеет* ([Лк.24:39](#)). Апостолы видят язвы от гвоздей на руках и ногах Спасителя, ап. Фоме Господь предлагает вложить перст в эти раны. В присутствии учеников Он вкушает пищу (см.: [Лк.24:42—43](#)).

Воскресение Христово — это не только освобождение человеческой природы от смерти и тления, но и возведение ее на уровень совершенства, превышающий ее изначальное достоинство, поскольку для первозданного Адама, в отличие от Христа, смерть и тление все же существовали как возможность. Основанием этого совершенства 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 дереву человеческого рода, чтобы его оживить»<sup>1127</sup>.

## Действительность Воскресения Христова

Воскресение Иисуса Христа из мертвых — событие, настолько не укладывающееся в рамки человеческого сознания, что поверить в него было трудно даже ученикам Христа, которых Господь в течение нескольких лет готовил к восприятию этого события. Даже после того как было обнаружено, что гроб пуст, ни у кого из учеников, за исключением Иоанна Богослова, не возникает мысль о Воскресении. Ап. Фома упорствует в своей неверии даже после того, как более десятка учеников Христа свидетельствовали ему о Воскресении и явлениях Воскресшего.

Каковы свидетельства 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, придя 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 (см.: [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<sup>1128</sup>, согласно которой Христос на Кресте впал в летаргический сон, а попав во гроб, где было холодно и сыро, пришел в чувство. Потом Он Сам вышел из гроба и затем являлся ученикам, пока не выздоровел. Несостоятельность подобного рода предположения очевидна. 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, тяжелораненый 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, подразумевающая факт массовых галлюцинаций<sup>1129</sup>.

Несостоятельность подобного рода объяснений Воскресения заключается прежде всего в том, что они 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.

### 3.3.8. Вознесение Господа Иисуса Христа на небо

## Значение этого события в деле искупления

В Священном Писании о Вознесении говорят евангелист Марк: *Господь, после беседования с ними, вознесся на небо...* ([Мк.16:19](#)), — и более подробно 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](#)). Ап. Павел называет Иисуса Христа *Предтечей* ([Евр.6:20](#)). Само слово «предтеча» означает того, кто идет впереди и прокладывает дорогу идущим за ним. Таким образом, Своим Вознесением Господь дает возможность всем верующим в Него быть там же, где пребывает по Вознесении Он Сам.

Еще одна цель Вознесения — прославление человеческого естества. Во Христе достигается цель, для которой была предназначена человеческая природа. Человеческая плоть, прославленная и обоженная, возшла 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 (см.: [Ин.6:62](#)), или как о возвращении к Отцу (см.: [Ин.14:28](#), [16:5—16](#), [20:17](#)). Но это возвращение совершается уже с воспринятой на вечные времена плотью.

Свое искупление человеческого рода Господь совершил в состоянии уничижения, в образе раба, но через самое уничижение Господь по Своему человечеству возшел 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](#)).



# Действительность Вознесения Христова

Существует две гипотезы, оспаривающие факт Вознесения Иисуса Христа.

Первая — иудейская, согласно которой Вознесение есть измышление учеников. После того как ученики «украли тело из гроба», они, согласно этой 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<sup>1130</sup>.

Вторая — мифологическая, весьма популярная в атеистической литературе советского периода. Согласно этой гипотезе, факт Вознесения Христа — миф, такой же как «вознесение на небо» многих героев древних мифов, например Геркулеса, Диониса, Персея и др. В подтверждение этой гипотезы ее сторонники ссылались на противоречия, которые якобы имеют место в повествованиях евангелистов. В частности на то, что о Вознесении говорит только евангелист Лука, евангелист Марк лишь вскользь упоминает об этом событии, а евангелисты Матфей и Иоанн якобы вообще ничего не знают о Вознесении.

На самом деле при внимательном прочтении Евангелия от Матфея и от Иоанна не остается сомнения в том, что эти евангелисты также знали о Вознесении. В Евангелии от Матфея Господь на суде у Каиафы говорит: *Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы...* ([Мф.26:64](#)) — сидение одесную Бога, очевидно, предварительно предполагает Вознесение. В Евангелии от Иоанна Господь говорит: *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](#)). Наконец, и Апокалипсис не оставляет сомнений в том, что ап. Иоанн знал о Вознесении.

В XIX в. среди немецких протестантских теологов появилась теория «многократных вознесений»<sup>1131</sup>, согласно которой, в перерывах между явлениями ученикам воскресший Христос якобы каждый раз возносился на небесный Престол. Происходило это по крайней мере трижды. Первый раз — после явления Марии Магдалине, когда Господь сказал Марии: *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* ([Ин.20:17—18](#)). Упоминание о втором вознесении находится в Евангелии от Марка (см.: [Мк.16:19](#)). Третье описано у евангелиста Луки (см.: [Лк.24:51](#)).

Эта теория являет собою пример «богословского любопытства», когда предпринимаются попытки объяснить то, что в Священном Писании нам не открыто. Мы не знаем, где пребывал Господь по Своему человечеству до Вознесения. Само это знание, если бы оно и было для нас доступно, очевидно, никакого существенного значения для нашего спасения иметь не могло.

Почему, однако, православное богословие не может принять эту теорию даже в качестве частного богословского мнения?

Во-первых, потому что она противоречит Преданию древней Церкви. Апостолы говорят только об однократном Вознесении. Такое же утверждение мы находим в литургических текстах, в творениях свв. отцов.

Во-вторых, у ап. Павла учение о единичности Вознесения приобретает догматический характер. Ветхозаветным прообразом Вознесения Христова было вхождение первосвященника во святая святых Иерусалимского храма, которое совершалось один раз в году, в день очищения. Этот обряд совершался ежегодно, т. к. сами по себе ветхозаветные жертвы, будучи лишь прообразами жертвы Христовой, не могли уничтожить грехи. В отличие от иудейских первосвященников, Господь, по словам ап. 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 всему человечеству полное искупление. Теория же «многократных вознесений» ставит всеобъемлющий характер Христовой жертвы под сомнение.

### 3.3.9. Вечное царствование Иисуса Христа по Вознесении на небо

Евангелист Марк говорит, что по Вознесении Господь *воссел одесную Бога* ([Мк.16:19](#)). Первомученик архидиакон Стефан свидетельствует в Синаедрионе: *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 по правую сторону означало соучастие в царских почестях, в царском достоинстве, власти и управлении царством. Например, царь Соломон посадил свою мать Вирсавию по правую руку от себя (см.: 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 (см.: [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 Он имел ее от века. Ап. Павел говорит о том, что Бог посадил воскресшего и вознесшегося Господа 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*.

По Вознесении на небо Господь является Ходатаем за нас, предстательствует за нас перед Богом (см.: [Евр.9:15, 12:24](#)). Ап. Павел говорит о Христе 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 последователям обращаться к Нему с молитвой после Его прославления: *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю... Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю* ([Ин.14:13—14](#)); *Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите и получите* ([Ин.16:24](#)). Эти слова свидетельствуют о полноте власти, о возможности исполнить любое прошение.

Кроме того, Господь Иисус Христос обещал по Вознесении испросить у Отца и ниспослать Святого Духа: *...если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам* ([Ин.16:7](#)). Это обещание исполнилось в день Пятидесятницы, когда Святой Дух сошел на апостолов (см.: [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 (см.: [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](#)).

### 3.4. 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 человеческой природы. Однако методологически целесообразно представить это единое целое как совокупность нескольких составляющих.

# Освобождение от наказания

Свободно претерпев наказание смертью, которое мы должны были нести за грех, Господь освободил от наказания всех нас. Вследствие искупительного подвига Христа изменяются отношения между Богом и человеком: Бог прощает человека, люди перестают быть *по природе чадами гнева Божия* ([Еф.2:3](#)).

## Очищение от грехов

Каким образом Бог может простить человека? Ведь для человека существенно не только избежать наказания за грех, необходимо перестать быть грешным. Другого пути нет: если мы останемся грешниками, Бог не сможет освободить нас от наказания, потому что Бог не может назвать грешника праведником, а зло объявить добром. Прощение со стороны Бога предполагает изменение самого человека. Поэтому второе следствие искупительного подвига — это очищение от грехов. Ап. Павел говорит: *...Кровь Христа... очистит совесть нашу от мертвых дел* ([Евр.9:14](#)). Ап. 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, на основании свидетельства апостолов 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 автоматически, а при свободном участии человека через покаяние и личный подвиг. Сила искупительного подвига Христа Спасителя такова, что если человек направит свою свободную волю в направлении искупления, то сможет воспринять плоды искупительной жертвы, в частности освободиться от своих 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. Согласно ап. Павлу, *Бог во Христе примирил с Собою мир...* ( [2 Кор.5:19](#)). О восстановлении этого союза апостол говорит следующим образом: *Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа* ([Рим.5:1](#)). Поэтому мы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу ([Еф.2:19](#)). Таким образом, вследствие искупления люди становятся сынами Божьими. Выражение «сыны Божии» многократно встречается в Посланиях ап. Павла (см.: [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 единстве Господь молился в Своей Первосвященнической молитве: *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

Грехопадение имеет четыре следствия, являющиеся преградами между Богом и человеком: грех, проклятие, диавол и смерть.

Будучи зачат сверхъестественным образом, Господь в Своем человечестве был свободен как от первородного греха, так и от личных грехов. Таким образом, во Христе как в своем начале человеческая природа вновь обретает безгрешность.

Своей Крестной жертвой Господь освобождает нас от проклятия, которое выражается прежде всего в отлученности от Бога, в невозможности для человека богообщения, и возвращает нам возможность общения с небом и небожителями: *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* ([Евр.12:22—23](#)).

Своим сошествием во ад Господь освобождает человека от тирании диавола и злых духов. Ап. Павел благодарит *Бога и Отца... избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего* ([Кол.1:12—13](#)).

Своей смертью Господь освобождает нас и от телесной смерти, победа над которой была явлена в Его Воскресении.

## Дарование полноты благ. Обожение

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)*. Ап. Павел говорит даже об *обилии благодати (Рим.5:17)* и задает риторический вопрос: *Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего? (Рим.8:32)*.

Всеобъемлющим следствием искупления являются дары любви Божией — от возрождения в крещении до блаженства в вечности. Вследствие искупительного подвига люди приобрели возможность такого 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)*.

Главным следствием искупительного подвига Спасителя, в котором исполняется цель существования человека, по учению отцов Церкви, является обожение<sup>1132</sup>. По словам свят. Афанасия Великого, «Содетель и Зиждитель... само Божие Слово... вочеловечилось, чтобы мы обожились»<sup>1133</sup>. Обожение представляет собой сообщение человеку полноты совершенства, превосходящей совершенство первозданного человека. По преп. Максиму Исповеднику, домостроительство Сына Божия было предпринято ради того, чтобы «благодаря обожению соделать его (человека. — О. Д.) еще более превосходным, чем первое творение»<sup>1134</sup>.

После искупительного подвига Христа обожение отчасти доступно нам уже в земной жизни, когда «мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе...»<sup>1135</sup>. Однако окончательное и совершеннейшее обожение свв. отцы усматривают в эсхатологической перспективе: «Так как века, предопределенные по намерению [Божиему] для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца, когда Бог поистине осуществил и исполнил Свое совершенное вочеловечивание, то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного обожения людей. В эти века Бог явит нам *преизобильное богатство* благодати Своей (Еф.2:7), осуществляя совершенным образом в достойных обожение. Ибо если Сам Он достиг в таинственном осуществлении вочеловечивания, всячески, за исключением одного только греха, уподобившись нам и снизойдя в *преисподние места земли* (Еф.4:9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только одного, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати [своей], лежащего долу человека. Таинственно научая этому, великий апостол и говорит, что в *грядущих веках явится преизобильное в нас богатство... благодати* Божией (Еф.2:7)»<sup>1136</sup>.

«С точки зрения нашего падшего состояния, — говорит В. Н. Лосский, — цель Божественного домостроительства называется спасением, искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. С точки же зрения конечного призвания человека она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, соединив все во Христе, Бог станет всем во всем»<sup>1137</sup>.



**ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. О БОГЕ КАК ОСВЯТИТЕЛЕ,  
СУДИИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛЕ РАЗДЕЛ I. УЧЕНИЕ  
ЦЕРКВИ О БОГЕ ОСВЯТИТЕЛЕ**

# Глава 1. Необходимость Божественной помощи для усвоения людьми спасения

Человек не может спастись своими собственными силами. Вследствие грехопадения природа его повредилась до такой степени, что своими силами исправить ее он не в состоянии, — необходима помощь свыше. На Предвечном Совете было определено, что Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, воплотится, воспримет человеческую природу во всей полноте, кроме греха, устранил все последствия грехопадения, умрет, воскреснет, вознесется и воссядет одесную Отца — ради спасения человека.

Может возникнуть вопрос: какое отношение имеют все эти события земной жизни Богочеловека к нам? Каким образом то, что произошло с человеком, жившим в определенном месте и в определенное время, может иметь отношение ко всякому человеку, независимо от его индивидуальных особенностей, условий жизни и т. п.? По словам ап. Павла, происшедшее со Христом распространяется на всех представителей человеческого рода: *Бог... нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе (Еф.2:5—6)*. Как разъясняет В. Н. Лосский, «искупительный подвиг Христа... непосредственно связывается... с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно — соединение ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына — Бога, ставшего человеком, — то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, причастником Божеского естества, по выражению ап. Петра (2 [Пет.1:4](#))»<sup>1138</sup>.

Для того чтобы совершенное Христом искупление стало фактом жизни того или иного человека, необходимо уверовать во Христа как Икупителя, принять Его учение, последовать за Ним, т. е. возыметь желание стать Христовым, научиться мыслить и действовать в духе Христа. К этому призывает ап. Павел: *...в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе (Флп.2:5)*. Однако всего этого еще недостаточно для усвоения плодов искупления. Для этого дело нашего искупления, совершенное Господом Иисусом Христом, должно непосредственно перейти в дело нашего освящения.

Земная жизнь Господа Иисуса Христа уже была 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 полном виде освящение произошло в ниспослании Святого Духа с дарами спасающей благодати.

В прощальной беседе с учениками Христос 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. При этом важно заметить, что ветвь, даже если она находится рядом с лозой, не может привиться к ней сама собой. Необходима внешняя сила, которая бы эту ветвь очистила и соответствующим образом присоединила к лозе, сделав затем все необходимое, чтобы та вновь не отпала. Так же и мы не можем присоединиться ко Христу своими собственными силами: одного нашего желания и наших усилий для этого недостаточно. Сила, 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)*. В соответствии с обетованием Спасителя, Святой Дух видимым образом сошел на апостолов в день Пятидесятницы.

Священное Писание говорит, что именно Дух Святой является той Силой, Которая усваивает нам плоды искупительного подвига Христа Спасителя. Сам 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 свв. отцов, «Мое», которое возьмет Святой Дух, есть учение Христа Спасителя<sup>1139</sup>. Иначе говоря, Господь открыл человечеству истину о Боге, о человеке, о спасении, но окончательное уразумение, наставление в истине осуществляется Святым Духом, Который усваивает нам учение Христово.

Христос во всей полноте являет нам любовь Божию. *Любовь Божия открылась нам в том, что Бог послал в мир едиnorodного 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 ап. Павла (см.: [Рим.5:8](#)). Из Священного Писания известно, что Бог нас любит, но о том, что есть эта любовь, ее опытное знание дается только Святым Духом. Ап. 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 Причастие было в нас действенно, также необходимо участие Святого Духа.

Чтобы усвоить какую-либо пищу, необходимо иметь способность к этому. Так, человек может усваивать растительную, белковую и некоторую другую пищу, а по отношению, например, к минералам такой способности у него нет. Так, в случае сильного голода человек может съесть кусок глины, но она, даже заглушив на некоторое время чувство голода, не спасет человека от голодной смерти, поскольку это вещество человеческим организмом не усваивается. Аналогично, мы не могли бы духовно усваивать Тело и Кровь Христовы, если бы Святой Дух не претворял То, что мы получаем в Причастии, в нашу жизнь.

Кроме того что Святой Дух соединяет нас со Христом, Он еще и освящает нашу личную волю, делает нас храмом Божиим, преображает образ существования нашей природы. Эти два момента являются тесно взаимосвязанными. Чем более мы соединяемся со Христом, тем больше имеем возможности для освящения Святым Духом. И наоборот, для соединения с Господом необходимо стяжание Духа Святого. Об этом говорит ап. 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. Учение о благодати как о силе, нас освящающей

За искуплением человека Сыном Божиим следует привитие человечества к Искупителю силой Духа Святого, или, иначе, усвоение плодов искупительного подвига Иисуса Христа человеку благодатию Святого Духа. Это Божественное действие именуется также благодатным оправданием и освящением человека, ибо, по слову ап. 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 воздействии спасающей благодати на человека применительно к его духовно-телесной природе.

Учение о Церкви, через которую совершается освящение человека.

Учение о церковных таинствах как средствах освящения.

### 2.1. 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 понятие о приятных свойствах человека или предмета (красота какой-либо вещи или произведения искусства, красота лица, речи, движения, поведения и т. д.). Другое значение этого слова выражает чувства, которые некие предметы или лица возбуждают в окружающих людях (сочувствие, благоволение, милость, милосердие, благодарность и т. п.)<sup>1140</sup>.

В древнееврейском языке слову «благодать» соответствует слово *hēV0*; . В своем первоначальном значении оно указывает на свойства предметов, возбуждающие у людей чувства эстетического удовольствия и удовлетворения. Пример такого употребления слова *hēV0*; 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 добрых чувств, возникающих между людьми, — таких как благосклонность, благорасположение. Например, в [Исх.3](#) Бог говорит: *И дам народу сему* (т. е. Израилю) *милость* (*hēV0*; ) *в глазах Египтян*. Авраам, когда увидел трех ангелов, воскликнул: *Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* ([Быт.18:3](#)). Также слово «благодать» в Ветхом Завете может выражать милость и благоволение Бога к человеку: *Ной же обрел благодать пред очами Господа Бога* ([Быт.6:8](#)).

В Новом Завете слово χάρις употребляется:

1) применительно к отношениям между людьми. Иногда этим словом обозначаются некие блага, причем не только духовные, но и материальные, которые имеют духовное значение. В 1 [Кор.16](#) милостыня для Иерусалимской Церкви названа словом «благодать» (в синодальном переводе — «подавание»). В 2 [Кор.8](#) ап. Павел, перечисляя добродетели, которыми обладают жертвующим Церквам: *...изобилуйте и сею добродетелью* (χάρτι). В других коринфские христиане, напоминает им о необходимости случаях это слово употребляется 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](#));

2) для выражения отношения Бога к человеку. Здесь могут иметь место два смысла. Во-первых, слово «благодать» может употребляться в значении одного из Божественных свойств. В этом случае благодать трудно отличить от таких свойств Божиих, как благость, любовь и милость, но при этом данный термин имеет «динамический» оттенок — характеризует

действие Бога в отношении человека.

В Священном Писании есть немало примеров такого употребления слова «благодать». В 1 [Пет.4](#)о служителях Христовых сказано как о добрых домостроителях *многообразной благодати Божией*, т. е. милости Божией, которую Бог изливает на людей различными способами через Своих служителей. В 1 [Пет.5](#)Бог называется Богом *всякой благодати*. У ап. 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 ап. Павла это же слово может означать милость Божию к падшему человечеству, явленную в деле искупления, например 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 усваивает людям плоды искупления, возрождает их и помогает им в деле спасения.

*...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](#)).

Когда речь идет о благодати как о Божественной силе, слово  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  часто заменяется словом  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , что буквально означает «сила». Незадолго до Вознесения Господь сказал ученикам: *...но вы примете силу* ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$ ), когда сойдет на вас Дух Святы́й ([Деян.1:8](#)).

Ап. Павел говорил: *...тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно* ([Кол.1:29](#)).

## 2.2. Участие Лиц Святой Троицы в раздаянии благодати

Благодать, вне зависимости от того, рассматривается ли она как свойство Божественной природы или как сила, направленная от Бога на тварный мир, есть атрибут Божественной природы, 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 выражения «Святой Дух» и «благодать Святого Духа» употребляются как взаимозаменяемые? Это связано с тем, что благодать достигает нас, по словам свят. Василия Великого, в Ипостаси Духа Святого [1141](#). Как и всякое действие Творца в отношении созданного Им мира, благодать движется по воле Отца через Сына в Духе Святом.

Свят. Афанасий Великий учит: «*Подаваемая в Троице благодать и дар дается от Отца чрез Сына в Духе Святом; потому что, как благодать даруемая Сыном есть от Отца, так не может быть общения даяния в нас, разве только в Духе Святом*» [1142](#).

Бог Отец — Источник нашего освящения благодатью, и это освящение осуществляется по Его благоволению. Именно Он посылает Святого Духа, Который от Него предвечно исходит, именно к Отцу молился Господь в Первосвященнической молитве о Своих учениках: *Освяти их истиною Твоею* ([Ин.17:17](#)).

О том, что Святой Дух ниспосылается именно Отцом, говорится и в других местах 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 ап. 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*. Ап. 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, т. е. наше освящение благодатию стало возможным благодаря Его подвигу. Поэтому, если Отца называют Источником, то Сына — Виновником (Причиной) нашего освящения. Без Его подвига, без Его ходатайства Святой Дух не мог бы быть послан. В [Ин.7](#) 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*. Поэтому 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 (см.: [Рим.8:9](#)) или Духом Сына (см.: [Гал.4:6](#)). Священное Писание Нового Завета говорит о Сыне Божием как о Раздавателе Святого Духа и Его даров верующим, например: *Кто верует в Меня, у того... из чрева потекут реки воды живой* ([Ин.7:38](#)). Далее поясняется, 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. Из Священного Писания известно, что именно Дух Святой приводит человека ко Христу, Он возрождает человека в крещении (см.: [Ин.3:5](#)), изливается в самое существо человека (см.: [Тит.3:6](#)), так что, по словам ап. Павла, начинает жить в человеках (см.: [Рим.9:1](#); 1 [Кор.3:16](#)), а тела христиан делает храмами Святого Духа (см.: 1 [Кор.6:19](#)). В [Евр.10](#) Святой Дух назван *Духом благодати*.

Присутствие Святого Духа в людях составляет основание облагодатствования человека как его богопричастности. В самом Священном Писании выражения «благодать», «Святой Дух», «дар благодати», «дар Святого Духа» часто бывают взаимозаменяемы (см.: [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 она часто называется силой Духа Святого, хотя принадлежит в равной степени всем Лицам Пресвятой Троицы;

она даруется нам вследствие искупительного подвига Иисуса Христа;

Бог усваивает нам плоды искупительного подвига таинственным благодатным действием на нашу природу;

благодать действует совместно с естественными силами и способностями человеческой природы и не может рассматриваться как магическое дополнение к способностям и дарованиям человека;

благодать не изменяет самой природы (сущности) человека, но преобразует способ ее существования.

## 2.3. Виды благодати

Стремление «классифицировать» благодать по видам несвойственно богословию Восточной Церкви. У восточных отцов мы не находим попыток такой классификации [1143](#). Однако, хотя эта классификация не имеет основания в древнем Предании Восточной Церкви, тем не менее она может быть весьма полезной, т. к. позволяет лучше понять смысл богословских споров между католиками и протестантами, имевших место на Западе в эпоху Реформации. Она также полезна в полемике с католицизмом, протестантизмом и светским

гуманизмом.

Можно выделить два основных вида благодати: благодать всеобщую и благодать церковную<sup>1144</sup>.

### 2.3.1. Всеобщая благодать

Всеобщую благодать в богословской литературе часто называют «благодатью предваряющей», или «благодатью просвещающей». В «Послании Восточных Патриархов о православной вере» (3-й член) об этой благодати сказано, что она «подобна свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит, споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей... доставляет [им] познание Божественной истины... и учит делать добро, угодное Богу...»<sup>1145</sup>.

Предваряющая, или всеобщая, благодать действует через общий Промысл Божий, поэтому иногда ее называют промыслительной благодатью. Сами понятия Промысла Божия и предваряющей благодати достаточно трудно разделить, т. к. предваряющая благодать есть частный аспект Промысла Божия. Под предваряющей благодатью понимается благодать Бога как Искупителя и Освятителя, которая через различные орудия (чтение слова Божия, христианскую проповедь, христианскую среду, 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 и название «предваряющая».

Действиями предваряющей благодати являются, во-первых, призывание человека ко спасению, призыв к покаянию через осознание человеком своей греховности и желание освободиться от зла; во-вторых, призыв к вере во Христа как Искупителя, взявшего на Себя грехи мира и потому способного всех избавить от грехов и спасти, к вере в Него как в воплотившееся Лицо Пресвятой Троицы, 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 через одно только покаяние, желание освободиться от зла человек не может обратиться к Богу, необходима еще и вера. Ап. Павел говорит: *...надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает* ([Евр.11:6](#)). При этом 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.

Слово Божие учит, что и покаянию, и обращению к вере содействует Божественная сила, Божественная благодать. Ап. Павел говорит: *благовествование (христианская проповедь. — О. Д.) есть сила Божия ко спасению всякому верующему* ([Рим.1:16](#)). 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](#)); *...никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 [Кор.12:3](#)). В [Деян.16](#) говорится об обращении Лидии из Фиатир, торговавшей багрянницей: *Лидия... слушала; и Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел.*

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 благодать постепенно пробуждает в человеке хотение спастись. Возникновение в душе покаяния и веры составляет начало спасения во

*Христе, или обращение.*

Следующее 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 или субъективным обращением. Вслед за этим внутренним обращением благодать Божия совершает и внешнее обращение 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. Ей преемствует особая благодать, которая действует только в Церкви, и доступ к которой человек получает в таинстве крещения.

### **2.3.2. Собственно церковная благодать**

В православном догматическом богословии различают два вида собственно церковной благодати: оправдывающую благодать и благодать сохраняющую и возвращающую духовную жизнь.



# Оправдывающая благодать

В «Послании Восточных Патриархов» (чл. 3) о ней сказано, что, содействуя, укрепляя и постепенно совершенствуя (верующих) в любви Божией, она 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 о едином действии оправдывающей благодати. Впрочем, различие между оправданием и освящением имеет основание в Священном Писании. Так, в 1 [Кор.6:11](#) сказано, что уверовавшие во Христа и крестившиеся *осветились и оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего*. Таким образом, ап. Павел различает эти два действия: освящение и оправдание.

Термин «оправдание» не следует понимать 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, природа его восстанавливается в ее цельности. Иными словами, оправдание — это уничтожение всего злого в человеке, превращение грешника в праведника.

Но 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. Ему соответствует другое действие оправдывающей благодати — освящение. Освящение — это сообщение человеку святости, приобщение его к полноте жизни во Христе. Таким образом, обращение ко Христу, вступление в Церковь предполагает, с одной стороны, освобождение от грехов, а с другой — приобщение ко всей полноте святости. Ап. Петр в первой проповеди в день Пятидесятницы говорит: *Да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа* ([Деян.2:38](#)).

Собственно церковная благодать не исчерпывается только благодатью оправдывающей. Мы веруем, что крещение есть рождение в новую жизнь, но при этом понимаем, что далеко не все люди, принимающие крещение, становятся святыми. В крещении человек получает освобождение от грехов, но последствия греха не исчезают. Сохраняются следствия как первородного греха (выражается в общей удобопреклонности человека ко злу), так и личных грехов (сохранение греховных навыков, привычек и т. п.). Поэтому после крещения перед человеком стоит задача победить и уничтожить в себе эти остатки греха и претворить объективно дарованные в крещении праведность и святость — в субъективные, чтобы, как говорит ап. 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 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

благодарью, сохраняющей и возвращающей духовную жизнь.

## Благодать, сохраняющая и возвращающая духовную жизнь

Различают два действия этой благодати:

а) помощь в борьбе с грехом через укрепление личной воли человека в ее направленности к добру;

б) усвоение человеку праведности и святости Христовых, полученных в крещении.

Действие этой благодати необходимо, т. к. мы не знаем, каким образом праведность Христова нам усваивается и делается нашей. Мы знаем, что человек может освящаться, может становиться святым, но сам механизм действия в нас благодати нам неведом. Священное Писание говорит, что желание спасения и исполнение этого желания зависят от помощи укрепляющей нас благодати: *Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению (Флп.2:13)*. В Рим.8 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 «возвращает» 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 возвращающий*. 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 возвращающей следует отличать особенные дарования благодати. Виды благодати, о которых говорилось выше, являются даром, который каждый православный христианин стяжает через личный подвиг. А особенные дарования благодати — это те дары, которые по Промыслу Божию даются некоторым людям для того, чтобы они употребили 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, они 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.

Итак, 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.

### 2.4. Отношение благодати к свободе

#### 2.4.1. Ложные учения об отношении благодати к свободе <sup>1146</sup>

Споры об отношении благодати к свободе впервые возникают в первой трети V столетия в связи с учением Пелагия. Пелагий — британский монах, по другим сведениям, мирянин-аскет, прибыл в Рим в начале V в. Его поразила степень падения нравов в древней столице империи. Христиане, предававшиеся всевозможным порокам, 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. Пелагий выступил в Риме со своим учением, суть которого сводится к следующему:

1) отрицание реальности первородного греха и наследственного повреждения человеческой природы, т. к. признание их реальности, по мнению Пелагия, убивает в людях стремление к борьбе с грехом;

2) учение о свободной воле как опоре нравственной энергии христианина. 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 к злу и 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:

1) естественные дары, данные человеку Богом при творении; среди них выделяются разум и свободная воля. Они могут, при должном их использовании, сообщить человеку возможность не грешить (*liberum arbitrium*). Всю совокупность даров, сообщаемую человеку при творении, Пелагий называл естественной благодатью (*gratia naturalis*), или законом природы (*lex naturae*);

2) ветхозаветный закон, научающий и побуждающий человека к добру посредством увещаний и обещаний будущих наград, так называемая благодать закона (*gratia legis*);

3) 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, но даже они, с его точки зрения, не являются для спасения совершенно необходимыми.

Таким образом, в учении Пелагия благодать смешивается с общими и внешними дарами Божиими человеку и действием Его Промысла. Фактически здесь отрицается необходимость для спасения благодати в смысле особой действующей в человеке силы Божией. Действительность этой силы как таковой Пелагий не отрицал, но он не признавал ее необходимости для спасения. По его учению, благодать лишь помогает сделать то, что при соответствующих усилиях можно осуществить и без нее<sup>1147</sup>.

Это учение было осуждено на Карфагенском соборе 418 г. (113-е (127-е) правило): «Кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы через благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы, хотя и с неудобством, однако могли и без нее исполнить Божественные заповеди: таковой 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](#))»<sup>1148</sup>.

Противопелагианская позиция Римской Церкви и ее предстоятеля св. папы [Целестина](#) нашла полную поддержку со стороны отцов III Вселенского собора 431 г. <sup>1149</sup>. Правила 1 и 4 этого Собора осуждают учение Целестия, одного из последователей Пелагия, наряду с несторианством<sup>1150</sup>.

## Учение блаж. Августина

К числу «односторонних» учений о благодати относятся и такие учения, в которых она рассматривается как сила, устраняющая человеческую свободу. Впервые эти тенденции обнаружили у главного противника и критика Пелагия — блаж. Августина. Так же, как и у Пелагия, крайности учения блаж. Августина были обусловлены особенностью его личного духовного пути. Блаж. 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. Этот субъективный опыт, вероятно, оказал воздействие на эволюцию взглядов Иппонского епископа на соотношение благодати и свободы.

В своих ранних произведениях блаж. Августин, в соответствии с традицией предшествовавших ему свв. отцов, отводил учению о свободной воле существенное место в своей сотериологии. Однако ок. 395 г. во взглядах блаж. Августина наметился перелом, в его трудах появляются мысль о том, что в грехопадении человеческая воля полностью утратила способность желать добра, а также идея предопределения. Блаж. Августин стал утверждать, что свободная воля человека в деле спасения не играет вообще никакой роли, т. к. после грехопадения свободной воли у человека в строгом смысле нет, поскольку через тяжесть первого греха мы совершенно потеряли свободу к добру, место которой заняла необходимость греха. Спасение совершается исключительно всемогущим действием Божественной благодати<sup>1151</sup>.

Например, в письме к римскому пресвитеру Сиксту блаж. Августин утверждает, что, поскольку человек в падшем состоянии совершенно неспособен желать добра и обратиться к Богу, спасение осуществляется исключительно на основе непостижимого Божественного решения, согласно которому Бог «без всяких предшествующих заслуг... призывает... кого желает» и подает ему «незаслуженную благодать», сообщение которой никак не зависит от расположения воли призываемого. Только благодаря этой благодати человек может верить в Бога, с верой молиться, совершать добрые дела<sup>1152</sup>.

Благодать, по учению блаж. Августина, есть внутренняя сила, которая заступает место человеческой свободы и производит в душе грешника желание добра и спасения, спасающую веру и вообще содействует его спасению. Блаж. Августин утверждал, что те, кто спасаются, спасаются единственно потому, что Бог хочет их спасения. При этом, по блаж. Августину, непреодолимое действие Божественной благодати подчиняет себе даже противоборствующую волю<sup>1153</sup>.

Впрочем, в своем учении об отношении благодати к свободе блаж. Августин не был до конца последователен, и в поздних его произведениях встречаются утверждения о том, что человек после грехопадения сохраняет способность выбора между добром и злом<sup>1154</sup>.

Более чем через 1000 лет после Августина, в период Реформации, Лютер, а затем Кальвин довели это учение до логического конца, создав доктрину об изначальном всеобщем предопределении людей: одних — к вечному спасению, других — к вечной гибели<sup>1155</sup>.

### 2.4.2. Православное учение об отношении благодати к свободе

О крайностях учения как Пелагия, так и блаж. 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 между собой, как два чуждых друг другу предмета. [Блаженный Августин](#) в своей полемике против пелагианства последовал примеру своего противника...»<sup>1156</sup>

Такой образ мыслей был совершенно чужд восточным отцам. Согласно восточной святоотеческой традиции, свобода является одной из существеннейших черт человеческой богообразности, и хотя образ Божий в человеке после грехопадения поврежден и требует очищения, он не уничтожен полностью. Преп. Макарий Египетский утверждает, что мнение, будто по грехопадении человек совершенно умер духовно и не может делать ничего доброго, неверно. Душа способна противиться греху, однако не может победить или искоренить зло без помощи Божией<sup>1157</sup>.

Преданием Восточной Церкви всегда утверждалась синергия Божественной благодати и человеческой свободы: *Мы соработники (συνεργοὶ) у Бога* (1 [Кор.3:9](#)). 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 всемогущая, но она не уничтожает нашу свободу, не подавляет и не устраняет наши естественные силы, но, напротив, предоставляет им поприще для деятельности.

Конечно, и восточные отцы подчеркивают, что в деле спасения человека первенствующее место принадлежит благодати, но при этом они ни в коей мере не отрицают необходимости человеческой активности и не умаляют значения человеческой свободы. Свят. Кирилл Иерусалимский отмечает, что благодать подается человеку даром, но от человека зависит принятие благодати, ее сохранение и принесение духовных плодов<sup>1158</sup>. Свят. Григорий Богослов также говорит: «Слово Божие учит... что нужна Божия помощь и для того, чтобы пожелать добра; тем паче самое избрание должного есть нечто божественное, дар Божия человеколюбия. Ибо надобно, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога»<sup>1159</sup>. Свят. Феофан Затворник называет благодать «источником спасения»<sup>1160</sup>, но в то же время говорит, что «человек... действует... сам, при скрытой помощи благодатной»<sup>1161</sup>.

Ключ к правильному пониманию соотношения благодати и свободы содержится в оросе VI Вселенского собора. Во Христе Божественная природа «преобладала» над человеческой, однако человеческая воля в Нем, несомненно, существовала, свободно подчиняясь Божественной. Так и в нас действие Божественной благодати не сопровождается подавлением человеческих качеств и способностей, а ведет к свободному подчинению их высшей силе. Можно сказать, что благодать есть причина нашего спасения, ибо ею совершается обожение человеческих личностей. А человек своей свободной деятельностью обеспечивает необходимые, но отнюдь не достаточные для спасения условия.

Для лучшего понимания проблемы соотношения благодати и свободы необходимо более точно определить само понятие «свобода». О свободе можно говорить в двух смыслах. Во-первых, под свободой понимается возможность выбора из нескольких альтернатив, в том числе и выбора между добром и злом, — свобода формальная, которая в человеке неистребима. Во-вторых, это свобода нравственная, которая понимается как возможность последовать 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 ап. 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 содействует 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.

Роль человеческой свободы в устроении спасения состоит в направленности человеческой воли к Богу и открытию 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* ([Откр.3:20](#)). Преп. Макарий Египетский учит, что «воля человеческая есть как бы существенное условие (спасения. — О. Д.). Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей»<sup>1162</sup>.

Восточным отцам совершенно чужда мысль о том, что благодать действует в человеке непреодолимым образом, подчиняя себе даже противящуюся волю. Напротив, свв. отцы подчеркивают, что человек свободен действовать и вопреки воле Божией. Свят. Григорий Богослов, например, утверждает, что «человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией»<sup>1163</sup>. Так же учит и свят. Иоанн Златоуст. По его словам, «благодать, хотя и есть именно благодать, спасает однако ж желающих, а не тех, которые не хотят и отвращаются ее, которые постоянно восстают на нее, воюют и противятся ей»<sup>1164</sup>.

Эти высказывания свв. отцов находятся в полном согласии со свидетельствами Священного Писания. Так, первомученик архидиакон Стефан обвиняет иудеев: *Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы* ([Деян.7:51](#)). Ап. 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, несмотря на все усилия Спасителя, не покалялись.

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 преп. [Серафима Саровского](#), «стяженной» человеческой личностью<sup>1165</sup>. Ап. Петр говорит: *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](#)). Иными словами, 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 в Священном Писании говорится многократно: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* ([Мф.11:12](#)). Синергию Божественной благодати и человеческих усилий подчеркивает и ап. 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»: *...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: *Наблюдайте, чтобы кто не лишился благодати Божией (Евр.12:15)*. Таким образом, благодать дается человеку не безусловно, а в зависимости от образа его жизни.

### 2.4.3. Значение веры и добрых дел в устройении спасения

Вопрос о соотношении добрых дел и веры в устройении спасения есть частный аспект 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 ап. Павла, приводя обычно следующие цитаты: *...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 через веру (Еф.2:8); Без веры угодить Богу невозможно (Евр.11:6); Праведный верою жив будет (Авв.2:4; Рим.1:17; Гал.3:11).*

Основная причина заблуждений еретиков состоит в том, что они «вырывают» из контекста Священного Писания отдельные мысли и абсолютизируют их. Это и происходит в протестантском учении об оправдании и спасении только верой<sup>1166</sup>. Ап. 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, ап. 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 взаимоисключающими: одни говорят о достаточности для спасения одной только веры, в то время как другие указывают на необходимость для спасения также и добрых дел. Очевидно, причина здесь в том, что ап. Павел говорит здесь о «делах» в том специфическом смысле, в каком они понимались в современном ему иудействе.

Для иудеев было характерно «наемническое» отношение к Богу. В основе этого отношения лежали понятия договора и заслуги, само дарование закона рассматривалось иудеями как величайшее благодеяние Бога по отношению к богоизбранному народу: благодаря исполнению закона иудеи могли приобретать заслуги перед Богом, дающие «право на вознаграждение». При этом праведность человека в иудаизме определялась через соотношение между богоугодными и греховными деяниями. Тот, у кого этот баланс оказывался положительным, считался пред Богом праведным. Очевидно, что при таком понимании не оставалось места для личного отношения к Богу и спасение мыслилось как нечто внешнее по отношению к человеку: жизнь по закону, полагая некоторые преграды для развития греха, самого человека внутренне не изменяет.

Протестанты в своей апологии учения об оправдании только верой исходят из того, что если признать за нашими добрыми делами значение «заслуг перед Богом», как это понималось в средневековом католицизме, то тем самым умаляются заслуги Христовы, которых вполне достаточно для спасения всего человечества. Поэтому, с точки зрения протестантов, для

спасения добрые дела не являются необходимыми. 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 ап. Павел и другие апостолы? Прежде всего, по ап. Павлу, спасает не вера сама по себе и не дела сами по себе. Спасение совершает Бог Своею благодатию. Вот как ап. Павел мыслит соотношение между верой и благодатию: *Верую получили мы доступ к той благодати* ([Рим.5:2](#)), т. е. вера — это условие получения благодати.

Для того чтобы быть понятным своим современникам, ап. Павел обращается к примеру праотца Авраама, которого иудеи воспринимали как отца всех верующих, как величайший образец для подражания в религиозной жизни. Апостол цитирует [Быт.15:6](#): *Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность* ([Рим.4:3](#)). Иудеи понимали веру как одно из добрых дел, как одну из заслуг наряду с другими заслугами. Ап. Павел указал, что мнение современных ему раввинов не согласно со Священным Писанием. Авраам жил до дарования закона и, таким образом, не мог иметь пред Богом каких-либо «заслуг». Согласно Священному Писанию, он стал праведником, после того как «поверил Богу», еще до того как совершил какие-либо добрые дела. Иными словами, вера Авраама не была одним из его праведных дел, а явилась основанием его последующего праведного поведения.

Вселение Христа в наши сердца также осуществляется по вере (см.: [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»<sup>1167</sup>.

Поэтому недостаточно только получить по вере благодатный дар, необходимо этот дар принять и усвоить, иначе сообщение благодати может оказаться тщетным — об этом ап. Павел говорит в 2 [Кор.6:1](#). В беседе с Мотовиловым преп. Серафим Саровский указывает: «Истинная... цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святаго Божьего. Пост же, и бдение, и [МОЛИТВА](#), и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святаго Духа Божьего»<sup>1168</sup>.

О необходимости добродетели, подвига, через которые человеком усваивается благодать, ап. Павел говорит неоднократно. Так, по его словам, необходимо сораспяться Христу (см.: [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 ап. Павла относятся к таинству вступления человека в христианскую жизнь, т. е. ко крещению. Действительно, в таинстве крещения мы получаем оправдание исключительно по нашей вере, вне зависимости от того, кто какую жизнь 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 ветхозаветный закон. Авраам поверил Богу и стал тем самым праведным не потому, что до того соблюдал закон. Также и ко Христу приводит не исполнение закона, а вера во Христа, которая от дел закона никак не зависит.

Кроме того, по учению апостола, вера не является постоянной величиной. Известно, что всякая способность при отсутствии развития неизбежно атрофируется, отмирает. Вера не исключение. Она может возрастать (см.: 2 [Сол.1:3](#)), она может ослабевать и даже полностью исчезать. В 1 [Тим.1](#) ап. 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 ап. Иаков говорит: *...вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства* ([Иак.2:22](#)). Поэтому, *как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* ([Иак.2:26](#)).

Если обратиться к Евангелию, то станет очевидно, что учение апостолов 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 одной только веры, о необходимости для спасения также и добрых дел:

*Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство 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.13:15](#)).

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. Преп. Серафим Саровский говорит: «Лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Святаго Духа. Все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, но мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает»<sup>1169</sup>. 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 средства... внешние проявления христианской жизни...»<sup>1170</sup>

Конечно, доброе дело, кем бы оно ни совершалось, заслуживает нашего уважения. По словам ап. Павла, во всяком народе человек, поступающий по правде, приятен Господу (см.: [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 то же время дела, которые совершаются не по вере, вне сознания искупительного подвига Христа Спасителя, не сообщают человеку освящающей благодати, не соединяют его с Богом внутренней связью и не ведут путем святости и обожения.

**РАЗДЕЛ II. О ЦЕРКВИ КАК ОРУДИИ, ЧЕРЕЗ  
КОТОРОЕ ГОСПОДЬ СОВЕРШАЕТ НАШЕ  
СПАСЕНИЕ**

# Глава 1. Понятие о Церкви Христовой

## 1.1. О Церкви как посреднице в деле освящения

Может ли спасение человека совершиться без всякого внешнего посредничества — на основе «личных отношений» с Богом? Для разрешения этой проблемы необходимо ответить на следующие вопросы:

1. Каким образом благодать сообщается человеку: чисто внутренне, независимо от внешних видимых пособий 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 к 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, явным. Если бы духовная жизнь сводилась только к «непосредственному» действию Духа Божия на человека, то она не имела бы никакого объективного основания. Свв. отцы указывают, что необходимость видимых средств в деле освящения обусловлена самим устройством человеческой природы. Свят. Иоанн Златоуст говорит, что поскольку душа наша соединена с телом, то и духовные дары подаются человеку в чувственных видах<sup>1171</sup>.

Для ап. Павла вопрос о необходимости видимого посредничества — риторический: *Как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?* ([Рим.10:14](#)). Таким образом, для освящения людей необходимы, во-первых, некоторые материальные предметы или видимые действия, через которые человеку передается благодать; во-вторых, видимое учительство и руководство.

В справедливости этого нас убеждает евангельская история. В начале Своего общественного служения Господь собрал вокруг Себя группу учеников, которых Он Сам избрал и многому научил. Господь учил, что после Его прославления все верующие в Него сподобятся получить Святого Духа (см.: [Ин.5:39](#)), и обещал ниспослать Святого Духа от Отца (см.: [Ин.14:7](#)). Из числа Своих учеников Господь избрал двенадцать ближайших, которых назвал апостолами. В день Пятидесятницы Господь ниспослал Святого Духа, но не на всех Своих последователей, а только на апостолов. Протестанты, отрицающие необходимость посредничества Церкви в деле спасения, утверждают, что Дух Святой сошел на всех учеников без исключения. Это — пример произвольного толкования Священного Писания. К принятию Духа Святого в день Пятидесятницы Господь готовил Своих учеников в течение 40 дней после Своего Воскресения, являясь им и беседуя с ними о Царствии Божием, причем участниками этих бесед были только апостолы (см.: [Деян.1:8](#)). Только апостолам было дано обетование, что они будут крещены Духом Святым (см.: [Деян.1:5](#)). В пользу того что Святой Дух сошел только на апостолов, а не на всех учеников, косвенно свидетельствуют также [Деян.1](#) и [Деян.2:14](#). Из Евангелия известно, что предварительно Святой Дух был сообщен только двенадцати апостолам. *Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святаго* ([Ин.20:21—22](#)) — эти слова были обращены только к апостолам. Только *одинадцать... учеников пошли в Галилею* ([Мф.28:16](#)), и именно этим одинадцати ученикам Господь заповедует: *...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* ([Мф.28:19—20](#)). Таким образом, и из Евангелия, и из первой и второй глав Книги Деяний следует, что Дух Святой сошел только на двенадцать апостолов, а не на всех учеников,

находившихся в то время в Иерусалиме, которых было не меньше 120 человек (см.: [Деян.1:16](#)).

В день Пятидесятницы апостолы первыми исполнились Святого Духа и таким образом послужили посредниками низведения 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 семи диаконов, хотя и крестил самарян, тем не менее не мог возложить на них рук. Для этого 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 денег ради получения этого дара (см.: [Деян.8:18—24](#)).

Таким образом, с самого начала Господь установил определенный порядок освящения, согласно которому апостолы должны были стать посредниками в этом великом деле, явившись домостроителями *таин Божиих* (1 [Кор.4:1](#)), а также учителями и руководителями верующих. Не вызывает сомнения, что в намерении Господа было поддержать и 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 определенной внутренней структурой. Одна из целей устройства этого общества — сохранение в нем богоучрежденных средств для освящения людей до окончания веков. 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](#)).

## 1.2. Понятие о Церкви Христовой

Слово «церковь» (греч. ἐκκλησία) происходит от глагола ἐκκαλέω (собирать, вызывать). В древних Афинах «эκκληсией» 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 понималась совокупность призванных в общество Господне лиц, которые, услышав призыв Господа ко спасению и последовав этому призыву, составили *род избранный* (γένος ἐκλεκτόν) (1 [Пет.2:9](#)). Свят. Кирилл Иерусалимский говорит, что Церковью называется собрание, поскольку она созывает и собирает всех<sup>1172</sup>.

Возможно ли дать определение понятию «Церковь»? Скорее всего, нет: все предпринимавшиеся до сих пор попытки дать всеобъемлющее определение были не вполне удачными. Например, А. С. Хомяков, известный русский писатель и богослов, определял Церковь как «единство Божией благодати, обитающей во множестве разумных творений»<sup>1173</sup>. Очевидно, что эта формула содержит в себе тавтологию, поскольку Божественная благодать, по определению, едина.

Острые богословские споры в Русской Церкви вызвала в конце XIX в. магистерская работа доцента Евгения Аквилонова (впоследствии протоиерея), посвященная святоотеческому определению Церкви<sup>1174</sup>. В основание своей работы Аквилонов положил апостольское учение о Церкви как о Теле Христовом. Святейший Синод не утвердил Аквилонова в степени магистра богословия, и ему пришлось в значительной степени переделать работу. Тем не менее

высказанные в его сочинении мысли распространились достаточно широко, и в современной богословской литературе выражение «Церковь есть Тело Христово» встречается очень часто. Обычно это определение связывается с учением о Боговоплощении, а также о таинстве Евхаристии, рассматриваемом как способ участия человека в жизни тела Церкви.

Однако при использовании апостольского образа Церкви как Тела Христова в качестве «формального» определения возникают некоторые трудности. Например, согласно 9-й главе «Пространного катихизиса» (о 9-м члене Символа веры), к Церкви принадлежат не только «все православные христиане, живущие на земле», но также и «все, скончавшиеся в истинной вере и святости»<sup>1175</sup>. Кроме того, к Церкви принадлежат не только люди, но и ангелы. На этот счет есть ясные свидетельства Писания:

*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).*

Ап. 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, однозначно говорит и церковное Предание. Но очевидно, что пребывание ангелов в Церкви не связано непосредственно с Боговоплощением. 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. Поэтому наименование Церкви «Телом Христовым» не следует рассматривать как ее исчерпывающее определение. Оно есть не более чем библейский образ Церкви, хотя он и выражает существо Церкви глубже, чем другие еkkлезиологические образы Священного Писания.

В самом общем смысле под Церковью понимается от Бога установленное общество всех личных (т. е. разумно-свободных) существ, верующих во Христа Спасителя и соединенных с Ним как с Единой Главой. К Церкви принадлежат, во-первых, все верующие во Христа, живущие на земле, во-вторых, скончавшиеся в вере и, в-третьих, ангелы. Поэтому Христову Церковь можно условно разделить на две части.

**Первая** — православные христиане, живущие на земле. Земная Церковь есть «странствующая Церковь». По словам ап. Павла, мы *не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего (Евр.13:14)*, т. е. цель «странствующей» Церкви — достижение «небесного Отечества», Царства Небесного. Иногда она называется также «Церковью воинствующей», поскольку жизнь христианина на земле есть духовная брань, сражение как с врагами внутренними, т. е. с грехами (см.: *Быт.4:7; Рим.6:14; Евр.12:4*), так и с внешними — с невидимыми врагами спасения: *...наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной (Еф.6:12)*. Возглавитель этой борьбы со злом — Сам Христос: *...Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои (1 Кор.15:25)*.

**Вторая** — ангелы и все усопшие в вере и покаянии, «Церковь небесная», или «торжествующая». Это наименование также связано со словами ап. Павла, который говорит о Церкви как о *торжествующем соборе (Евр.12:23)*.

Странствующая и торжествующая Церкви различаются и по составу, и по условиям жизни



своих членов. «Послание Восточных Патриархов о православной вере» (10-й член) говорит об этих двух частях единой Церкви так: «Отнюдь не смешиваем Церкви странствующей с Церковью, достигшею отечества, потому только, как думают некоторые из еретиков, что та и другая существуют; что обе они составляют как бы два стада одного Архипастыря Бога и освящаются одним Святым Духом. Такое смешение их неуместно и невозможно; поелику одна воинствует и находится еще в пути, а другая торжествует уже победу, достигла отечества и получила награду...»<sup>1176</sup>. В то же время эти части не существуют совершенно самостоятельно и отдельно одна от другой, т. к. Христова Церковь, состоящая из земных и небесных, есть одно духовное тело, имеет одну Главу — Христа и одушевляется одним и тем же Духом Божиим.

### 1.3. Понятие о Церкви Христовой на земле

«Пространный катихизис» говорит, что «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами» (о 9-м члене)<sup>1177</sup>. Существует мнение, что это и есть катехизическое определение Церкви. Однако это мнение ошибочно — в «Пространном катихизисе» раскрытию учения о Церкви посвящено несколько страниц. Что касается вышеприведенной формулировки, то она, конечно, не является исчерпывающей, хотя бы в силу того что не учитывает существования Церкви небесной.

Однако Церковь даже и в ее «земном аспекте» невозможно свести к обществу верующих, потому что при таком подходе невозможно уяснить, чем отличается Церковь от других религиозных обществ и организаций. Основатель христианской Церкви — Господь Иисус Христос, Богочеловек. Он не просто Основатель, но *краеугольный камень* (Еф.2:19, 29), на котором зиждется все здание Церкви. Без понимания этой истины невозможно правильное учение о Церкви.

Сам Господь во дни Своей земной жизни не называл общество Своих учеников Церковью, и само основание Церкви относил к будущему времени: *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 также и о роли Святого Духа в жизни Церкви.

Господь Иисус Христос, говоря о том, что есть Церковь, использовал не формальные определения, а различные символические образы. Примеру Спасителя следовали апостолы. Вот основные библейские образы Церкви:

- виноградная лоза и ее ветви (см.: Ин.15:1—8);
- пастырь и стадо (см.: Ин.10:1—16);
- строящееся здание (см.: Еф.2:19—22);
- дом (см.: 1 Тим.8:15; Евр.3:6);
- брачный союз (см.: Еф.5:32). С этим образом связано наименование Церкви «невестой Христовой» (ср.: Еф.5:23; 2 Кор.11:2);
- приточные образы: рыболовный невод, виноградник, засеянное поле (см.: Мф.13:24—48; Ис.5:1—7; Мф.21:33—42);
- град Божий (см.: Евр.11:10);

образ Церкви как матери верующих (см.: Гал.4:26). Отцы Церкви дают следующее толкование этого образа: 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 (см.: Еф.5:28—30), как праматерь Ева из ребра

Адама (под плотью и костями имеются в виду крестные страдания Спасителя)<sup>1178</sup>;

образ главы и тела (см.: [Еф.1:22—23](#)). Когда мы говорим о Церкви как о Телѣ, то имеем в виду, что в некотором 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. Это участие осуществляется прежде всего через Евхаристию, приобщение Тѣла и Крови Христовых.

Последний образ следует признать наиболее глубоким и содержательным. Однако и по отношению к земной (странствующей) Церкви его нельзя считать универсальным, принимать в качестве «определения» Церкви. Дать определение — значит четко очертить границы предмета. Однако ни Священное Писание, ни отцы Церкви с абсолютной точностью не определяют, где находятся границы Церкви. Далеко не всегда можно точно определить, кто принадлежит к Церкви, а кто к ней не принадлежит.

Например, представители некоторых инославных сообществ — католики, монофизиты, несториане — принадлежат к Церкви или нет? С одной стороны, очевидно, что они находятся вне видимой ограды Православной Церкви, и называть эти сообщества «церквями» в том смысле, в каком мы усваем 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 с Православной Церковью только через покаяние, без повторного рукоположения. Но вне Церкви может ли существовать апостольское преемство, могут ли совершаться таинства? Очевидно, нет. Таким образом, на поставленный выше вопрос однозначно ответить довольно трудно.

Для того чтобы быть членом Церкви, христианин должен причащаться Святых Тайн. Однако не существует богословски обоснованного определения того, как часто необходимо причащаться, чтобы принадлежать к Церкви. Например, крещеный человек, который верит в Бога, но два года не был у Причастия, — является он еще членом Церкви или уже не является? Известны святые (например, преп. Мария Египетская), которые причащались редко.

Кроме того, известно, что всякий грех отделяет человека от Церкви. Но всегда ли возможно указать ту меру греховности, когда человек невидимым действием суда Божия отсекается от Церкви? Несомненно, что во многих конкретных случаях она известна только Богу.

Таким образом, таинственную жизнь Церкви невозможно полностью вместить в точные формулировки. По этой причине, не имея точного определения, мы вынуждены ограничиться лишь общим понятием того, что есть Церковь.

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.

#### **1.4. Основание Церкви Господом Иисусом Христом**

Иисуса Христа называют Основателем Церкви. Однако это наименование прилагается к 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? Некая религиозно одаренная личность подчиняет своему влиянию других людей, предлагает учение, которое может привлечь большее или меньшее число адептов. Так было, например, с Буддой, Мухаммедом, основателями многих современных сект.

Христос основывает Свою Церковь совершенно иным образом. По словам Священного Писания, Господь *приобрел Себе Церковь Кровью Своей* ([Деян.20:28](#)). Христианская Церковь создается не учением, не повелением, не Божественной силой Господа и даже не свободным союзом, основанном на избрании и законе, как, например, община ветхозаветная, а «создается» из Самого Господа Иисуса Христа, Который является краеугольным камнем Церкви. Христос не только Основатель Церкви, но Он Сам есть Церковь. Она строится на Телe Господа Иисуса Христа, из Самого Его Тела.

Именно в этом состоит принципиальное, коренное отличие христианства от всех иных религий: для них личность основателя имеет не столь существенное значение. Например, убежденных буддистов личность самого Будды, подробности его земной жизни интересуют достаточно мало. Их привлекает прежде всего философия, которой они следуют, причем вопрос, насколько эта философия совпадает с учением самого Будды, для них также не столь существенен. Для христиан, напротив, самое главное — это Сам Господь Иисус Христос. В христианской Церкви напряженные богословские споры, продолжавшиеся в течение всей эпохи Вселенских соборов, велись 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. Христианство не может быть сведено к вероучению, к морали, к традиции, потому что по своему существу оно есть вера не в доктрину, а в уникальное Богочеловеческое Лицо Господа Иисуса Христа. Следствие этой веры — возможность соединиться со Христом теснейшим внутренним союзом, вступить с Ним в непосредственное живое общение, т. к. Господь не только основал Свою Церковь, но реально, хотя и невидимо, пребывает и пребудет в ней *во все дни до скончания века* ([Мф.28:20](#)).

Итак, Христос — краеугольный камень церковного здания. Церковь есть Тело Христово, но каждое тело, каждый живой организм должен расти и развиваться. Каким образом осуществляется рост церковного Тела, рост Церкви? Христос — Основатель и, можно сказать, Архитектор церковного здания, но должен быть еще и строитель, тот, кто непосредственно осуществляет его «приращение». Таким строителем Церкви является Святой Дух: именно Он присоединяет верующих к Телу Христову, оживотворяет Тело, обеспечивая согласованное функционирование всех его органов.

Церковь Христова создана не внешним действием Божественного всемогущества, но непосредственно через искупление и освящение людей. Поэтому Сын Божий и Святой Дух всегда пребывают в Церкви. В силу этого о Церкви можно говорить с двух позиций: с *внутренней, невидимой стороны*, Церковь есть сокровищница благодати и истины, а с *внешней* — общество людей, живущих на земле, существующее и развивающееся в земных условиях. В своем земном аспекте Церковь также имеет свою, от Бога установленную структурность, т. к. невидимое пребывание в Церкви Господа Иисуса Христа и Святого Духа выявляется посредством видимых и осязаемых форм. Иными словами, и с внешней стороны, помимо некоторых случайных черт, которые присущи любому человеческому обществу, Церковь имеет основание, укорененное в невидимом и не зависящее от каких-либо субъективных начал. И по своей внешней, земной стороне Церковь — Божественное учреждение.

## 1.5. Цель и назначение Церкви

В Евангелии сказано, что Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, был послан в этот мир Отцом, чтобы *взыскать и спасти погибшее* ([Мф.18:11](#)). Так говорит о цели Своего служения Сам Господь. Под погибшим здесь имеется в виду все человечество, все потомки Адама. Таким образом, цель бытия Церкви состоит в приведении всего человечества в Царствие Божие. Церковь основана для продолжения совершенного Христом дела спасения человеческого рода, чтобы в ней через усвоение плодов искупления обрели спасение все его ищущие.

Итак, есть общая цель бытия Церкви, которая состоит в достижении полноты церковного тела, в достижении такого состояния, о котором говорит ап. Павел: *да будет Бог все во всем* (1 [Кор.15:28](#)).

При этом можно выделить вспомогательные задачи, посредством осуществления которых достигается данная «стратегическая» цель. Первая задача состоит в том, чтобы просветить людей светом Христовой веры, объяснить, что спасение возможно только через Церковь, привести в Церковь спасенное и искупленное Христом человечество. Необходимо, чтобы Господь *прилагал спасаемых к Церкви* ([Деян.2:47](#)). Можно назвать это задачей «количественного роста» Церкви. В Священном Писании Нового Завета имеется ряд образов количественного роста церковного тела. Например, Церковь *растет возрастом Божиим* ([Кол.2:19](#)) или Церковь *возрастает в святой храм в Господе* ([Еф.2:21](#)).

Вторая задача — это качественный, или духовный, рост Церкви. Недостаточно только привести людей в Церковь — само по себе присоединение к телу Церкви не делает человека святым и не гарантирует ему спасение. Необходимо еще и освящение приведенного в Церковь человечества.

## 1.6. Необходимость принадлежности к Церкви для спасения

См. подробнее и точнее СПАСЕНИЕ в алфавитном разделе сайта «Азбука веры».

Священное Писание говорит прямо, что спасение возможно только во Христе: *Ибо нет другого имени под небом, данного человеку, 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 о невозможности спасения без Христа сами по себе еще не доказывают невозможности спасения вне Церкви.

Кого или что спасает Господь? Ап. Павел говорит: *Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела* ([Еф.5:23](#)). 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 еkkлезиологические 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 пьющий 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, нельзя не задаться вопросом о судьбе людей, находящихся вне ее ограды. Очевидно, что эти люди не представляют собой единое целое — различных категорий таких людей много, и говорить о судьбе принадлежащих к каждой из них нужно отдельно.

Очевидно, что вероотступники, а также те, кто сознательно противится Богу и Истине, лишают себя надежды на спасение. По слову ап. Петра, 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 же 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 веровали неправо, то достоверно об их судьбе мы ничего не знаем. Церковь предаст их милости Божией.

Бог промышляет о каждом человеке. Если для членов Церкви Христос — Искупитель, то для «внешних» Он — Владыка и Промыслитель. О том, что Господь промышляет обо всех людях, в том числе и о тех, кто не принадлежит Церкви, говорится в Священном Писании:

*[Бог] есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных (1 Тим.4:10)*.

*[Бог] хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим.2:4)*.

*Бог нелицеприятен; но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему (Деян.10:34—35)* — это слова ап. Петра.

*[Бог] воздаст каждому по делам его... скорь 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 лицемерия 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<sup>1179</sup>.

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 и можно сказать, 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 способы 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 ап. 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.

## Глава 2. Христологический и пневматологический аспекты Церкви

В современной богословской литературе о Церкви говорится главным образом как о Телесном Христовом. Однако в Предании Восточной Церкви эkkлeзиология уходит корнями в равной степени и в христологию и в пневматологию (учение о Святом Духе). Ап. Павел говорит: *Бог... все покорил под ноги Его (Христа. — 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. полнота Божественной благодати, достигающей нас в Ипостаси Святого Духа.

Миссия двух Лиц Пресвятой Троицы, Сына и Духа Святого, различна, 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.

### 2.1. Господь Иисус Христос — Глава Церкви

Господь Иисус Христос Сам невидимо пребывает в Церкви (см.: [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 (см.: [Ин.15:1—6](#)). Он есть Путь и Истина и Жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Него (см.: [Ин.14:6](#)).

Плоть Христова, по словам ап. Павла, есть завеса, через которую мы входим в небесное святилище (см.: [Евр.10:20](#)). По отношению к Церкви Он есть Глава, а Церковь — Его духовное Тело, в котором действуют силы Христовы. Важно, чтобы верующие, говорит ап. Павел, *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 структуру. В Священном Писании отмечается, что различные служения в Церкви 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 свв. отцы. Например, у блаж. Феодорита Курского сказано, что Владыка Христос как Глава разделяет духовные дарования и через то сочетает члены Тела в единое стройное Тело<sup>1180</sup>.

Та же мысль встречается и у преп. Иоанна Дамаскина, который учит, что Христос, главенствуя над нами, преподает нам Себя в Церкви (прежде всего — через Евхаристию) и через то сочетает нас с Собою и друг с другом, вследствие чего мы имеем взаимное единство<sup>1181</sup>.

### 2.2. Святой Дух в жизни Церкви

Исходя из текста Священного Писания, можно говорить о двух различных сообщениях 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 Святаго*. Второе сообщение Святого Духа Церкви произошло в день Пятидесятницы (см.: [Деян.2:1—5](#)). Соответственно, Святой Дух действует в Церкви двояким образом. Два сообщения Святого Духа имеют разные цели и соответствуют двум аспектам бытия Церкви.

### 2.2.1. Христологический аспект Церкви

Первое сообщение Святого Духа относится к Церкви в целом как к единому Телу: Святой Дух преподается не каждому из апостолов в отдельности, а всей совокупности апостолов как единому целому. Во время этого сообщения Духа ап. Фома отсутствовал, тем не менее этот факт не отразился на его апостольском достоинстве, ибо сама его принадлежность к апостольскому лику обуславливала его участие в принятии этих даров Духа Святого, которые были дарованы не каждому лично, а апостолам вообще. В данном случае Святой Дух выступает как сила, осуществляющая связь единства Церкви<sup>1182</sup> и дается апостолам совокупно как связь и власть священноначалия.

Христос есть Источник жизни Церкви, приобщение к этому Источнику совершается силою Святого Духа. О таинстве крещения, вводящем человека в Церковь, ап. Иоанн говорит как о рождении *от воды и Духа* ([Ин.3:5](#)). Ап. Павел говорит: *...все мы одним Духом крестились в одно тело* (1 [Кор.12:13](#)).

Господь управляет Своей Церковью посредством Святого Духа. Различные служения, определенную структуру установил в Церкви Христос, поставляет же на служение Святой Дух (например, во епископов, по синодальному переводу — *блюстителей* ([Деян.20:28](#))). Таинства и священнодействия установил в Церкви Господь, совершаются же эти таинства и священнодействия силой Духа Святого. Полнота единения со Христом достигается через участие в таинстве Евхаристии, само же преложение Даров в таинстве совершается силою Святого Духа.

Такое энергичное 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 (см.: [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.

### 2.2.2. Пневматологический аспект Церкви

Церковь есть Тело Христово, как бы заключенное в Ипостаси Христа, но при этом она также является и образом Пресвятой Троицы. Троица представляет собой Три Ипостаси, существующие 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](#)). По словам свят. Иоанна Златоуста, «это бывает через пищу, которую [Христос] даровал... Для того Он смешал Самого Себя с нами, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою (quasi corpus junctum capiti)»<sup>1183</sup>. Свят. Кирилл Александрийский писал: «Единородный определил некоторый изысканный... способ к тому, чтобы и мы сами сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом... а именно в одном теле, очевидно, в своем собственном... соделывая их сотелесными как Себе Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить... тех, кто посредством одного святого тела связаны в единстве со Христом? Ведь если «все от одного хлеба приобщаемся», то все одно тело составляем (см.: [1 Кор.10:17](#))... Поэтому и телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию Павла (см.: [1 Кор.12:27](#))... Если же сотелесны мы все друг другу во Христе, и не только друг другу, но и Самому, очевидно, Тому, Кто пребывает в нас через Свою плоть, то разве не ясно уже, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе?»<sup>1184</sup>

Тем не менее соединение в одно тело не устраняет личностного многообразия Церкви. Этого не происходит, потому что, помимо христологического, Церковь имеет еще и пневматологический аспект — аспект домостроительства Духа Святого по отношению к человеческим личностям. Если христологическому аспекту соответствует дарование Святого Духа в вечер первого дня по Воскресении (см.: [Ин.20](#)), то пневматологическому — сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы. В день Пятидесятницы Святой Дух, Который не зависит от Сына по Своему ипостасному происхождению, является как самостоятельное Лицо Пресвятой Троицы. В данном случае Святой Дух не выполняет функцию единства и общается не всей Церкви как единому телу, но каждому члену Тела Христова в отдельности. Святой Дух общается Себя личностям, отмечает каждого члена Церкви печатью личного и неповторимого отношения к Пресвятой Троице, присутствуя в нем и делая его чадом Божиим.

Свв. отцы определяют цель жизни человека в Церкви как «стяжание Святого Духа», потому что именно Святой Дух в Церкви сообщает верующим благодать, делая их святыми. При этом «богословие Восточной Церкви отличает Лицо Святого Духа от сообщаемых Им людям даров»<sup>1185</sup>, от усвояемой нам в Ипостаси Святого Духа благодати<sup>1186</sup>. 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 совершенно чужда восточным отцам. Освящающая благодать не уничтожает человеческой свободы, и не уничтожает ее потому, что Святой Дух имеет ипостасное начало, независимое от Сына, Который является ипостасной Главой Церкви. По мнению В. Н. Лосского, «если бы Восточная Церковь не исповедовала ипостасную независимость 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

### 2.2.3. 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 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 функционирование его органов. Такое присутствие благодати в Церкви может быть названо объективным.

В пневматологическом аспекте присутствие благодати является «субъективным» или, лучше сказать, обоснованным избранничеством. 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. Святой Дух в данном случае действует как самостоятельное Лицо, не зависящее от Сына в Своем ипостасном бытии. 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 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.*

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 духовных дарований, Святой Дух возвращает в членах Церкви духовные плоды. Среди них ап. 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. 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 зиждется на первом как на своем объективном основании. При этом два аспекта теснейшим образом связаны между собой. Чтобы освободиться от греха и возрасть в благодати, необходимо все более и более соединяться с Телом Христовым, как бы вращать в Него, подобно тому как ветвь прирастает к лозе. Чем теснее это соединение, тем в большей степени человек становится способным воспринимать и усваивать обоживающую его благодать. И наоборот, чем больше мы исполняем 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 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 получили через крещение<sup>[1188](#)</sup>.

## Глава 3. Существенные свойства истинной Церкви Христовой

Существенные свойства того или иного предмета — это те свойства, без которых предмет перестает быть самим собой, в отличие от свойств случайных (акциденций), которые не влияют на сущность предмета. Таким образом, существенные свойства Церкви — это те свойства, без которых Церковь не могла бы быть Церковью. В Никео-Константинопольском Символе веры перечисляются четыре таких свойства: «верую... во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Именно эти четыре свойства определяют сущность Церкви, отличают истинную Церковь как от всех прочих человеческих сообществ, так и от неправославных церквей. В богословской литературе можно встретить упоминания и о других свойствах Церкви, но они, даже если действительно принадлежат Церкви, являются производными от этих четырех. Например, непогрешимость Церкви — следствие святости и соборности.

### 3.1. Единство Церкви

Господь Иисус Христос создал 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 ее единство: *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](#)).

Ап. Павел также говорит о Церкви в единственном числе:

*...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 званя; 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, внешнее объединение разнородных элементов, но единое живое целое, Тело Христово, члены которого находятся во внутреннем согласии и гармонии. 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 связующая сила ее единства.

Единство как качественная характеристика Церкви отлично от всех иных видов объединения людей. 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, преобразование индивидуального выживания в общение любви, в жизнь вечную»<sup>1189</sup>.

Таким образом, 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, церковных канонов.

Возникает вопрос: не противоречит ли единству Церкви наличие многих Поместных Церквей. «Пространный Православный катихизис» отвечает на это так: отдельность видимого устройства Поместных Церквей «не препятствует им духовно быть... членами единого тела Церкви Вселенской, иметь единого Главу — Христа и единый дух веры и благодати» (О 9-м члене)<sup>1190</sup>. Выражение этого единства — общение в молитвах и таинствах, особенно в таинстве 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.

## 3.2. Святость Церкви

Святость — одно из свойств Божеского естества. Святость как свойство Божие означает, что Бог чист от греха и не может согрешить, любит в тварях добро и ненавидит зло. В Своих стремлениях Он 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 (см.: [Рим.11:16](#)). Из Первосвященнической молитвы Спасителя следует, что освящение и святость людей были целью служения Господа Иисуса Христа: **Освяти их истиною Твоею... за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною** ([Ин.17:17, 19](#)).

Ап. 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, т. е. на всех, кто соединен с ее Главой. Христос освящает человека через слово Божие, таинства и священнодействия, а также через подвиги самоотречения, к которым Он Своим действием побуждает и в которых нам содействует. В силу этого христиане образуют новый народ, который ап. Петр называет *царственным священством* (см.: 1 [Пет.2:9—10](#)). А по отдельности члены Церкви Божией суть *храмы Божию* (1 [Кор.3:16—17](#)), или *храмы Духа Святаго* (1 [Кор.6:19](#)).

Все члены Церкви призваны к святости: *...плод ваш есть святость* ([Рим.6:22](#)). Церковь называется святой не только потому, что всех призывает к святости и обладает всей полнотой благодатных даров, которые освящают верующих, но и потому что в ней во все времена были и есть такие члены, которые достигли полноты святости. В то же время Церковь никогда не была «заповедником святых», даже в апостольский период своей истории. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно прочитать Первое Послание к Коринфянам.

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 др. (см.: [Мф.13](#)). Ап. 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 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 (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.

В «Пространном катихизисе» 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» (9-й член)<sup>1191</sup>.

Один из частных аспектов святости Церкви — это непогрешимость Церкви в ее учении. Господь Иисус Христос и Святой Дух пребывают в Церкви вовек. Церковь обладает полнотой Божественных дарований, и, согласно обетованию Господа, *врата ада не одолеют ее* ([Мф.16:18](#)). Именно поэтому ап. Павел назвал Церковь *столпом и утверждением истины* (1 [Тим.3:15](#)). По словам сщмч. Иринея Лионского, апостолы в полноте положили в Церковь — как богач в сокровищницу — все, что принадлежит истине<sup>1192</sup>.

Непогрешимость Церкви состоит в хранении истины Христова учения от примеси какой-либо лжи, неверности, без убавления от богооткровенного учения и прибавления к нему. В «Послании Восточных Патриархов» (член 12) говорится, что учение Церкви непогрешимо в том смысле, что оно неизменно и остается тем же самым, каким было предано изначально как учение Божие<sup>1193</sup>.

Следовательно, непогрешимость Церкви в вопросах вероучения распространяется только на истины вероучительные, но не имеет отношения, например, к истинам естественнонаучным, а также к суждениям Церкви по вопросам социально-политической, экономической жизни и т. п.

### 3.3. Соборность, или кафоличность, Церкви

В «Пространном катихизисе» говорится, что Церковь именуется соборной и кафолической, «потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов»<sup>1194</sup>. Слово «кафолическая» (*καθολικός*) происходит от выражения *καθ' ὅλον*, что в переводе на русский язык буквально означает «по всему целому» и выражает высшую степень всеобъемлемости и полноты. В славянском переводе слово *καθολικός* передано как «соборный». Слово «соборность» также указывает на собранность воедино, т. е. означает законченность и полноту.

По словам митр. Макария (Булгакова), 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, поскольку:

а) Церковь не связана с каким-либо гражданским устройством: *Царство Мое не от мира сего* ([Ин.18:36](#));

б) богослужение не привязано к определенному месту, как это было в ветхозаветной Церкви, а также во многих языческих религиях;

в) церковная иерархия не связана с определенным родом или коленом, как это было принято в ветхозаветные времена (священниками могли стать только потомки Аарона) или как это практикуется в других религиях, например в индуизме: священнослужителями могут быть только люди, принадлежащие к особой касте<sup>1195</sup>.

Вышеприведенные определения соборности, при всей их безусловной правильности, все же недостаточны. Скорее, это определения не соборности, а вселенскости Церкви. В. Н. Лосский в своей работе «О третьем свойстве Церкви» пишет, что «христианскую всеобщность», фактическую всеобщность, или потенциальный универсализм, следует отличать от соборности. Они — следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, т. к. это есть не что иное, как ее внешнее материальное выражение<sup>1196</sup>.

Основное различие между понятиями «соборность» и «вселенскость» состоит в том, что «вселенскость» (в смысле всеохватности) — характеристика Церкви только как целого, но неприменимо к ее частям, тогда как «соборность» может быть прилагается как к целому, так и к частям. Еще в начале II в. сщмч. Игнатий Богоносец сказал: «Где Господь Иисус Христос, там и католическая Церковь»<sup>1197</sup>.

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 Троицыного Бога: Бог Един, но каждое Божественное Лицо тоже есть Бог, обладающий всей полнотой Божественной сущности. «Именно в свете догмата о Пресвятой Троице раскрывается в его истинном христианском смысле самое дивное свойство Церкви — ее католичность, и понятие это не может быть передано абстрактным термином «вселенскость», ибо вполне конкретный смысл слова «католичность», или «соборность», содержит в себе не только единственность, но и множественность. Оно говорит о соотношении между тем и другим или, вернее, о некоей тождественности между единством и множеством, отчего Церковь католична, 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 католичности открывает в самой жизни Церкви строй жизни, присущий Пресвятой Троице»<sup>1198</sup>, — пишет В. Н. Лосский.

Иначе говоря, каждая поместная община обладает той же полнотой благодатных даров, что и вся Церковь в целом, ибо в ней тот же Христос присутствует в той же полноте. Поэтому католичность есть характеристика не только количественная, но и качественная.

Согласно свят. Кириллу Иерусалимскому, Церковь называется католической, потому что:

находится по всей вселенной;

в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди;

весь род человеческий приводит к истинной вере;

врачует и исцеляет все роды грехов;

имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях<sup>1199</sup>.

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, соборность Церкви выражается в том, что каждый человек во всяком месте, в любое время, независимо от каких-либо индивидуальных особенностей и внешних условий, может получить в Церкви все необходимое для спасения.

### 3.4. Апостольство Церкви

Священное Писание говорит о служении Господа Иисуса Христа как о служении апостольском. Ап. Павел пишет: *Бог послал (греч. ἐξαπέστειλεν) Сына Своего (Едиnorodного), 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 послан от Отца, Господь послал на служение Своих учеников, назвав их апостолами, т. е. посланниками. Можно сказать, что и сама Церковь послана в мир, чтобы привести мир ко Христу. Поэтому Церковь называется апостольской, прежде всего по цели своего бытия.

Однако этим апостольство как свойство Церкви не ограничивается. Церковь является апостольской также и по своему основанию. По словам ап. Павла, Церковь утверждена *на основании апостолов (Еф.2:20)*. В Книге Откровения тайнозритель созерцает Церковь в ее эсхатологическом исполнении: *Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов Агнца (Откр.21:14)*. Апостолы — основание Церкви в хронологическом смысле, они стояли у истоков ее исторического бытия, основали первые Поместные Церкви<sup>1200</sup>, передали Церкви учение веры и жизни, установили по заповеди Господа таинства и священнодействия, установили начала ее канонической структуры, чтобы все было *благообразно и по чину (1 Кор.14— по слав, тексту)*. Они поставили первых епископов, положив основание иерархической структуре Церкви.

Чтобы выполнить свое апостольское назначение, Церковь не только внешне, но и по самому своему существу должна быть именно такой, какою она была при апостолах. Все существенное, чем обладала Церковь при апостолах, должно сохраняться в ней до скончания века.

Во-первых, в Церкви сохраняется учение, переданное апостолами, — апостольское Предание. В апостольских Посланиях много говорится о необходимости держаться этого учения:

*Братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим (2 Сол.2:15)*.

*Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня... (2 Тим.1:13)*.

Там же неоднократно отмечается, что следует удаляться от тех учителей, чье учение не утверждается на проповеди апостолов:

*О, Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания... (1 Тим.6:20)*.

*Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема (Гал.1:8)*.

*Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся (Тит.3:10)*.

Эти слова ап. 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)*.

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)*.



Во-вторых, помимо апостольского учения, в Церкви должны сохраняться благодатные дары Духа Святого, которые Церковь в лице апостолов получила в день Пятидесятницы. Благодатным основанием и видимым выражением апостольства Церкви является апостольское преемство, т. е. преемство даров Святого Духа, передаваемое через священное рукоположение в таинстве священства<sup>1201</sup>, поэтому важнейшая сторона апостольства Церкви — это непрерывное преемство от апостолов богоучрежденной иерархии, которая верна апостольскому Преданию в учении, в священнодействии и в основах церковного устройства<sup>1202</sup>.

## Глава 4. Богоучрежденная церковная иерархия

Согласно учению Православной Церкви, церковная иерархия есть Божественное установление, позволяющее сохранять — через благодатные дары учительства, священнодействия и управления — преемство апостольского учения и благодатного освящения. Наличие иерархического служения — необходимое условие бытия Церкви.

Это учение в той или иной степени оспаривается различными протестантскими деноминациями. По мнению протестантов, иерархия есть не более чем «церковное представительство». Традиционное протестантское учение о церковной иерархии отличается от православного следующими основными положениями:

1. 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 не Богом, а людьми.

3. Рукоположение, т. е. возведение человека в иерархическую степень, — это только видимый знак поставления на служение; в нем не сообщается никаких благодатных даров, которые отличали бы клирика от мирянина<sup>1203</sup>.

Эти положения находятся в противоречии с Божественным Откровением. Так, ап. 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); *Никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон* (Евр.5:4). Какой бы высококонкретной 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, то его опровергают следующие свидетельства Священного Писания:

*Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства* (1 Тим.4:14);

*...напоминаю тебе возгреват дар Божий, который в тебе через мое рукоположение* (2 Тим.1:6).

Эти фрагменты ясно свидетельствуют о благодатном характере иерархического служения.

В Священном Писании говорится о нескольких иерархических степенях.

### 4.1. 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 Святаго 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 Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Ин.20:22—23).

Согласно приведенным словам Господа, апостольское служение предполагает: 1) учительство (*научите*); 2) священнодействие (*крестя*); 3) служение управления (*уча их соблюдать*). Слова *примите Духа Святаго* указывают на то, что данное служение связано с особыми дарами Святого Духа.

Христианское учительство и проповедь — это дары Духа Святого, потому что христианское учительство не есть простое сообщение обучаемому некоторой суммы знаний или система доказательств. В христианском учительстве истина, по словам свящ. Павла Флоренского, «не доказывается, а показывается»<sup>1204</sup>, 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 (см.: [Мф.28:19](#)), покаяние (см.: [Ин.20:21—23](#)) и причащение. Совершив Тайную вечерю с учениками, Господь произнес слова: *...сие творите в Мое воспоминание* ([Лк.22:19](#)).

Апостолы получили также дары, связанные с управлением Церковью. Это было необходимо, для того чтобы научить верующих соблюдать все то, чему учил Господь учеников. После того как ап. Петр был восстановлен Господом в своем апостольском достоинстве, Христос 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 решить, т. е. отпускать грехи. 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](#)). Ап. Павел говорит об апостолах, что они обладают властью, которую Господь дал... к созиданию (2 [Кор.10:8](#)). Эта власть вязать и решить была бы неполной, если бы она не подразумевала власть суда с правом наказания виновных. О последнем свидетельствуют слова апостола: *Для того я и пишу сие в отсутствии, чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной мне Господом...* (2 [Кор.13:10](#)); *...пишу прежде согрешившим и всем прочим, что, когда опять приду, не пощажу* (2 [Кор.13:2](#)).

Несомненно, у апостолов было сознание того, что они являются носителями 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. Это выразилось в известной формуле: *Ибо угодно Святому Духу и нам...* ([Деян.15:28](#)), которая с тех пор предваряет решения церковных Соборов.

Это тройственное служение (учительства, священнодействия и управления) называется общим словом «пастырство». Первоначально служение пастырства было уделом только двенадцати апостолов, а также ап. Павла, апостольское достоинство которого приравнивалось к достоинству двенадцати. Сам ап. Павел говорил: *У меня ни в чем нет недостатка против высших апостолов* (2 [Кор.11:5](#)).

Повеление Спасителя в [Мф.28:19—20](#) заканчивается словами: *Я с вами во все дни до скончания века*. Следовательно, оно дано не только самим апостолам, но и их преемникам на все времена. Это значит, что апостолы обладали властью и силой определенным образом, через священную хиротонию, передавать свое служение и необходимые для его исполнения дары другим лицам. Об этом, в частности, говорится в Первом и Втором Посланиях ап. Павла к Тимофею.

## 4.2. Епископы

Епископы (греч. ἐπίσκοπος от ἐπισκοπέω — наблюдать, блюсти, хранить) —

непосредственные преемники и продолжатели служения апостолов. На тесную связь апостольского и епископского служения указывает тот факт, что Сам Господь Иисус Христос в Священном Писании называется не только апостолом (см.: [Евр.3:1](#)), но и епископом (см.: 1 [Пет.2:25](#); в синодальном переводе — *блюститель*). Жребий апостольского служения называется «епископством» (см.: [Деян.1:20](#); в синодальном переводе — *достоинство*).

Несомненно, образ служения апостолов и епископов различен: апостолы совершали 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 ап. Павел: *Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями* (в греческом тексте — «епископами»), *пасти Церковь Господа и Бога...* ([Деян.20:28](#)). Благодатные дары передавались апостолами епископам через рукоположение.

На примере Тимофея, ученика ап. 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 были существенно необходимыми для бытия Церкви во все времена, без них Церковь не перестала быть Церковью, тогда как без иерархии Церковь существовать не может. Апостолы передали то, что для жизни Церкви существенно необходимо.

В служении, которое исполнял Тимофей, можно различить все три составляющие пастырского служения:

1. 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](#)).

2. 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... поставил по всем городам пресвитеров...* ([Тит.1:5](#)).

3. 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 литературе встречается мнение, что первоначально в древней Церкви между епископами и пресвитерами различия не было. Разделяли это мнение и некоторые западные отцы Церкви (например, блаж. Иероним Стридонский)<sup>1205</sup>. На христианском Востоке такое мнение не разделялось никогда. Согласно восточным отцам, некоторая неясность в этом вопросе обусловлена отсутствием в ранней Церкви единой терминологии, в силу чего иерархические степени могли называться по-разному. Яркий пример — служение Тимофея. Термин «епископство» по отношению к его служению ап. Павел не употребляет, однако по своему существу его служение не отличалось от епископского. 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 пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях. Согрешающих обличай перед всеми, чтобы и прочие страх имели* (1 [Тим.5:19—20](#)). Следует отметить, что служение Тимофея было ограничено пределами одной Поместной Церкви. Ап. Павел говорит Тимофею: *...я просил тебя пребыть в Ефесе...* (1 [Тим.1:3](#)).

Учитывая особую важность епископского служения, Церковь всегда тщательно следила за тем, чтобы сохранялась преемственность епископата, восходящая к апостолам. Уже во II в.

одним из главных аргументов православных в споре с еретиками, в частности с гностиками, стал факт отсутствия у еретиков документального подтверждения преемства своих епископов от апостолов, в то время как православные факт преемства могли подтвердить. Сщмч. Иринеи Лионский пишет: «Мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в Церквах, и преемников их даже до нас...»<sup>1206</sup> О том же самом говорит и Тертуллиан: «Пусть [еретики] покажут основания своих церквей, раскроют череду своих епископов, идущую от начала через преемство, и так, чтобы первый имел наставников и предшественников своих кого-либо из апостолов либо мужей апостольских (но такого, который пребывал с апостолами постоянно). Ибо апостольские Церкви таким именно образом доказывают свое положение. Например, Церковь Смирнская называет своим епископом Поликарпа, поставленного Иоанном, а Римская — называет таковым Климента, назначенного Петром. Таким же образом и прочие Церкви показывают, в каких мужах, поставленных апостолами во епископы, имеют они отростки семени апостольского»<sup>1207</sup>.

Поскольку благодатью священства во всей полноте обладают только епископы, то без епископов нет Церкви. По словам сщмч. [Киприана Карфагенского](#), «кто не с епископом, тот не в Церкви»<sup>1208</sup>.

### 4.3. Пресвитеры

В первые века *пресвитеры* (от греч. πρεσβύτερος — старец, старейшина) поставлялись на служение либо апостолами (см.: [Деян.14:23](#)), либо епископами (см.: 1 и 2 [Тим.](#) и [Тит.](#)). Практически во всех Книгах Священного Писания слово «пресвитеры» употребляется во множественном числе (см.: [Деян.1](#) и 2 [Тим.](#), [Тит.](#), [Иак.](#) и 1 [Пет.](#)), из чего можно заключить, что пресвитеры составляли особый церковный чин (пресвитериум): иметь в каждой поместной общине нескольких пресвитеров было нормой.

Полномочия пресвитеров по сравнению с полномочиями епископов ограничены. 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, оно предполагает те же три составляющие, которые мы видим у епископов:

1. Учительство. Ап. Павел в 1 [Тим.](#) 5 говорит о пресвитерах, *которые трудятся в слове и учении.*

2. Священнодействие. Ап. Иаков говорит о совершении пресвитерами таинства елеосвящения: *Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне* ([Иак.5:14](#)).

3. Служение управления. *Пастырей* (πρεσβυτ ἐροῦς) ваших умоляю я, сопастыр (συνπρεσβύτερος) и 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.5:1—3](#)).

Слово *надзирая* (греч. — ἐπισκοποῦντες) указывает, что служение пресвитеров предполагает служение управления и связано с определенной властью, которую пресвитеры имеют по отношению к пасомым. Как видим, эта власть была настолько велика, что даже в первые десятилетия бытия Церкви уже существовала реальная угроза злоупотребления этой властью со

стороны пресвитеров, о чем и предупреждает ап. 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. Это служение занимает в Церкви особое место, и потому епископы и пресвитеры обладают особыми благодатными дарами, однако это не подразумевает «кастовости». Отношения между пастырями и пасомыми в Церкви не похожи на отношения 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 умиловления Божества. Они воплощают в себе преобразующее 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»<sup>1209</sup>.

Из Священного Писания Нового Завета мы видим, что отношения между пастырями и пасомыми строились 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, 3:18), дети (1 Ин.2:18, 3:7), сын мой (2 Тим.2:1).

#### 4.4. Дიაконы

Первым упоминанием о диаконском служении (греч. δίακονος — служитель) некоторые толкователи считают повествование 6-й главы Книги Деяний, в которой говорится о семи мужах, избранных для того, чтобы служить практическим потребностям Церкви<sup>1210</sup>. Диаконами эти мужи не называются, но само слово «служение» по-гречески звучит как «диакония»<sup>1211</sup>.

Согласно этому толкованию, изначально диаконы выступали как помощники апостолов в практическом, прикладном смысле. Однако очевидно, что их служение не ограничивалось только этим, иначе трудно объяснить сам критерий, по которому происходит избрание этих мужей — исполненных Святого Духа и мудрости (Деян.6:3).

В середине II в. мч. Иустин Философ писал: «Так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих [на Литургии] приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют»<sup>1212</sup>. Следовательно, диаконское служение носило богослужебно-благодатный характер, поэтому поставление диаконов совершалось через возложение рук с молитвой (как это описано в Деян.6:6). Первоначально диаконы рукополагались апостолами, затем епископами.

Служение диаконов не есть пастырство. Диаконы, прежде всего, — помощники апостолов, а затем епископов. Так, Послание к Филиппийцам начинается с приветствия ап. Павла епископам и диаконам. Диаконы участвуют в совершении таинств, но сами их не совершают. Правда, известно, что Филипп, один из семи диаконов, крестил самарян (см.: Деян.8:5) и евнуха, вельможу Ефиопской царицы Кандакии (см.: Деян.8:38). Но это не является основанием, для того чтобы считать совершение таинств составной частью диаконского служения, поскольку крещение в случае нужды может совершить всякий христианин.

Диаконы принимают и некоторое участие в управлении Церковью, в той части, которая касается практической жизни общины: выступают помощниками епископов и пресвитеров в управлении паствой, исполнителями их поручений.

Что касается учительства, то здесь имеется 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, игравших видную роль в жизни Церкви. Участие диаконов в учительском служении Церковью никогда не запрещалось, 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...»<sup>1213</sup> К сожалению, исторически сложилось так, что именно это измерение диаконского служения, которое в древности было самым важным, сегодня почти исчезло из церковной жизни.

Для жизни Церкви важны все три иерархические степени. Об этом свидетельствует сщмч. Игнатий Богоносец, муж апостольский, принявший, согласно церковному Преданию, посвящение от ап. Иоанна Богослова: «Необходимо, как вы и поступаете, ничего не делать без епископа. Повинуйтесь также и пресвитерству, как апостолам Иисуса Христа — надежды вашей... И диаконам, *служителям* таинств Иисуса Христа, все должны всячески угождать, ибо они не служители яств и питий, но слуги Церкви Божией... Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа — как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же — как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет Церкви»<sup>1214</sup>.

## Глава 5. Союз между Церковью земной и Церковью небесной

Православная экклезиология проводит различие между Церковью странствующей и Церковью торжествующей. Хотя они и различны по формам бытия своих членов, но все же 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. Ап. Павел обращается к своим современникам, членам земной Церкви: *Но 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* ([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 ап. Павла, *страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 [Кор.12:26](#)).

### 5.1. Ходатайства святых за верующих, живущих на земле

Церковь создается на основании апостолов и пророков ([Еф.2:20](#)). Пророки и апостолы не только были, но и остаются основаниями Церкви. Все достигшие святости занимают в Церкви особое положение. В [Откр.3:12](#) сказано: *Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего. Находясь на небе, святые продолжают пребывать в общении с верующими на земле. Святые — это, прежде всего, люди, стяжавшие любовь, и поэтому они не могут не помогать тем, кто нуждается в их помощи, потому что, как говорит ап. Павел, любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится* (1 [Кор.13:8](#)).

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](#)).

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, но ни разу не высказался против этого верования.

В Новом Завете также можно указать 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 необходимые блага от Бога, помогают нам в совершении нашего спасения.

### 5.2. Почитание святых



О святых мы говорим как о ходатаях и посредниках между Богом и человеком. Между тем в Священном Писании Ходатаем и Посредником называется Сам Иисус Христос. Например, в [Евр.12](#) Господь назван Ходатаем нового завета. В 1 [Тим.2:5—6](#) ап. Павел высказывается еще более определенно: *...един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех*. Обычно именно этим высказыванием ап. Павла протестанты обосновывают свое отрицание церковной практики почитания святых. Действительно, в деле искупления, в деле примирения человека с Богом Христос есть единственный Посредник, никакого другого нет и быть не может. Но спасение каждого человека, т. е. усвоение им 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. Божия Мать восклицает:

*...ибо отныне будут улаживать Меня все роды...* ([Лк.1:48](#)).

О необходимости чтить память святых говорится в Книге Притчей: *Память праведника пребудет благословенна* ([Притч.10:7](#)).

*Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка...* ([Мф.10:41](#)), т. е. необходимо воздавать людям Божиим подобающую им честь.

*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, 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 свечей и каждении пред их изображениями, целовании изображений, преклонении пред ними колен. Основное возражение против этого поклонения сводится к тому, что такая практика умаляет заслуги Христа как единственного Посредника. Однако уже в Ветхом Завете говорится о прославлении Бога, *дивного во святых Своих* ([Пс.67](#)— в слав. переводе). 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 произросли.

Смысл православного почитания святых излагает преп. Иоанн Дамаскин. Он учит, что святым следует поклоняться не по природе, а потому что Бог прославил и сделал их страшными для врагов и благодетелями для приходящих к ним с верою. Мы поклоняемся им 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 [1215](#).

### **5.3. 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<sup>1216</sup>. По учению Священного Писания, можно прославлять Бога не только духом, но и в телах (см.: 1 [Кор.6:20](#)). Само тело может стать храмом Святого Духа (см.: 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.

Греческий и латинский аналоги славянского слова *мощи* (греч. τὰ λείψανα от λείπω — оставлять; лат. reliquiae от relinquo- оставлять) имеют более широкое значение и могут также обозначать то, что осталось после святых (одежду, личные вещи), — все, что так или иначе соприкасалось со святым во время его земной жизни.

Основание для почитания мощей святых содержится уже в Ветхом Завете: известен случай оживления мертвеца после того, как к нему прикоснулись кости пророка Елисея (см.: 4 [Цар.13:21](#)). Также можно упомянуть и чудо, совершенное пророком Елисеем посредством милоти (верхней одежды) пророка Илии (см.: 4 [Цар.2:8](#)). В Новом Завете рассказывается об использовании платков и опоясаний с тела ап. Павла для исцеления болезней и изгнания злых духов (см.: [Деян.19:12](#)).

Практика почитания мощей является очень древней. Одно из наиболее древних и достоверных свидетельств такого почитания — описание мученической кончины свят. [Поликарпа Смирнского](#), составленное в Смирнской Церкви около 157 г. Смирнские христиане, после того как их епископ был сожжен на костре, с благоговением собрали его останки<sup>1217</sup>.

Говоря о почитании мощей, необходимо коснуться темы их нетления, поскольку с этим феноменом связан ряд заблуждений. Нетление мощей само по себе не есть основание для канонизации, равно как и отсутствие нетленности никогда не рассматривалось как препятствие к этому. Основанием для канонизации является святость жизни или мученическая кончина святого, а также народное почитание подвижника и чудеса, совершенные по его молитвам. Нетление всегда рассматривалось как одно из знамений Божиих о святости того или иного угодника, однако церковные Соборы (например, Московский собор 1667 г.)<sup>1218</sup> не раз запрещали признавать святыми по одному только признаку нетления.

Преп. Иоанн Дамаскин говорил о почитании святых мощей следующим образом: «Владыка Христос дал нам спасительные источники: мощи святых, многообразно изливающие благодеяния, источающие миро благовония... По закону всякий, прикасающийся к мертвецу, становится нечистым (см.: [Чис.19:11](#)); но они не мертвецы. Ибо с тех пор как Тот, Кто есть сама жизнь, Причина жизни, *в мертвецах вменяешься*, мы не называем мертвыми усопших в надежде на воскресение и с верою в Него... Через них демоны отгоняются, немощные врачуются, слепые прозревают, прокаженные очищаются, искушения и скорби прекращаются, *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов* ([Иак.1:17](#)) через них для тех, кто просит с несомнительной верою...»<sup>1219</sup>

## 5.4. Почитание святых икон

Священные изображения в христианской Церкви существовали уже во времена

апостольские. Известно, что город Помпея в Италии был уничтожен извержением вулкана в 79 г. по 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<sup>1220</sup>. Правда, нельзя однозначно утверждать, что в то время существовала практика особого почитания и поклонения этим изображениям.

Всем известно обвинение протестантами православных в идолопоклонстве именно по причине иконопочитания. При этом обычно ссылаются на соответствующую заповедь Декалога (см.: [Втор.5:8—9](#)). Конечно, сначала следовало бы доказать, что христианские иконы действительно суть идолы или кумиры, поскольку в греческом языке слова «икона» (εἰκών) и «идол» (εἶδολον) — имеют совершенно разное значение. Против тех, кто не умеет отличать священное изображение от идолов, можно обратиться слова ап. 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 святой святых Иерусалимского храма. Над Ковчегом завета, который находился в святой 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 ни 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 израильтянином Озой, который за неблагоговейное прикосновение к Ковчегу завета был поражен смертью (см.: [2 Цар.6:7](#)).

Все, что имеет к Богу положительное отношение, что напоминает нам о Боге и нас к Нему приближает, например храм, закон и т. п., требует благоговейного к себе отношения, может быть предметом поклонения и почитания. В противном случае вторая заповедь Моисея — *Не делай себе кумира...* ([Втор.5:8](#)) пришла бы в противоречие с четвертой заповедью — *Наблюдай день субботний...* ([Втор.5:12](#)) и пятой — *Почитай отца твоего и мать твою...* ([Втор.5:16](#)). Такое отношение к святыням и священным предметам было естественным уже в Ветхом Завете. Если бы протестанты были последовательными, то они должны были бы записать в язычники, например, пророка Исаяю, который говорит: *...и на закон Его будут уповать...* ([Ис.42:4](#)) и, таким образом, предметом религиозного упования объявляет не Бога, а бездушный закон. По такой логике царь Давид, который говорит: *...поклонюсь святому храму Твоему...* ([Пс.5:8](#)), поклоняется не Самому Богу, а храму, который рассматривался всего лишь как дом Божий. В словах *Как люблю я закон Твой!* ([Пс.118:97](#)) также можно видеть, что 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 можно указать целый ряд примеров поклонения людей друг другу. Например, царь Давид поклонился своим гостям (см.: [3 Цар.1:47](#)); Авраам кланялся хеттеям (см.: [Быт.23:12](#)); братья кланялись Иосифу (см.: [Быт.42:6](#)), есть и другие примеры.

В каком смысле мы говорим о поклонении иконам, об их почитании и можно ли это квалифицировать как язычество (идолопоклонство)? Прежде всего нужно дать определение того, что есть язычество. Ап. Павел говорит о нем так: *Они [язычники] заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца...* ([Рим.1:25](#)). Исходя из этого

определения, иконопочитание никак нельзя 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, православное богословие и практика иконопочитания строго различает между поклонением как *всецелым служением* (λατρεία), которое подобает только одному Богу, и поклонением как *воздаянием чести* (τιμητικὴ προσκύνησις), что буквально можно перевести как «почитательное поклонение». Последнее допустимо по отношению ко всему, что достойно уважения и почитания, — не только по отношению к иконам, но и к мощам, реликвиям, святым угодникам, ангелам и т. д.

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 в эпоху иконоборчества 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 ап. 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. Один из идеологов 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<sup>1221</sup>.

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 Ипостась Богочеловека, описуемую по Своему человечеству, и поклоняются не «чему» (природе), а «кому» (Божественному Лицу)<sup>1222</sup>.

Преп. Феодор Студит (759—826 гг.), один из основных теоретиков иконопочитания, убедительно показал, что любое изображение, например человека, есть изображение не общей природы, а конкретного лица (ипостаси), т. е. Петра, Павла, Иоанна или какого-то другого представителя человеческого рода<sup>1223</sup>. Так же и на иконах Христа изображается не Божественная или человеческая природа воплотившегося Сына Божия, а Его Лицо, Которое «"описуемо», но не по Божественной природе, которую никто никогда не видел, а по природе человеческой, ставшей видимой в Лице [Сына]...»<sup>1224</sup>.

По словам преп. Иоанна Дамаскина, «честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу»<sup>1225</sup>. Таким образом, икона есть средство общения с Богом и со святыми.

На иконах изображается Второе Лицо Пресвятой Троицы — Сын Божий в том виде, в каком Он открылся нам в Воплощении. Все, что видимо, то и описуемо. По преп. Феодору Студиту, отрицающий возможность создания иконы Христа тем самым отрицает, что Слово стало плотью, и мыслит по-манихейски, превращая вочеловечение в фантазию. Икона же Христа, напротив, есть надежное свидетельство того, что Предвечное Слово действительно стало

человеком<sup>1226</sup>.

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. Не случайно один из главных защитников иконопочитания, патриарх Константинопольский Никифор Исповедник, назвал иконоборчество «ересью аграптодокетизма» (от греч. ὑράφω — писать, изображать)<sup>1227</sup>.

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 Честного Животворящего Креста... [...] Чем чаще при помощи икон они [изображенные на иконах] делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы побуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобызание, почтительное поклонение (τιμητικὴν προσκύνησιν), но никак не то истинное служение (λατρεία), которое, по вере нашей, приличествует одному только Божественному естеству... Почитать их фимиамом и возжжением свечей... Ибо честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней»<sup>1228</sup>.

Следует добавить, что 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 Христа верующим подаются благодатные дары, в том числе и явным образом — через мироточения, чудесные обновления икон, чудесные исцеления. Это справедливо и по отношению к иконам Божией Матери и святых.

**РАЗДЕЛ III. ПОНЯТИЕ О ТАИНСТВАХ КАК  
СРЕДСТВАХ ОСВЯЩЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА**

# **Глава 1. Православное учение о таинствах (сакраментология)**

## **1.1. Понятие о таинствах**

# Отличие таинств от прочих священнодействий

«Пространный катихизис» предлагает следующее определение понятия «таинство»: «Таинство есть священное действие, чрез которое тайным образом действует на человека **благодать**, или, что то же, спасительная сила Божия»<sup>1229</sup>.

В «Православном исповедании» говорится, что «Таинство есть священное действие, которое под видимым каким-либо образом душе верующего сообщает невидимую благодать Божию, будучи установлено Господом нашим, через Которого всякий из верующих получает Божественную благодать»<sup>1230</sup>.

Однако такие определения таинства (греч. μυστήριον, лат. sacramentum) слишком общи — они охватывают все церковные священнодействия (в Церкви, которая живится Духом Святым, нет и не может быть «безблагодатных» священнодействий). В православном догматическом учении понятие «таинство» относится не ко всем священнодействиям, но только к основным, которые Церковь выделяет из числа всех прочих и усваивает им особый статус. Таких священнодействий семь: крещение, миропомазание, Евхаристия, покаяние, священство, брак и елеосвящение. Учение о седмиричном числе таинств было четко сформулировано на латинском Западе в XII в. (Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, хотя следы этого учения просматриваются в значительно более раннее время)<sup>1231</sup>. В XIII столетии оно распространилось на православном Востоке<sup>1232</sup>. Со временем это учение было усвоено также и преданием древних Восточных (нехалкидонских) Церквей (Коптская, Эфиопская и др.)<sup>1233</sup>.

Следует указать на два основных критерия, по которым эти семь священнодействий выделены из числа прочих.

Во-первых, таинства являются богоустановленными («будучи установлено Господом нашим»), т. е. их появление в жизни Церкви относится непосредственно ко времени земной жизни Господа Иисуса Христа и Его апостолов. Все остальные священнодействия появились позже, или о них нет определенного учения в Божественном Откровении.

Во-вторых, в обычных священнодействиях преподаваемая благодать имеет общий, «неопределенный» характер. Через них человеку преподается спасительная благодать, и призывается благословение Божие нате или иные виды деятельности (например, молебны о путешествующих, учащихся и т. п.) или на некоторые материальные предметы (освящение жилища и др.). Однако при этом невозможно с определенностью сказать, как именно эта благодать действует в человеке, какие изменения в его жизни, в состоянии его природы она вызывает.

В таинствах же действие благодати носит конкретный характер. Участвуя в таинствах, человек приобретает новые, и при этом вполне определенные, свойства, возводится на качественно иной уровень христианского бытия. Например, в крещении человек духовно возрождается; в миропомазании получает необходимые для христианской жизни дары Святого Духа; в таинстве брака мистически соединяется со своей супругой (супругом) в плоть едину; в таинстве покаяния получает прощение грехов и воссоединяется с Церковью и т. д. Таким образом, в таинствах человеку преподаются все благодатные дары, необходимые для спасения. С точки зрения конечной цели христианской жизни все остальные священнодействия, при всей своей значимости и полезности для духовной жизни, имеют вспомогательный характер.

## 1.2. Действительность таинств



## Условия действительности таинств

*Действительность* — это *объективная* сторона таинства. Таинство называется действительным, если в нем реально преподается верующим Божественная благодать. Если же преподания благодати по тем или иным причинам не происходит, то в таком случае священнодействие признается недействительным.

Для того чтобы таинство могло считаться действительным, к нему предъявляются определенные требования как со стороны совершителя таинства, так и со стороны способа его совершения.

# Совершители таинств

Православное учение о таинствах исходит из того, что всякое церковное священнодействие совершается Самим Господом Иисусом Христом, Который есть единственный Источник и Раздаватель благодатных даров, единственный Священник в подлинном смысле слова. Однако Господь раздает спасительную благодать как Богочеловек, Глава созданной Им Церкви, и только тем, кто является членом Его Церкви. Таким образом, таинства не совершаются сами по себе, они суть одно из проявлений жизни Церкви. Там, где нет Церкви, нет и никаких оснований говорить о таинствах.

Жизнь Церкви не есть некая «благодатная анархия»: церковная жизнь, в том числе и в своем земном аспекте, определенным образом структурирована. Несомненно, воля Господа состоит в том, чтобы священнодействия в Церкви совершались в соответствии с определенными правилами: Сам Спаситель установил священную церковную иерархию, преподал власть священнодействия не всем членам Церкви, но только особо Им избранным для этого ученикам. Изначально это были апостолы, которые, несомненно, осознали, что в таинственной жизни Церкви занимают совершенно особое место: *...каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих* (1 [Кор.4:1](#)).

С возрастанием Церкви появилась трехстепенная церковная иерархия (епископы, пресвитеры, диаконы), которая преемственно сохраняется в Церкви посредством священного рукоположения.

Власть священнодействия не есть некая привилегия, преподаваемая отдельному индивидууму, который способен далее распорядиться полученным даром по собственному усмотрению. Священнослужитель может совершать таинства только при том условии, что находится в единстве с Церковью. Отпадая от церковного единства, он утрачивает и власть священнодействия. Церковь с древнейших времен тщательно следила за тем, чтобы священнодействия совершали только правильно рукоположенные клирики. Если священнослужитель противопоставляет себя Церкви и его деятельность наносит вред церковной жизни, то Церковь в лице священноначалия может либо лишить такого священнослужителя священного сана, либо запретить его в священнослужении на более или менее продолжительный срок.

В силу того что таинства совершаются по вере и молитвам Церкви, действительность таинств не может быть поставлена в зависимость от личных нравственных качеств священнослужителей.

## Способ совершения таинств

Сын Божий приходит в этот мир через принятие реальной человеческой плоти, посредством Боговоплощения — события, необходимого для нашего спасения и всегда остающегося для нас тайной. Святой Дух в Церкви зачастую также действует в нашем вещественном мире через посредство освящаемой благодатью материи. Именно поэтому и в церковных таинствах невидимый Бог видимо и осязаемо являет Себя спасаемым и преподает благодатные дары при помощи физических действий и освящаемых вещественных предметов. Если бы таинственная жизнь Церкви была независима от таких внешних действий, то она не имела бы никакого объективного основания, в духовной жизни открывался бы неограниченный простор для субъективизма. Свят. Иоанн Златоуст обосновывал невозможность организации таинственной жизни Церкви без соответствующих таинствам внешних форм самим устройством человеческой природы, являющейся двухсоставной: «Если бы ты был бестелесен, то Христос сообщил бы тебе эти дары бестелесно; но так как душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает тебе через чувственное»<sup>1234</sup>.

Способом совершения таинства является соответствующее чинопоследование, представляющее собой определенным образом структурированную последовательность молитвословий и символических действий. Чинопоследования таинств могут развиваться, изменяться, в совершении таинств в Поместных Православных Церквях могут иметь место несущественные различия. В случае необходимости чинопоследование таинства может быть сокращено.

Не все в чинопоследованиях имеет одинаковую важность. Например, главной частью литургии является литургия верных, внутри нее выделяется Евхаристический канон, а в нем, в свою очередь, эпиклеза, т. е. призывание Святого Духа на предложенные Дары.

Очевидно, что в чинопоследовании каждого таинства есть некая основная часть, без которой способ совершения таинства не может быть реализован. В догматическом учении о таинствах в этой основной части выделяются:

а) *материя таинства*, т. е. необходимые для совершения таинства вещество (в крещении — вода, в миропомазании — миро, в Евхаристии — хлеб и смешанное с водой вино, в елеосвящении — елей) *или видимый знак* (в крещении — троекратное погружение крещаемого в воду, в миропомазании и елеосвящении — крестообразное помазание различных частей тела миром или елеем соответственно, в Евхаристии — благословение Святых Даров, в священстве — возложение рук епископа на главу рукополагаемого, в браке — троекратное благословение вступающих в брак, в покаянии — крестообразное благословение кающегося);

б) *форма таинства*, т. е. «призывание Святого Духа и известная форма слов, посредством которых священник освящает таинство силою Святого Духа...»<sup>1235</sup>. Для обозначения этой формы слов часто используется заимствованный из латинского богословия таинств термин «тайносовершительная формула». Например, в таинстве крещения — это слова: «Крещается раб Божий (имярек) во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святого Духа, аминь», а в таинстве священства — молитва хиротонии, читаемая архиереем над ставленником.

Таким образом, для того чтобы таинство являлось действительным, необходимо выполнение трех условий:

1) таинство должно быть совершено лицом, имеющим на то законное право и власть, т. е. правильно рукоположенным священнослужителем, действующим в согласии со священноначалием и имеющим намерение совершить таинство (правильность со стороны совершителя таинства)<sup>1236</sup>.

2) должно быть употреблено определенное вещество или *видимый знак* (правильность со стороны материи таинства);

3) должны быть правильно произнесены совершительные слова таинства (правильность со стороны формы таинства).

Эти условия являются необходимыми, но не исчерпывающими. Таинство не есть некая самостоятельная реальность, но одно из проявлений жизни Церкви, и только Церковь может вынести окончательное суждение относительно его действительности. Жизнь же Церкви сложна и не может быть полностью описана какими-либо формальными схемами. Могут возникать ситуации, при которых данные условия оказываются недостаточными для решения спорных вопросов относительно действительности таинств. Поэтому Церковь в лице священноначалия, руководствуясь указанными правилами, а также принимая во внимание и все сопутствующие обстоятельства, в каждом спорном случае выносит решение о действительности того или иного таинства. Так, недействительным может быть признано таинство, совершенное священнослужителем, который не был запрещен на момент его совершения, но совершение которого сопряжено с нарушением церковных канонов (например, самочинные действия епископа за пределами вверенной его управлению епархии). В некоторых случаях необходимо учитывать также причины и мотивы участия в таинстве, в частности не могут быть признаны действительными таинства (например, брака), совершенные над человеком путем насилия или обмана.

### 1.3. Действенность таинств

«Нужно различать «действительность» таинства (т. е. то, что оно само по себе есть подлинная благодатная сила) от «действенности» таинства (т. е. от того, насколько принимающий таинство удостоивается его благодатной силы)»<sup>1237</sup>.

*Действенность* — это субъективная сторона таинства. Под действенностью таинства понимается то, каким образом полученная в таинстве благодать воздействует на человека.

Согласно православному учению, действительное таинство не может быть полностью недейственным, ибо таинства «суть орудия, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к оным»<sup>1238</sup>. Иными словами, реальное соприкосновение с Богом не может остаться для человека без последствий. Однако Бог и в таинственной жизни Церкви не упраздняет свободы человека. Благодать таинств не действует на человека непреодолимым образом, плодотворность принятия таинств верующим зависит от его веры и от того внутреннего расположения, с которым он приступает к таинствам. Поэтому действенность таинств может быть двоякой: таинство может быть принято человеком не только во спасение, но и во осуждение. О возможности принятия таинств во осуждение свидетельствует ап. Павел: *...кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает* (1 Кор.11:27—30).

Необходимыми условиями спасительного воздействия благодати таинств на человека являются:

- 1) вера во Христа и в спасительную силу таинств (см.: Мф.13:58, 16:16; Ин.6);
- 2) искреннее желание принять благодать и с ее помощью исправлять свою жизнь в соответствии с евангельским нравственным учением.

Вера в святость таинства и желание его принять выражаются в благоговейной подготовке к

участию в нем. «От приступающих к таинствам... требуется вера и надлежащее приготовление по уставу Церкви; но не для того, чтобы таинства соделались таинствами и могли действовать благодатью, а чтобы принятие таинств было достойное, чтобы оно не обратилось в суд или осуждение недостойно приемлющим и чтобы действия принятой благодати были вполне спасительными и плодоносными в душах верующих»<sup>1239</sup>.

#### **1.4. Основные отличия православного учения о таинствах от римо-католического**

В римо-католической сакраментологии, так же как и во многих других разделах католического богословия, присутствует элемент юридикзма. Наиболее существенные расхождения между Православием и католицизмом в учении о таинствах касаются вопросов о действительности и действенности таинств, а также о роли священнослужителей в деле их совершения.

По православному учению, истинный Совершитель всех таинств — Сам Христос, священнослужители же суть только сослужители Христовы, Его одушевленные иконы, действующие от лица Церкви и в единстве с Церковью актуализирующие присутствие Божие в таинствах церковных. В католичестве же считается, что священнослужители, по крайней мере, в определенные моменты богослужения замещают собой Христа и фактически исполняют Его служение<sup>1240</sup>. При этом термин «тайносовершительная формула» понимается в католицизме буквально: таинство совершается не потому, что в нем Сам Христос действует Духом Святым, но в силу того что при совершении таинства соблюдены некоторые внешние формальные требования. Если таинство правильно совершено со стороны материи и формы законно рукоположенным священнослужителем, имеющим намерение его совершить, то оно совершается в момент произнесения определенной сакраментальной формулы и действием этой формулы. Иными словами, при соблюдении ряда внешних формальных условий таинство совершается «само через себя» (*ex opere operato*, буквально «из произведенного действия»). Таким образом, в католической сакраментологии тайносовершительной формуле усваивается заклинательно-магический характер, чуждый православному богословию.

При этом спасительная действенность таинств в католическом учении фактически не ставится в зависимость от внутреннего состояния лиц, приступающих к таинству, от их веры и внутреннего расположения. Единственным условием спасительной действенности таинства, с точки зрения католиков, является отсутствие активного внутреннего сопротивления его принятию со стороны лица, над которым таинство совершается. Даже если человек вообще не верует во Христа, таинство тем не менее все равно будет для него спасительно-действенным, если только человек не возражает против его приятия<sup>1241</sup>.

Ниже приводится краткий обзор таинств Православной Церкви.

# Глава 2. Таинства крещения и миропомазания

## 2.1. Таинство крещения

«Крещение есть таинство, в котором верующий, при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого и в жизнь духовную, светлую»<sup>1242</sup>.

Из всех церковных таинств, в Никео-Константинопольском Символе веры упоминается именно таинство крещения, «потому что вера запечатлевается крещением и прочими таинствами...»<sup>1243</sup>.

Символ веры говорит только о крещении и не упоминает прочие таинства по той причине, что в IV столетии имели место споры о необходимости вторично крестить приходящих в Православную Церковь еретиков и раскольников. Церковь приняла решение не крестить таковых вторично в тех случаях, когда крещение было совершено хотя бы и в отделившемся от Церкви сообществе, но в соответствии с правилами Кафолической Церкви<sup>1244</sup>.

В ряду церковных таинств крещение стоит хронологически на первом месте, оно есть дверь в Церковь, дающая доступ к участию в других таинствах. Сам Господь Иисус Христос указал на безусловную необходимость крещения для спасения: *...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин.3:5)*.

Таинство крещения установил Сам Господь Иисус Христос, когда «примером Своим освятил Крещение, приняв оное от Иоанна. Наконец, по воскресении Своем Он дал апостолам торжественное повеление: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мф.28:19)*»<sup>1245</sup>.

Веществом таинства крещения является вода (см.: *Ин.3:5*; *Деян.8:36, 38, 10:47—48*), которая должна быть чистой, не смешанной с другим веществом. Замена воды какой-либо иной жидкостью при совершении таинства недопустима<sup>1246</sup>.

Способом совершения таинства является троекратное погружение крещаемого в воду<sup>1247</sup>. С древнейших времен Церковь не признавала действительности крещения, совершенного только через одно погружение<sup>1248</sup>. Что касается совершения крещения через обливание или окропление (в Римо-Католической церкви, у англикан и лютеран такой способ совершения таинства крещения является нормативным), то Православная Церковь считает, что такой способ совершения не уничтожает силы таинства, однако допустим только в особых случаях, когда совершить крещение через полное погружение представляется невозможным, например при крещении тяжелобольных<sup>1249</sup>.

Совершительной формулой крещения являются слова: «Крещается раб Божий (называется христианское имя крещаемого) во имя Отца (1-е погружение). Аминь. И Сына (2-е погружение). Аминь. И Святаго Духа (3-е погружение). Аминь». Таким образом, крещение, в соответствии с заповедью Спасителя, совершается во имя Пресвятой Троицы (см.: *Мф.28:19*)<sup>1250</sup>. Упоминание в Священном Писании о крещении *во имя Иисуса Христа (Деян.2:38, 10:48)* или *во имя Господа Иисуса (Деян.8:16, 19:5)*, согласно толкованиям отцов Церкви, отнюдь не означает, что в апостольские времена существовала также и практика совершать крещение только во имя Господа, а не во имя всей Пресвятой Троицы. Такими словами апостолы лишь хотели указать на христианское крещение как на священнодействие, установленное по заповеди Самого Господа Иисуса Христа и тем самым стремились отличить его от крещения Иоаннова<sup>1251</sup>.

Внутренним действием таинства крещения является очищение от всякой духовной скверны

(см.: [Еф.5:25—26](#)), прощение грехов (см.: [Деян.2:38](#)) — как личных, так и первородного<sup>1252</sup>, спасение от вечного наказания (см.: [Мк.16:16](#)), приобщение той праведности, которую имел человек до грехопадения (см.: 1 [Кор.6:11](#)), со-умирание со Христом для греха и со-воскресение с Ним для обновленной жизни (см.: [Тит.3:5](#)). В крещении человек, приобщаясь Источнику новой благодатной жизни, ранее ему недоступной, духовно возрождается. Поэтому Священное Писание говорит о крещении как о новом духовном рождении от Бога (см.: [Ин.1:12—13](#), 3:6). Также в крещении человек усыновляется Богу, становится чадом Божиим (см.: [Гал.3:26—28](#)) и членом тела Христова, т. е. Церкви (см.: 1 [Кор.12:13](#)).

Условием принятия крещения являются покаяние и вера<sup>1253</sup>:

*Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов... (Деян.2:38).*

*Кто будет веровать и креститься, спасен будет... (Мк.16:16).*

Что касается младенцев, то они, в соответствии с традицией древней Церкви<sup>1254</sup>, принимают крещение по вере родителей и восприемников<sup>1255</sup>.

Таинство крещения совершается только один раз в жизни человека и ни при каких обстоятельствах не повторяется, потому что «крещение есть духовное рождение: а родится человек однажды, потому и крестится однажды»<sup>1256</sup>.

По этой причине Церковь не перекрещивает обращающихся к ней от еретических сообществ, при условии что в этих сообществах сохраняются неповрежденными основы христианского вероучения (учение о Пресвятой Троице, Боговоплощении, апостольском преемстве) и крещение над ними было совершено в соответствии с правилами Православной Церкви, т. е. в три погружения и во имя Пресвятой Троицы.

Таинство крещения не имеет обратной силы, т. е. единожды крещенного человека невозможно каким-либо образом «раскрестить» и вновь сделать некрещеным. На каждого крестившегося крещение налагает неизгладимую печать, которую не уничтожают ни грехи, ни даже отречение от Христа<sup>1257</sup>.

Следует отметить, что крещение является единственным из церковных таинств, которое может совершить не только епископ или священник, но, в случае крайней нужды (например, при угрозе смерти), и любой мирянин, как мужского, так и женского пола. Для этого необходимо совершить троекратное погружение (обливание) крещаемого с произнесением совершительных слов<sup>1258</sup>.

Хотя таинство крещения является совершенно необходимым для всех людей, тем не менее, по верованию Православной Церкви, в исключительных случаях оно может быть заменено иным, чрезвычайным крещением — крещением кровью, когда какое-либо лицо, уже уверовавшее во Христа, но еще не успевшее принять таинство крещения, подвергается гонениям за веру и умирает за веру Христову. Таковой крестится тем крещением, которым крестился Сам Христос (см.: [Мф.20:22—23](#))<sup>1259</sup>.

## 2.2. Таинство миропомазания

«Миропомазание есть таинство, в котором верующему, при помазании освященным миром частей тела во имя Святого Духа, подаются дары Святого Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной»<sup>1260</sup>.

В Православной Церкви таинство миропомазания обычно совершается непосредственно после таинства крещения<sup>1261</sup>, составляя с ним единый богослужебный чин.

Поскольку на Востоке миропомазание составляло с крещением единое чинопоследование,

первоначально свв. отцы часто не рассматривали миропомазание как отдельное таинство, но, скорее, как один из аспектов таинства крещения<sup>1262</sup>. Однако, по учению Церкви, миропомазание не есть один из аспектов крещения, но отдельное таинство.

Одним из первых, кто начал проводить различие между миропомазанием и крещением, был, вероятно, сщмч. Киприан Карфагенский, согласно которому «рождение христиан совершается в крещении... Рождающийся рождается не чрез возложение рук, когда он приемлет Святого Духа, но в крещении церковном, а Святого Духа приемлет, уже родившись, как это совершено было и над первым человеком Адамом... Ибо не может Дух быть принят, если не будет прежде приемлющего»<sup>1263</sup>.

На Востоке некоторые авторы также довольно четко различали крещение и миропомазание, хотя и не называли последнее «таинством» (греч. μυστήριον). Например, свят. Кирилл Иерусалимский проводит достаточно четкое различие между «святым крещением» и следующим после него «таинственным миропомазанием» как различными по своим внутренним действиям священнодействиями<sup>1264</sup>. В трактате «О церковной иерархии» миропомазание называется особым священнодействием (ἱεροουργία), или обрядом (греч. τελετήν), и объявляется «равносильным» таинству Евхаристии<sup>1265</sup>.

О крещении в Предании Церкви принято говорить как о втором или новом рождении человека, но рождение имеет смысл только в том случае, если за ним следует жизнь. Для того чтобы достойно проводить христианскую жизнь новопросвещенный крещением человек еще не обладает необходимыми способностями и силами. С целью достойного прохождения жизни во Христе в таинстве миропомазания ему сообщаются благодатные силы и дары Святого Духа, а также Сам Святой Дух как Дар, дающие новорожденному христианину возможность возрастать и укрепляться в жизни духовной. Таким образом, миропомазание есть исполнение крещения: в миропомазании человек как личность помазуется Святым Духом по образу и подобию Божественного Помазанника — Иисуса Христа<sup>1266</sup>.

Первоначально апостолы совершали это таинство через возложение рук (см.: [Деян.8:14—17, 19:2—6](#)), но вскоре способ совершения таинства был изменен, и дары Духа Святого стали преподаваться новопросвещенным через помазание миром. Возможно, это было обусловлено численным и пространственным ростом Церкви, вследствие которого апостолы и епископы сочли целесообразным заменить возложение рук действием миропомазания, которое могли совершать также и пресвитеры, при условии что мир для таинства будет освящаться самими апостолами и епископами. Однако можно предположить, что апостолы, вместе с возложением рук, изначально использовали и помазание. Прямых свидетельств об этом в Священном Писании нет, но в то же время в книгах Нового Завета имеется ряд мест (см.: 2 [Кор.1:21—22](#); [Еф.4:30](#); 1 [Ин.2:20, 27](#)), где говорится о благодатном помазании, контекст которых вполне позволяет отнести эти высказывания к рассматриваемому таинству<sup>1267</sup>.

Веществом таинства является святое миро<sup>1268</sup>, представляющее собой жидкое благовонное вещество весьма сложного состава: обычно при изготовлении мира используется от 40 до 60 различных ингредиентов. Мир варится по особому чину и затем освящается, как правило, высшим священноначалием<sup>1269</sup> — обычно предстоятелями автокефальных Православных Церквей, при участии Собора епископов, как преемников апостолов, которые «сами совершали возложение рук для подаяния даров Святого Духа»<sup>1270</sup>. При этом в новоосвященное миро добавляется небольшое количество древнего мира, хранящегося в специальном сосуде на престоле, а в древнее добавляется немного нового. Право самостоятельно освящать миро является одним из важнейших признаков церковной автокефалии.

Избрание для совершения таинства именно мира, а не какого-либо иного вещества было



обусловлено тем, что в Ветхом Завете помазание миром совершалось для низведения на людей особых благодатных даров (см.: [Исх.27:41](#), [30:25](#); 1 [Цар.16:13](#); 3 [Цар.1:39](#)).

О внутреннем действии таинства миропомазания в Священном Писании говорится следующим образом: *...вы имеете помазание от Святого и знаете, всё... помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте* (1 [Ин.2:20](#), 27). *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](#)).

По словам «Православного исповедания», мы «чрез помазание святым миром делаемся причастниками Святого Духа, утверждаемся в вере Господней и возрастаем в Божественной благодати... Силою Святого Духа мы столько делаемся твердыми и крепкими, что духовный враг не может нанести никакого вреда душе нашей»<sup>[1271](#)</sup>.

Способом совершения таинства является крестообразное помазание различных частей тела освященным миром, предваряемое молитвой о ниспослании на крестившихся Святого Духа. Совершительной формулой таинства миропомазания являются слова: «Печать дара Духа Святаго. Аминь», которыми сопровождается каждое помазание. Помазание каждой из частей тела имеет определенное символическое значение. Так, помазание

- а) чела означает «освящение ума или мыслей»;
- б) персей (груди) — «освящение сердца и желаний»;
- в) очей, ушей и уст — «освящение чувств»;
- г) рук и ног — «освящение дел и всего поведения христианина»<sup>[1272](#)</sup>.

«Таким образом запечатлеваются св. миром все главнейшие части тела человека, как органы всех сил и способностей его души, и совокупно укрепляются благодатными силами обе части его состава»<sup>[1273](#)</sup>.

Таинство миропомазания совершается однократно; повторное совершение этого таинства возможно только в том случае, если миропомазанный отрекся от Христа, а затем раскаялся и вновь обратился к Православной Церкви<sup>[1274](#)</sup>.

В римо-католической традиции около XIII в. произошло отделение миропомазания от крещения. С этого времени миропомазание (конфирмация) совершается у католиков над людьми, достигшими так называемого «возраста распознавания» (обычно между 7 и 12 годами), и при этом обязательно епископом<sup>[1275](#)</sup>. К тому же у католиков миром помазуются только чело. Следует отметить, что в католической традиции непосредственно после крещения совершается и некое предварительное помазание миром новокрещеных младенцев. Однако это действие не рассматривается как совершение таинства, но только как залог будущего миропомазания.

## Глава 3. Таинство Евхаристии

### 3.1. Евхаристия как таинство

Таинство Евхаристии было установлено Господом Иисусом Христом на Тайной вечере (см.: [Мф.26:26—28](#); [Лк.22:19—20](#)). В качестве предустановления таинства можно указать на произнесенные в капернаумской синагоге слова Спасителя из Его беседы о хлебе небесном (см.: [Ин.6:51, 53—56](#)).

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 древнейших времен в вино добавляется также некоторое количество воды<sup>1276</sup>.

Чинопоследование таинства Евхаристии — вся литургия, которая является единым и неразделимым священнодействием. В самой литургии особое место занимает Евхаристический канон (анафора), 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 есть «установительные слова» (тайносовершительная формула) в их латинском понимании.

### 3.2. Преложение хлеба и вина в таинстве Евхаристии

Православная Церковь с древнейших времен веровала, что в таинстве Евхаристии хлеб и вино непостижимым образом становятся истинными Телом и Кровью Христовыми. В этом веровании — принципиальное отличие православного учения о Евхаристии от протестантского, согласно которому евхаристические хлеб и вино — лишь символ, образ, залог духовного причастия. Христос, по мнению протестантов, присутствует в Евхаристии не Своей телесной сущностью, но лишь некоей животворящей силой, которая преподается тем, кто приступает к причащению с верой. Надо сказать, некоторые богословы раннего протестантизма, в том числе и сам Лютер, учили о реальном «присутствии» Тела и Крови Христовых в Евхаристии — «в хлебе, под хлебом и с хлебом» (*in pane, sub pane, cum pane*), однако ограничивали время такого «присутствия» только моментом приобщения и отказывались признавать, что хлеб и вино действительно соделываются Телом и Кровью Спасителя<sup>1277</sup>.

Свв. же отцы древней Церкви не сомневались в том, что евхаристические хлеб и вино после освящения становятся истинным Телом и истинной Кровью Господа Иисуса Христа. При этом хлеб и вино сохраняют свой естественный вид и внешние характеристики (вкус, цвет и т. п.), но это лишь кажущееся «несоответствие» между внешним видом и внутренним существом таинства.

В православном догматическом учении о таинстве Евхаристии центральным является понятие «пресуществление» (греч. μετασίσωσις; лат. *transsubstantiatio*): «Веруем... что по освящении хлеба и вина — хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное тело Господа... вино претворяется и пресуществляется в самую истинную кровь Господа...»<sup>1278</sup> Важно отметить, что понятие «пресуществление» — лишь указание на результат таинства, но не объяснение самого его «механизма»: «Веруем, что словом *пресуществление* не объясняется образ (выделено автором. — О. Д.), которым хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кроме Самого Бога... но [этим словом]

показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, предлагаются в Тело и Кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой Божественности Единородного... но... истинно, действительно и существенно хлеб бывает самим истинным Телом Господним, а вино — самой Кровью Господней»<sup>1279</sup>.

Термин «пресуществление» (греч. μετουσίωσις) в истории христианского богословия впервые был использован в VI в. Леонтием Иерусалимским в трактате «Против монофизитов»<sup>1280</sup>, однако в другом, христологическом, контексте. Леонтий утверждал, что соединение Божественной и человеческой природ во Христе не есть «пресуществление», т. е. полное и совершенное изменение по сущности, подобное превращению воды в кровь во время египетских казней<sup>1281</sup>.

В последующие несколько столетий византийские авторы так же не использовали этот термин в евхаристическом контексте, предпочитая близкий по смыслу термин «преложение» (греч. μεταβολή, букв. — перемена, обмен), встречающийся в литургии свят. Иоанна Златоуста. Известны также такие выражения, как «переначаливание» (греч. μεταστοιχείωσις, буквально — транс-элементация), «переназначение» (греч. μεταῤῥύθμισις)<sup>1282</sup>.

В связи с темой Евхаристии у свв. отцов можно встретить высказывания, которые в отрыве от контекста могут быть поняты неоднозначно, например в том смысле, что евхаристические хлеб и вино в таинстве соединяются, «сополагаются» с Божеством лишь внешне. Так, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что Христос, «поскольку у людей в обычае есть хлеб и пить воду и вино... сочетал с ними Свое Божество и сделал их Своими Телом и Кровью, чтобы с помощью обычного и естественного мы оказались в сверхъестественном»<sup>1283</sup>. Аналогичным образом могут быть истолкованы и некоторые образы, посредством которых свв. отцы пытались пояснить тайну Евхаристии, например образ раскаленного меча или горящего угля: «Причастимся божественного угля... Угль пылающий видел Исаия; но уголь — не простое дерево, а соединенное с огнем, так и хлеб общения не простой хлеб, но соединенный с Божеством»<sup>1284</sup>.

Однако, поясняя эти аналогии, преп. Иоанн Дамаскин подчеркивает, что «хлеб предложения и вино и вода чрез призывание и пришествие Святого Духа преестественно претворяются в Тело Христово и Кровь...». «Самый хлеб и вино изменяются в Тело и Кровь Бога». Таким образом, эта двойственность («обыкновенного» и «высшегоестественного») относится только к внешней, чувственно воспринимаемой стороне таинства, тогда как в онтологической глубине хлеб и вино, с одной стороны, и Тело и Кровь Христовы — с другой, «суть не два, но единое и то же самое»<sup>1285</sup>.

На Западе термин transsubstantiatio (пресуществление), представляющий собой кальку с греческого μετουσίωσις, закрепился в богословской терминологии со времени IV Латеранского собора (1215 г.)<sup>1286</sup>. С этого времени учение о пресуществлении, т. е. об изменении сущности хлеба и вина в сущность Тела и Крови Христовых, становится на Западе господствующей евхаристической концепцией<sup>1287</sup>.

Уже с XII в. в латинском богословии Евхаристии наметилась впоследствии закрепленная в трудах Фомы Аквинского (ум. ок. 1274 г.) тенденция пояснять евхаристическое пресуществление посредством категорий аристотелевской философии. Фома положил в основание своего учения о пресуществлении понятия «сущность (субстанция)» и «случайное свойство (акциденция)»: в таинстве Евхаристии при изменении сущности хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы сохраняются акциденции хлеба и вина. Таким образом, после «высшегоестественного преложения» (изменения сущности) сохраняющиеся акциденции хлеба и вина служат другим субстанциям — Телу и Крови Спасителя<sup>1288</sup>.

Учение о пресуществлении в Римо-Католической церкви было утверждено II Лионским

(1274 г.), Констанцским (1414—1418 гг.) и Тридентским (1545—1563 гг.) соборами в формулировках, близких к тем, что имели место у Фомы Аквинского<sup>1289</sup>.

На православном Востоке учение о евхаристическом преложении было систематизировано Константинопольским патриархом Геннадием Схоларием (XV в.), который опирался не только на труды предшествовавших ему греческих авторов, но и на систему Фомы Аквинского. Согласно Геннадию Схоларию, пресуществление представляет собой величайшее чудо, состоящее в моментальном преложении одной сущности в другую при сохранении свойств (συμβεβηκότα) неизменными. В таинстве Тело присутствует без соответствующих ему свойств, а свойства хлеба — без соответствующей им сущности. При этом патриарх Геннадий подчеркивал, что Тело Христово присутствует в Евхаристии не физически, а таинственно (греч. μυστηριωδῶς; лат. sacramentaliter), не «под собственными размерами подлинного Тела, но только — под размерами хлеба»<sup>1290</sup>. Следовательно, Тело Христово не требует больше места, чем занимают размеры хлеба, под которыми скрывается сущность Тела. Тем самым Геннадию Схоларию удалось объяснить, почему при раздроблении Агнца Тело Христово не разделяется и, не разделяясь, присутствует в каждой частице Святых Даров.

Из учения патриарха Геннадия следует, что, во-первых, пресуществление не нужно понимать грубо материалистически, как магическое превращение самого вещества (молекул) хлеба и вина в вещество Тела и Крови Христовых, а во-вторых, вещество и естественные свойства хлеба и вина в Евхаристии сохраняются не иллюзорно, недействительно<sup>1291</sup>. Учение [Геннадия Схолария](#) оказало влияние на православное богословие, в том числе и на учение о Евхаристии, содержащееся в догматических посланиях православных патриархов XVII-XIX вв.

В русском богословии стремление излагать учение о евхаристическом преложении посредством философских категорий «субстанция» и «акциденции» также получило широкое распространение: «Ошибочно мнение, будто учение о преложении-пресуществлении противоречит той философско-научной истине, по которой как субстанция не мыслима без акциденций, так и акциденция не мыслима без субстанции. Коль скоро Церковь учит, что мы причащаемся под видами (акциденциями) хлеба и вина, то из этого ясно, что в Евхаристии есть субстанция с чудесно усвоенными ей акциденциями... Духовные же нужды людей, по словам отцов и учителей Церкви, требуют именно того, чтобы в Евхаристии мы принимали Тело и Кровь Его под видами, или акциденциями, хлеба и вина»<sup>1292</sup>.

Тем не менее в XIX-XX вв. некоторые православные богословы (А. Хомяков, проф. [Н. Д. Успенский](#) и др.) выражали сомнения относительно целесообразности употреблять термин «пресуществление» применительно к Евхаристии. «Большинству из них термин «пресуществление» казался, во-первых, ненужным заимствованием из католического богословия; во-вторых, недопустимой попыткой раскрыть тайну Евхаристии и рационально объяснить то, как происходит евхаристическое преложение»<sup>1293</sup>. Однако эти предположения следует признать необоснованными: «употребление в православном богословии термина «пресуществление» не является ни рациональным объяснением Евхаристии, ни попыткой объяснить ее тайну»<sup>1294</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что православное и римо-католическое учение о преложении (пресуществлении) практически не различаются. Отличие состоит лишь в том, что у римокатоликов раскрытие учения о пресуществлении посредством философских понятий «сущность» (субстанция) и «акциденция» фактически догматизировано, тогда как в православной традиции такого рода рассуждения рассматриваются как возможная «модель» описания таинственной действительности, имеющая целью хотя бы отчасти приблизить нас к пониманию существа величайшего христианского таинства.

### 3.3. Образ пребывания Господа Иисуса Христа в Святых Дарах

Господь Иисус Христос в Евхаристических Дарах присутствует всем Своим существом, т. е. и Телом, и Душою Своего 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 Христовым, сущим на небесах.

Евхаристические 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, какую воздаем Самому Господу Иисусу Христу.

### 3.4. Отношение Евхаристии к Голгофской жертве

Голгофская жертва и Евхаристия нераздельны между собой и, собственно, составляют одну жертву; и вместе с тем в то же самое время они различаются между собой. Евхаристия не есть повторение Крестной жертвы; она — принесение жертвенных Тела и Крови, однажды вознесенных Искупителем на Крест, «всегда ядомых и николиже иждиваемых». 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 Тайной вечери, 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 Сам, 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 в соотношении с учением о Крестной жертве основано главным образом на Послании 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 утверждается, что Христос принес Свою жертву не на Голгофе, а в небесной скинии<sup>1295</sup>.

Еп. Кассиан пишет, что в каждом жертвоприношении надо различать две стороны — заклание и приношение. Дело священника есть приношение, а не заклание (см.: Лев.1:5). Иисус был заклан на Голгофе, но Свою Кровь как Священник Он принес в небесной скинии. Приношение предполагает заклание. Учение ап. Павла в Послании к Евреям не упраздняет Голгофу, но первосвященническое служение Христа, на котором это Послание делает ударение, относится ап. Павлом не к Голгофе, а к небесной скинии.

Смерть Христа на Кресте совершилась в определенной точке пространства и в определенный момент времени. Тем самым Голгофа относится к земной истории. Небесная же

скинии пребывает вне времени и вне пространства. Именно поэтому о небесной скинии как о «месте» принесения Христовой жертвы можно говорить лишь условно. И вместе с тем временное и вневременное дано в Послании к Евреям с нерасторжимым единством. Голгофа и Первосвященническая жертва Христа в небесной скинии тесно связаны между собой.

Еп. 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 (см.: [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»<sup>1296</sup>.

### 3.5. Евхаристия как жертва

1. Евхаристия есть жертва благодарения (это, собственно, и означает греческое слово εὐχαριστία), представляющая собой прославление и благодарение Бога за все великие дела Божии, в том числе творение, промышление о мире и человеке и искупление.

2. Евхаристия есть жертва умиловительная. О самих Теле и Крови в молитве Евхаристического канона (в анафоре) 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 нас от грехов.

3. Евхаристия также есть жертва, соединяющая всех верных в единое Тело во Христе — всех живых, усопших, святых. Эта сторона Евхаристической жертвы наиболее полно раскрывается в чинопоследовании проскомидии.

4. Наконец, Евхаристия есть жертва просительная, т. к. она, что следует из молитв Евхаристического канона, совершается о всех, требующих Божественной помощи.

### 3.6. Выводы литургического характера

а) Причащение Святых Христовых Тайн должно совершаться под двумя видами (см.: [Мф.26:27](#); 1 [Кор.11:27](#)).

б) Причащение должно совершаться от единого хлеба (см.: 1 [Кор.11:23](#)). При совершении литургии на храмовом престоле должен находиться единый хлеб, который и прелажается в Евхаристической жертве; затем всех участников евхаристического приобщения причащают от этого единого хлеба, который предварительно раздробляется — точно 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: здесь заготавливается большое количество так называемых «гостей» (hostia- лат. жертва), и эти хлеба все вместе предлагаются на престоле.

в) Несколько сложнее обстоит вопрос о том, на каком хлебе должна совершаться Евхаристия — на квасном или на пресном? В традиции Православной Церкви утвердилась практика совершения Евхаристии на квасном хлебе. В качестве аргумента в пользу такой практики приводят тот факт, что все евангелисты и ап. Павел (см.: 1 [Кор.11](#)), говоря об

Евхаристии, используют слово ἄρτος. В греческом языке различаются слово ἄρτος, которое обычно означает хлеб квасной, и слово ἄζυμος, означающее хлеб пресный, опреснок. Однако такое различие все же безусловно. Например, в тексте Септуагинты слово ἄρτος иногда может означать и пресный хлеб (см.: Лев.8:26).

Вопрос о том, какой именно хлеб использовал Господь Иисус Христос на Тайной вечере, решить однозначно, основываясь на данных Нового Завета, не представляется возможным<sup>1297</sup>.

На Востоке с древнейших времен обычай совершать Евхаристию на квасном хлебе распространился повсеместно. На латинском Западе к концу I тысячелетия, напротив, общепринятой практикой стало использование опресноков. С середины XI в. и вплоть до XVIII столетия вопрос об опресноках сделался одним из основных пунктов антилатинской полемики<sup>1298</sup>.

### 3.7. Необходимость и спасительность причащения Святых Тайн

О необходимости причащения для спасения христиан ясно сказано в евангельской беседе Спасителя о Хлебе Жизни:

*Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Идущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин.6:53—54).*

Спасительные плоды или действия причащения таковы:

оставление грехов (см.: Мф.26:28);

теснейшее соединение с Господом (см.: Ин.6:55—56);

возрастание в духовной жизни и обретение жизни истинной (см.: Ин.6:57);

даруемый залог будущего воскресения и вечной жизни (см.: Ин.6:58).

Впрочем, все это справедливо только по отношению к тем, кто приступают к причащению подготовленными: с благоговением и покаянным чувством; недостойным причащением приносит великое осуждение (см.: 1 Кор.11:29).

# Глава 4. Прочие таинства

## 4.1. Таинство покаяния

«Покаяние есть таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом»<sup>1299</sup>.

Таинство покаяния, несомненно, установлено Самим Господом Иисусом Христом. До Своего Воскресения Спаситель обещал апостолам сообщить им власть прощать грехи, когда сказал: *что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе* ([Мф.18:18](#); также см.: [Мф.16:19](#)).

По Воскресении же Своим Господь действительно даровал им власть отпускать людям грехи силою и действием Святого Духа, сказав: *примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* ([Ин.20:22—23](#)).

Таинство покаяния совершалось в Церкви с древнейших времен, о чем свидетельствуют Апостольские правила<sup>1300</sup> и церковные писатели первых веков христианской эры (сщмч. Ириной Лионский, Тертуллиан, Лактанций, Ориген, Фирмилиан Кесарийский, сщмч. Киприан Карфагенский и др.)<sup>1301</sup>.

Чинопоследование таинства покаяния состоит из двух основных действий, составляющих его видимую сторону:

- а) исповедание перед священнослужителем своих грехов лицом, приходящим к таинству;
- б) молитвенное прощение и разрешение грехов, произносимое священнослужителем по выслушивании исповеди: «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами Своего человеколюбия, да простит ти, чадо (здесь называется имя кающегося), вся согрешения твоя, и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь».

От приступающих к таинству покаяния требуется:

- а) вера во Христа и надежда на Его милосердие, ибо *всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его* ([Деян.10:43](#); также см.: [Деян.4:12](#); [Евр.7:25](#)).
- б) Сокрушение о грехах, потому что *печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению...* (2 [Кор.7:10](#)).

Исповедание, т. е. произнесение вслух, грехов должно быть не только формальным признанием своей неправоты, но действительным раскаянием, т. е. искренним сожалением о содеянном, сопровождаемым чувством отвращения ко греху. Причем раскаяние это должно проистекать не только из страха перед губительными последствиями греха, но прежде всего из любви к Богу, из осознания того, что всякий грех есть нарушение воли Божией, оскорбление нашего Творца, отделяющее грешника от Бога и лишаящее его главного блага, которым обладает христианин, — возможности благодатного общения со своим Небесным Отцом.

- в) Намерение исправить свою жизнь, поскольку после того, как *«беззаконник обратился от беззакония своего и стал творить суд и правду, он будет за то жив»* ([Иез.33:19](#)).

Раскаяние в грехах является необходимым, но недостаточным условием действительности таинства покаяния. От кающегося требуется также изъявление воли к исправлению, твердого намерения бороться с грехом, желания сотворить достойные покаяния плоды (см.: [Мф.3:7—8](#)). Причем это намерение должно соединяться с осознанием собственной немощи и с испрашиванием у Бога благодатной помощи, без которой невозможно победить грех.

Вспомогательными и подготовительными средствами в отношении покаяния служат пост и молитва<sup>1302</sup>.



Невидимыми благодатными действиями таинства покаяния являются отпущение грехов и оправдание кающегося (см.: [Ин.20:23](#)), освобождение от наказания за содеянные грехи и обретение надежды на спасение (см.: [Лк.19:7—9](#)), его примирение с Богом (см.: [Лк.15:17—24](#)), исцеление кающегося, т. е. восстановление его в состоянии духовной цельности («бо пришел еси во врачбницу, да не неисцелен отыдеши»<sup>1303</sup>). В таинстве покаяния кающийся восстанавливается в том состоянии, которое было обретено им в таинстве крещения. Поэтому покаяние называют «вторым крещением».

Невидимые действия благодати в таинстве покаяния простираются на все человеческие беззакония. Нет такого греха, который, при условии искренности покаяния, не мог бы быть прощен кающемуся (см.: [Мф.9:13](#), [18:11](#), [14](#); [2 Пет.3:9](#); [1 Ин.2:1—2](#)), кроме греха хулы на Духа Святого (см.: [Мф.12:31](#)). Упоминаемые в Священном Писании смертные грехи (см.: [1 Ин.5:16](#)) и непрощаемые грехи (см.: [Мф.12:31—32](#); [Евр.6:4—6](#)), по толкованию отцов Церкви, означают не некоторые особого рода грехи, а вообще грехи нераскаянные: «Грех к смерти есть, когда некие, согрешая, в неисправлении пребывают... В таковых нет Господа Бога, аще не смиряются и не истрезвятся от своего грехопадения. Подобаает им паче приступати к Богу, и с сокрушенным сердцем просити оставления греха сего и прощения, а не тщеславиться деянием неправедным»<sup>1304</sup>.

По результату исповеди священнослужитель, совершающий таинство, может наложить на кающегося епитимью (греч. ἐπιτιμία — наказание, кара). Обычно под епитимьей понимаются либо некоторые запрещения (например, отлучение от Причастия на определенный срок), либо дополнительные, сверх положенного для всех христиан, аскетические упражнения (посты, молитвы, поклоны и др.). Совершенно неверно понимать епитимью как наказание в обычном смысле этого слова. В Православной Церкви епитимья понимается как духовное лекарство, которое принимающий исповедь священник как духовный врач назначает кающемуся для уврачевания его нравственных недугов<sup>1305</sup>. Власть налагать епитимии на некоторых членов Церкви апостолы получили от Господа (см.: [Ин.20:23](#)) и сами пользовались этой властью (см.: [1 Кор.5:1—5](#); [2 Кор.2:6—8](#)).

## 4.2. Таинство священства

«Священство есть таинство, в котором Дух Святой правильно избранного чрез рукоположение святительское поставляет совершать таинства и пасти стадо Христово»<sup>1306</sup>.

Незадолго до Своего Вознесения Господь сказал ученикам: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века* ([Мф.28:19—20](#)). Таким образом, священническое служение включает в себя учительство (*научите*), священнодействие (*крестя*) и служение управления (*уча их соблюдать*). Это тройственное служение учительства, священнодействия и управления — имеет общее наименование паствы. Священнослужители поставляются, для того чтобы *пасти Церковь* ([Деян.20:28](#)).

Институт священства в Церкви не есть человеческое изобретение, но Божественное установление. Сам Господь *поставил одних апостолами... иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения...* ([Еф.4:11—12](#)).

Избрание на священническое служение также не есть дело человеческое, но 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](#)).

Божественное установление таинства священства видно из действий апостолов, которые сами совершали это таинство и через возложение рук возводили во все три степени иерархии: епископа (см.: 1 [Тим.4:14](#); 2 [Тим.1:6](#)), пресвитера (см.: [Деян.14:23](#)) и диакона (см.: [Деян.6:6](#)).

Рукоположение, возведение человека в иерархическую степень — это не только видимый знак поставления на служение, как полагают протестанты, считающие, что между мирянином и клириком нет никакой принципиальной разницы. Священное Писание не оставляет сомнения в том, что в таинстве священства преподаются особые благодатные дары, отличающие клирика от мирянина, сообщающие ему власть священнодействовать и содействующие ему в его иерархическом служении.

Ап. Павел писал своему ученику Тимофею:

*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](#)).*

В Православной Церкви существуют три необходимых степени священства: *епископ, пресвитер и диакон.*

«Диакон служит при таинствах; пресвитер совершает таинства, в зависимости от епископа; епископ не только совершает таинства, но имеет власть и другим через рукоположение преподавать благодатный дар совершать оные»<sup>1307</sup>.

Кроме того, только епископу принадлежит право освящения храма, антимины и св. мира. Рукоположение в епископский сан совершается собором епископов<sup>1308</sup>.

Для нормального функционирования церковного Тела необходимы все три иерархические степени. С древнейших времен это считалось необходимым условием жизни Церкви. Сщмч. Игнатий Богоносец писал: «Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же, как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет Церкви»<sup>1309</sup>.

В Православной Церкви таинство священства с древнейших времен совершается во время Божественной литургии. Видимой стороной этого таинства является возложение «архиерейской руки с краем омофора на главу освящаемого с молитвою или словами: «Божественная благодать, всегда немощная врачующи...»"<sup>1310</sup> Указанная молитва, читаемая совершающим таинство епископом, представляет собой совершительные слова таинства священства.

Невидимое действие таинства священства состоит в том, что через него сообщается рукополагаемому Божественная благодать священства, необходимая для прохождения пастырского служения.

Священство является неповторимым таинством, повторное рукоположение в один и тот же сан недопустимо<sup>1311</sup>.

### 4.3. Таинство брака

Брак можно рассматривать с двух сторон: как Божественное установление для рода человеческого, определенное Богом еще до грехопадения, как закон, положенный Творцом в самом устройстве человека (см.: [Быт.1:27—28](#)), и как особое таинство новозаветной Церкви, освящающее этот естественный союз и возводящее его в качественно иную степень христианского совершенства. Согласно катехизическому определению, «брак есть таинство, в котором, при свободном пред священником и Церковью обещании женихом и невестой взаимной их супружеской верности, благословляется их супружеский союз, во образ духовного

союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия, к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей»<sup>1312</sup>.

О том, что брак действительно является таинством, свидетельствует ап. Павел: *...оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф.5:31—32).

Как таинство новозаветной Церкви брак, несомненно, имеет Божественное установление, о чем вполне определенно свидетельствует Божественное Откровение (см.: Ин.2:1—11; Мф.19:3—12; Еф.5:22—32). Уже в апостольские времена христиане четко различали между браком вообще и христианским браком «в Господе» (см.: 1 Кор.7:39), который был особым делом веры и Церкви<sup>1313</sup>.

В христианском понимании брак не есть средство для достижения некоторых целей, например продолжения человеческого рода, но имеет цель в самом себе. Брак в христианстве имеет и особое религиозное измерение. По воле Творца человеческая природа разделена на два пола, две половины, ни одна из которых в отдельности не обладает полнотой совершенства. В браке супруги взаимно обогащают друг друга свойствами и качествами, присущими своему полу, и таким образом обе стороны брачного союза, становясь *одной плотью* (Быт.2:24; Мф.19:5—6), т. е. единым духовно-телесным существом, достигают совершенства.

Христианскую семью называют «малой Церковью», и это не просто метафора, но выражение самой сущности вещей, ибо в браке имеет место тот же тип единства людей, что и в Церкви, «большой семье», — единение в любви по образу Лиц Пресвятой Троицы.

Основная цель жизни человека — услышать обращенный к нему призыв Божий и ответить на него. Но для того чтобы ответить на этот зов, человек должен совершить акт самоотречения, отвергнуться своего эгоизма, научиться жить ради других. Этой цели и служит христианский брак, в котором супруги преодолевают свою греховность и природную ограниченность «ради того, чтобы жизнь могла осуществиться как любовь и самоотдача»<sup>1314</sup>. Поэтому христианский брак не удаляет человека от Бога, а приближает к Нему. Брак в христианстве рассматривается как совместный путь супругов в Царство Божие.

Но христианство, которое высоко ценит брак, в то же время освобождает человека и от необходимости брачной жизни. В христианстве существует и альтернативный путь в Царство Божие — девство, представляющее собой отказ от естественного самоотречения в любви, каковым является брак, и выбор более радикального пути — через послушание и аскезу, на котором обращенный к человеку призыв Божий становится для него единственным источником существования<sup>1315</sup>.

«Девство лучше супружества, если кто может в чистоте сохранить оно»<sup>1316</sup>. Однако путь девства доступен не для всех, ибо требует особого избранничества: *...не все вмещают слово сие, но кому дано... Кто может вместить, да вместит* (Мф.19:11—12).

При этом девство и брак в христианстве нравственно не противопоставляются. Девство выше брака не потому, что брак как таковой заключает в себе нечто греховное, а в силу того что в существующих условиях жизни человека путь девства открывает большие возможности для всецелой отдачи себя Богу: *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене* (1 Кор.7:32—33).

Церковные каноны (правила 1, 9 и 10 Гангрского собора, IV в.)<sup>1317</sup> предполагают строгие прещения по отношению к тем, кто гнушается браком, т. е. отказывается от брачной жизни не ради подвига, а потому что считает брак недостойным христианина. В христианстве и девство и брак равно признаются и почитаются как два пути, ведущие к одной цели.

Начальным моментом существования христианской семьи является священнодействие

брака. В этом священнодействии Церковь призывает на брачующихся Божественную благодать для исполнения и достижения ими стоящих перед ними задач, а именно представлять собою «домашнюю церковь», установить в семье истинно христианские отношения, воспитать в вере детей, быть примером благочестивой жизни для окружающих, вместе переносить с терпением и смирением скорби, посещающие семейную жизнь<sup>1318</sup>.

Видимой стороной таинства брака является, во-первых, торжественное свидетельство жениха и невесты перед лицом Церкви о том, что они вступают в брак добровольно и обещают сохранять супружескую верность до конца жизни, а во-вторых, торжественное благословение их брачного союза священнослужителем, которое осуществляется через возложение венцов на головы брачующихся с произнесением слов: «Венчается раб Божий... рабе Божией... (Венчается раба Божия... рабу Божию...) во имя Отца и Сына и Святаго Духа» — с последующим троекратным общим благословением обоих брачующихся священником и троекратным произнесением им краткой молитвы: «Господи Боже наш, славою и честью венчай я».

Невидимой стороной этого таинства является то, что оно содействует заключаемому христианами брак таинственным союзом во образ соединения Христа и Церкви (см.: [Еф.5:32](#)). Тем самым брачный союз, как совершаемый с призыванием имени Господа Иисуса Христа, невидимо присутствующего посреди брачующихся (см.: [Мф.18:20](#))<sup>1319</sup>, скрепляется нерасторжимыми вечными узами и освящается благодатью, которая в течение всей жизни христианских супругов будет содействовать им в достижении всех целей христианского брака.

Идея развода для православного учения о браке совершенно неприемлема: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* ([Мф.19:6](#); также см.: [Мк.10:11—12](#); [Лк.16:18](#); 1 [Кор.7:10—11](#); [Рим.7:2—3](#)). В Новом Завете указывается только одно возможное основание для расторжения брака: нарушение супружеской верности одним из супругов. В таком случае пострадавшая сторона имеет право инициировать расторжение брачного союза (см.: [Мф.19:9](#)). Церковь не считает целесообразным и душеполезным формально сохранять те брачные союзы, которые фактически уже распались по причине нарушения брачных обетов одним или обоими супругами. Преступая брачные обеты, супруги сами разрушают свой брачный союз, лишая себя дарованной в таинстве благодати. Если согрешившие супруги не обнаруживают признаков покаяния и стремления к взаимному примирению, то формальное сохранение такого союза с точки зрения православного понимания сущности брака оказывается бессмысленным. Однако это не означает, что Церковь осуществляет развод; Церковь лишь констатирует тот факт, что данный брак в действительности более не существует.

Решительно запрещая многоженство, т. е. не позволяя иметь двух или более жен одновременно, Церковь допускает возможность вступления во второй брак в случае смерти одного из супругов (см.: 1 [Кор.7—9](#); [Рим.7:2—3](#); 1 [Тим.5:14](#)). Однако с христианской точки зрения на сущность брака единичность брачного союза является не идеалом, а нормой<sup>1320</sup>, поэтому повторные браки не приветствуются Церковью и рассматриваются как проявление церковной икономии, т. е. снисхождение к человеческой немощи, допускаемое во избежание большего зла. По этой причине вступление во второй брак совершается по особому чину («Последование о двоебрачном»), который заметно отличается от обычного чинопоследования таинства брака и имеет ярко выраженный покаянный характер. Третий брак допускается Православной Церковью лишь в исключительных случаях; четвертый безусловно не допускается.

Особенностью римо-католического учения о браке является то, что, в отличие от всех других таинств, совершителем его считается не священнослужитель и даже не Сам Бог, а брачующиеся. Священник же выступает лишь в роли официального представителя Церкви, свидетельствующего о законности заключаемого брачного союза. Это связано с тем, что у

каголиков брак понимается не как таинственное сочетание супругов в плоть едину, а как взаимный юридический договор, контракт, заключаемый людьми пред лицом Божиим. Таким пониманием сущности брака обусловлен и юридический формализм римо-католической бракоразводной дисциплины<sup>1321</sup>.

#### 4.4. Таинство елеосвящения<sup>1322</sup>

«Елеосвящение есть таинство, в котором при помазании тела елеем, призывается на больного благодать Божия, исцеляющая немощи душевные и телесные»<sup>1323</sup>.

Это таинство берет свое начало от апостолов, которые, получив власть от Иисуса Христа, *многих больных мазали маслом, и исцеляли* (Мк.6:13).

Ап. Иаков свидетельствует, что это таинство совершалось в Церкви уже в апостольский период ее истории. Причем очевидно, что ап. Иаков ни в коей мере не выступает как установитель нового священнодействия; для него елеосвящение — такое же обычное явление церковной жизни, как молитва или пение псалмов (см.: Иак.5:13): *Болен ли кто из вас? пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак.5:14—15).

Из этих слов апостола видно, что таинство елеосвящения должно совершаться несколькими священнослужителями и включать в себя молитву над болящим и его помазание елеем. То, что речь у апостола идет не просто о некотором врачебном действии, а именно о церковном таинстве, следует из того, что

- 1) это действие совершается пресвитерами Церкви, а не врачами;
- 2) елей не является врачебным средством от всех болезней;
- 3) в этом священнодействии болящему подается не только исцеляющая благодать, он получает также и прощение грехов.

Однако елеосвящение не заменяет собой таинства покаяния. Прощение грехов в этом таинстве есть «восполнение отпущения грехов в таинстве покаяния, — восполнение не по недостаточности самого покаяния для разрешения всех грехов, а по немощи больных воспользоваться этим спасительным врачевством во всей его полноте и спасительности»<sup>1324</sup>.

По причине внутренней связи елеосвящения с покаянием и отпущением грехов с древнейших времен это таинство преподавалось не только собственно болящим, но также и кающимся<sup>1325</sup>.

Вещество этого таинства — елей, смешанный с красным вином. Елей — это символ Божественной милости, которой в таинстве приобщается болящий человек. Кроме того, елей и вино, будучи древнейшими медицинскими средствами, являются символами исцеляющей Божественной благодати (ср.: Лк.10:34). Елей, используемый при совершении таинства, освящается священнослужителями в начале чинопоследования.

Видимая сторона таинства елеосвящения состоит в крестообразном помазании болящего елеем участвующими в совершении таинства священнослужителями, сопровождаемом молитвами и чтением установленных зачал из Апостола и Евангелия<sup>1326</sup>. Помазания совершаются на челе, ноздрях, ланитах, устах, груди и на обеих сторонах рук. В самый момент помазания читается пространная молитва: «Отче святой, Врачу душ и телес...»

Вопреки распространенному мнению (в Римо-Католической церкви с XII в. и до недавнего времени оно имело характер официального учения), таинство елеосвящения не является напутствием к смерти («последнее помазание» у католиков) и может преподаваться не только

тяжелобольным, находящимся при смерти<sup>1327</sup>. Внутренними благодатными действиями елеосвящения являются исцеление от телесных и душевных немощей и восполнение отпущения грехов в таинстве покаяния. Содержание молитвословий таинства свидетельствует о том, что целью елеосвящения является исцеление человека от физического и духовного умирания. Конечно, далеко не всегда участие в таинстве елеосвящения сопровождается физическим исцелением; принявший таинство может и после его совершения остаться в болезненном состоянии и даже умереть. Однако это не означает, что таинство не было действенным. Человек, который достойно, т. е. с верой, смирением и покаянием, принимает таинство елеосвящения, получает благодатный дар подлинно христианского перенесения страданий и восприятия смерти. Благодатью Божией физическое страдание преобразуется в очищающее и спасительное со-страдание, со-распятие Христу, а смерть — в христианское успение.

Таинство елеосвящения следует предварять исповедью и завершать причащением Святых Христовых Тайн.

# **РАЗДЕЛ IV. О БОГЕ КАК СУДИИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛЕ**

# Глава 1. О Боге как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека

## 1.1. Телесная смерть и бессмертие души

Идея бессмертия индивидуальной, личностной души по преимуществу библейская. В языческих религиях и философских учениях, не связанных с библейской традицией, бессмертие души если и признается, то понимается существенно иным образом. Так, некоторые религиозные и философские учения (например, платонизм, индуизм) признают неуничтожимость духовного начала в человеке, но при этом личного бессмертия не признают. Согласно этим учениям, душа как невещественная субстанция после смерти тела сохраняется, но лишь как некая абстрактная схема; неповторимая же человеческая личность при этом распадается. Православное богословие говорит не просто о сохранении духовной субстанции, но о бессмертии человека, т. е. о сохранении в вечности его личностной самоидентичности.

С точки зрения христианской антропологии человек изначально не был необходимо смертен: смертность связана со злоупотреблением свободой и имеет случайный характер. В Священном Писании говорится: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть...* ([Прем.2:23—24](#)). Бог не сотворил смерти. Человек, по словам блаж. Августина, не умер бы, если бы не согрешил<sup>1328</sup>. С этой мыслью согласны практически все отцы Церкви.

В Новом Завете о телесной смерти говорится как о переходе человека из одной формы бытия в другую<sup>1329</sup>. Ап. Петр говорит: *...скоро должен оставить храмину мою...* (2 [Пет.1:14](#)), а в следующем стихе называет свою смерть *отшествием*. Примерно в тех же терминах говорит о телесной смерти ап. 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](#)).

Священное Писание указывает на невозможность уничтожения души: *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](#)); *Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю* ([Лк.23:43](#)).

Вышеприведенные цитаты, а также известная притча о богатом и Лазаре (см.: [Лк.16:9—31](#)) — убедительное опровержение мнения адвентистов седьмого дня и представителей некоторых других протестантских деноминаций о том, что душа человека умирает вместе с телом и воскресает только 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.](#) ботмечается, что Бог есть *единый, имеющий бессмертие*. Как совместить эти слова с учением о бессмертии души? В христианстве бессмертие души понимается как дар милости Божией<sup>1330</sup>. По словам свят. Епифания Кипрского, Создавшему возможно уничтожить бессмертное, т. е. Бог, если бы захотел, мог бы уничтожить Свои творения, обладающие свойством бессмертия<sup>1331</sup>. Но сам по себе тварный дух по своей собственной воле не может самоуничтожиться.

## 1.2. Частный суд



Частным судом называется суд, который проходит каждый человек индивидуально после телесной смерти. Представление о частном суде существовало уже в ветхозаветные времена: *Легко для Господа — в день смертный воздать человеку по делам его... и при кончине человека открываются дела его* ([Сир.11:26—27](#)). 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 (см.: [Лк.16:9—31](#)).

В Предании Церкви существует учение о «мытарствах», которое излагается, в частности, в «Слове о исходе души» свят. Кирилла Александрийского и в житии преп. Василия Нового («Мытарства блаженной Феодоры»). В этих источниках повествуется о том, что по разлучении от тела душа по пути на небо проходит через мытарства, т. е. некие таможенные пункты, каждый из которых соответствует определенному греху, и расплачивается за содеянные грехи своими или даже чужими заслугами. При этом душу окружают добрые и злые ангелы: первые готовы препроводить ее к небу, а вторые — к месту мучений. Учение о мытарствах косвенно подтверждается свидетельствами Священного Писания: *Умер нищий, и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово...* ([Лк.16:22](#)); *...в сию ночь душу твою возьмут* (в славянском тексте — «истяжут», т. е. насильно вырвут) *у тебя...* ([Лк.12:20](#)). Зачастую мытарства изображаются как «борьба» между ангелами и демонами за душу человека.

Как правильно относиться к таким повествованиям? Преп. Макарий Египетский (IV в.), спросив Бога о том, что есть мытарства, услышал от ангела: «Земные вещи здесь принимай за самое слабое изображение небесных»<sup>1332</sup>. Т.е. образы, которые содержатся в повествованиях о мытарствах, нужно понимать в духовно-нравственном смысле. В конечном счете мысль сказаний о мытарствах заключается в том, что душе дается помощь в деле нравственного самоиспытания и самосознания при посредстве духовных сил, которым Бог попускает действовать как орудиям Своего правосудия.

### 1.3. Мздовоздаяние после частного суда

Православная Церковь различает два состояния после частного суда — для праведников и для грешников, которым соответствуют два местонахождения — рай и ад. 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 соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно»<sup>1333</sup>. Иначе говоря, и страдание и блаженство, которое человек может получить после частного суда, носит предварительный характер.

У римокатоликов различается три состояния — блаженство, чистилище (лат. *purgatorium*) и пребывание в геенне.

#### 1.3.1. 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](#)). Состояние праведников есть пребывание со Христом, Который сказал ученикам: *...приду опять и возьму вас к Себе* ([Ин.14:3](#)). Благоразумному разбойнику 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](#)). У ап. Павла читаем: *...имею желание разрешиться и быть со Христом...* ([Флп.1:23](#)).

Состояние праведников в Священном Писании рассматривается как получение награды за добродетельную жизнь, например, у ап. Павла: *...готовится мне венец правды...* (2 [Тим.4:8](#)). Состояние праведников в раю или в Царстве Божием также именуется утешением (см.: [Лк.16:9—31](#)), оно есть пребывание в славе (см.: [Откр.4:4](#), 6:9—11, 7:9), покой: *...они успокоятся от трудов своих...* ([Откр.14:13](#)). Ап. Павел сравнивает его с покоем Бога в седьмой день творения: *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 обо всем мире. Поэтому состояние праведников не есть состояние праздного ожидания или бездеятельности, подобие сна; это состояние деятельное, оно предполагает молитву, личностное общение, познание, а в некоторых случаях и участие в жизни земной Церкви, например оказание помощи своим братьям, пребывающим на земле. О таком познании апостол говорит: *...теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1 [Кор.13:12](#)).

Состояние праведных предполагает их общение между собой: *...многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном* ([Мф.8:11](#)). Усопшие узнают друг друга, как, например, богач, Лазарь и Авраам. Праведники будут находиться в общении не только между собой, но и с ангелами (см.: [Евр.12:22—24](#)).

### 1.3.2. Состояние душ грешников после частного суда

Место пребывания грешников после частного суда Евангелие называет *адом* ([Лк.16:23](#); [Деян.2:51](#)). *Ад* (греч. ἄδης) — буквально «место, лишённое вида». В Писании оно также называется *преисподними местами земли* ([Еф.4:9](#)), *преисподней* ([Флп.2:10](#)), *тьмой кромешной* ([Мф.22:13](#), 25:30), *темницей духов* (1 [Пет.3:19](#)). В «Православном исповедании» сказано, что грешники пребывают в местах «осуждения и гнева Божия» (член 68)<sup>1334</sup>.

Священное Писание описывает это состояние прежде всего как удаление 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](#)). Причина этих мучений — угрызения совести и неудовлетворимая страсть. Ап. 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 между праведниками и грешниками *утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут...* ([Лк.16:26](#)).

Различие в состоянии праведников и грешников и невозможность по своей воле перейти из одного состояния в другое имели место еще в ветхозаветную эпоху — до пришествия Христа. Тогда в аду (древнеевр. ʾădîl) пребывали и праведники и нечестивые (см.: [Пс.88:49](#); [Иов.30:23](#)), но находились они в различных состояниях. После сошествия Христа во ад праведники были Им оттуда изведены (см.: 1 [Пет.3:18—20](#)).

Грешники в аду также общаются между собой и друг друга узнают. Так, в Священном Писании говорится о сошествии во ад царя Вавилонского, где его узнали (см.: [Ис.14:9—10](#)), царя Ассирийского (см.: [Иез.31:16—17](#)), царя Египетского (см.: [Иез.32:21](#)). Но это общение не приближает их к Престолу Божию.

## 1.4. Молитвы Церкви за усопших

Мздовоздаяние после частного суда не является окончательным, это лишь ожидание блаженства или мучения. Изменение участи тех, кто умер в покаянии, но во время земной жизни не принес достойных его плодов, возможно. 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<sup>1335</sup> и помогают им в достижении блаженного воскресения<sup>1336</sup>. 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 из ада, освобождение их возможно по молитвам Церкви, т. к. Господь сказал: *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю...* (Ич.14:13); *И все, чего ни попросите в молитве с верою, получите* (Мф.21:22). Христос имеет ключи ада и смерти (Откр.1:18).

Поминовение усопших имело место уже в ветхозаветные времена: в Втор.26и Исх.16говорится об обряде преломления хлеба на гробах в память об умершем. В Вар.3:4—5 приводится 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 так молился о воинах, которые присвоили себе вещи, посвященные иамнийским идолам, и по причине этого погибли: *...да будет совершенно изглажен содеянный грех...* (2 Мак.12:42). 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<sup>1337</sup>, таким указанием является молитва ап. 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 ап. Павел, умер, но сам контекст, в котором содержится это молитвенное обращение ап. Павла, скорее 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.

Рассмотрим основные аргументы против практики молитвы об усопших, приводимые протестантскими авторами. Они сводятся к следующим положениям:

- в Священном Писании нет прямой заповеди совершать такие молитвы;
- слова притчи о богаче и Лазаре, где говорится о непроходимой пропасти, положенной между праведниками и грешниками, которую никто не может преступить;
- слова ап. 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 изменить невозможно и молитвы об умерших бессмысленны.

На это можно возразить следующее.

Запрета молиться об усопших в Священном Писании нет. Во времена земной жизни Иисуса Христа у иудеев эта практика была нормой (см. об этом выше). Господь, многократно осуждавший различные иудейские обычаи, ничего не говорил против молитв об усопших. С богословской точки зрения, после смерти душа человека субстанциально не изменяется, а его личная самоидентичность сохраняется, поэтому молитва за него является естественным выражением нашей любви.

Что касается притчи о богаче и Лазаре (см.: [Лк.16](#)), то она предлагает картину, относящуюся к ветхозаветному времени, когда изменение участи усопших было действительно невозможно. С пришествием Христовым, после Его искупительной жертвы, ситуация изменилась.

О возможности изменения загробной участи усопших нас убеждает вера в то, что помимо частного суда будет Суд Всеобщий. Если бы изменение состояния душ после смерти было невозможным, то он был бы излишним.

Совершаемые нами молитвы и подвиги могут привлечь Божественную милость на душу усопшего человека и изменить его состояние. Есть такое святоотеческое выражение: «После смерти нет покаяния». Это совершенно верно, если понимать под покаянием (как определяет его, например, преп. Иоанн Лествичник) «завет с Богом об исправлении жизни»<sup>1338</sup>. Однако даже в аду 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. Безусловно, человек переступает порог вечности с определенным жизненным багажом. Если человек всю жизнь жил во грехе, если грех стал его внутренним содержанием, то ему очень трудно возжелать освободиться от зла и обратиться к Богу. Наши молитвы и подвиги, молитвы Церкви, призывающие благодать на душу усопшего, помогают ему в этом обращении от зла к добру, потому что Бог не хочет смерти грешников, а желает спасения всех людей. И по мере того как это обращение совершается, возможно очищение души человека Богом от греха и, следовательно, изменение его посмертного состояния.

Молитвы за усопших имеют значение не только для самих умерших, но и для живых. В приписываемом преп. Иоанну Дамаскину весьма авторитетном в церковной традиции «Слове об усопших в вере» говорится, что всякий «подвизающийся о спасении ближнего сперва получает пользу сам, потом приносит оную ближнему, ибо не неправосуден Бог, чтобы забыть дела»<sup>1339</sup>.

## 1.5. Загробная участь младенцев

В Священном Писании о загробной участи младенцев прямо не говорится. На этот вопрос отвечает церковное Предание: «Блаженна участь тех, которые омыты водою и Духом в крещении и приняли Святого Духа в миропомазании»<sup>1340</sup>. Крещенные младенцы наследуют Царство Небесное.

Существует 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 не может быть «выше» блаженства людей, достигающих его через свободное самоопределение и личный подвиг. Младенцы безгрешны, но их состояние не является совершенным, поскольку через собственную свободную волю они никаких добродетелей не стяжали.

Относительно того, какова участь некрещенных младенцев, имеют место различные мнения. Некоторые свв. отцы, например свят. Григорий Нисский, считали, что души младенцев, похищаемых смертью, могут достигнуть полной меры блаженства<sup>1341</sup>. Однако это мнение не учитывает силы наследственного греха. Блаж. Августин занимал прямо противоположную позицию: по его словам, никакого вечного спасения некрещеным младенцам не обещается<sup>1342</sup>. 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 свят. Григорий Богослов. Он пишет о тех, кто «не имеют возможности... принять дара (крещения), или может быть по малолетству, или по какому-то совершенно не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются благодати, хотя бы сами того и желали... (Они) не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны; потому что, хотя незапечатлены (крещением), однако же и не худы, и больше сами потерпели, нежели сделали вреда»<sup>1343</sup>.

Свят. 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 крайних мнений блаж. Августина, считавшего, что некрещеные младенцы неизбежно направляются в ад.

## 1.6. Римско-католическое учение о чистилище<sup>1344</sup>

Это учение связано с особенностями римско-католической сотериологии в целом. Традиционное католическое богословие считает, что за каждый свой грех человек обязан, помимо покаяния, принести Богу за оскорбление Его величия удовлетворение (*satisfactio*), соразмерное греху. Оно может быть разнообразным: церковная епитимья, различные подвиги, которые человек на себя добровольно возлагает (паломничество, усиленные молитвы, посты и т. д.). Если человек не успел сделать это во время земной жизни, то, если на его «счете» нет смертных грехов, ему предоставляется возможность принести удовлетворение Богу через пребывание в чистилище (лат. *purgatorium*)<sup>1345</sup>.

Чистилище в римско-католическом учении — некое среднее, «промежуточное» место между раем и адом, пребывание в котором является достаточно тягостным, хотя и не столь тяжким, как в аду. Освобождение из чистилища происходит «автоматически» по истечении определенного времени, которое необходимо для принесения удовлетворения Богу. Но, согласно римско-католическому учению, сокращение срока пребывания в чистилище возможно — через молитвы живущих, через принесение Бескровной Жертвы, а также посредством индульгенций, которые усваивают грешникам «сверхдолжные заслуги святых».

Основанием данного учения для римско-католических богословов являются следующие слова ап. Павла<sup>1346</sup>: *...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)*. Но как бы ни толковали этот весьма сложный отрывок, огонь здесь все же выступает как испытание, а не как наказание в юридическом смысле слова.

Ссылаются римокатолики также на Вторую книгу Маккавейскую (см.: 2 [Мак.12](#)), где речь идет о принесении жертвы за грехи погибших воинов. Но, как известно, грех воинов состоял в том, что они присвоили себе вещи, посвященные идолам, и тем навлекли на себя заклятие (см.: [Втор.7:25—26](#)). Этот грех являлся смертным, поэтому приведенный случай никак не может служить подтверждением римско-католического учения.

Нередко римокатолики говорят, что учение о чистилище есть просто некий западный вариант учения о мытарствах. Несмотря на определенное внешнее сходство, это не совсем так. Во-первых, учение о мытарствах в Православии, в отличие от учения о чистилище у католиков,

не догматизировано. Во-вторых, по католическому учению, пребывание души в чистилище может продолжаться вплоть до Страшного суда, тогда как, согласно православному Преданию, прохождение мытарств совершается в течение первых сорока дней после смерти. В-третьих, учение о мытарствах не связано с представлением о принесении некоего удовлетворения Богу. Проходя мытарства, человек приводится к осознанию своего действительного нравственного состояния, итогов своего жизненного пути. Таким образом, мытарства — это образное представление частного суда, а не место наказания.

Пожалуй, единственный логичный аргумент в пользу учения о чистилище — это известная евангельская притча о должнике: *Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда* (из темницы. — О. Д.), *пока не отдашь до последнего кодранта* ([Мф.5:26](#)). Но основывать на одной притче целое учение вряд ли возможно, тем более что она 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 последовать за Вторым пришествием. День Второго пришествия в Священном Писании называется Последним днем (см.: [Ин.6:39](#), [12:48](#)), днем кончины века и мира (см.: [Мф.13:39](#)), днем, установленным от Бога, когда Он будет праведно судить вселенную (см.: [Деян.17:31](#)), Великим днем (см.: [Иоил.2:31](#), [Откр.16:14](#)), днем Судным (см.: [Мф.10:15](#), [11:22](#), [24](#), [12:36](#)), днем Господним (см.: [Соф.1:14](#), [Деян.2:20](#)), днем Христовым и днем Господа нашего Иисуса Христа (см.: [1 Кор.5:5](#); [2Фесс.2:2](#)).

### 2.1. 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 придет* ([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 [Сол.5:2](#); ср.: 2 [Пет.3:10](#));

*...в который час не думаете, придет Сын Человеческий* ([Мф.24:44](#); ср.: [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](#)).

### 2.2. Признаки Второго пришествия

Священное Писание говорит о следующих признаках:

**1. Распространение Евангелия во всем мире.**

*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.11](#) говорится, что весь Израиль спасется, т. е. 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](#)). По мысли ап. Павла, если отвержение Израиля послужило примирению с Богом остального человечества, то возвращение Израиля ко Христу будет означать скорое воскресение умерших.

**3. Явление пророков Илии и Еноха.**

В Книге пророка Малахии говорится: *...Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня...* ([Мал.4:5](#)). Господь Иисус Христос подтвердил это пророчество: *Правда, Илия должен прийти прежде и устроить все* ([Мф.17:11](#); ср.: [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 архангел Гавриил праведному Захарии (см.: [Лк.1:17](#)). В [Откр.11:3—10](#) говорится о двух свидетелях Божиих, которые будут пророчествовать и, после того как закончат свое свидетельство, будут

убиты зверем, выходящим из бездны. По Преданию, этими свидетелями явятся Илия и Енох

#### 4. Усиление зла.

Прежде всего речь идет о безбожии и антихристианстве. Нечестие последних времен ап. Павел называет тайной беззакония и отступления (греч. ἀποστασία) (см.: 2 [Сол.2:3](#), 7). В Священном Писании отмечаются следующие черты усиления зла:

##### 1) 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](#)).

##### 2) Падение нравственности.

По причине умножения беззакония, во многих охладет любовь ([Мф.24:12](#)); ...друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга ([Мф.24:10](#)). Эта ненависть и разделение проникнут даже в семьи: Предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей, и умертвят их ([Мк.13:12](#); также см.: [Лк.21:10](#)).

Господствующими состояниями духа в эти времена будут уныние, недоумение и страх (см.: [Лк.21:25—26](#)), а также скорбь (см.: [Мф.24:29](#)). Ап. Павел рисует такую 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](#)).

##### 3) Общественные бедствия и войны.

Также услышите о войнах и о военных слухах... Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство... ([Мф.24:6—7](#)). Будут иметь место также смятения (мятежи) ([Мк.13:8](#)).

##### 4) Природные бедствия.

Помимо общественных бедствий в последние времена проявятся и различные природные катаклизмы: ...будут глады, моры и землетрясения по местам ([Мф.24:7](#)), знамена в солнце и луне и звездах... море восшумит и возмутится ([Лк.21:25](#)).

Непосредственно перед пришествием Христовым диавол воздвигнет особое орудие зла — антихриста, при котором отступление и различные бедствия достигнут полной силы.

## 2.3. Антихрист и время его пришествия

### 2.3.1. Представление об антихристе в свете Священного Писания и Священного Предания

Приставка ἀντί в греческом языке имеет 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 это наименование употребляется двояким образом. В широком смысле слова, «антихрист» это всякий, отвергающий Отца и Сына (1 [Ин.2:22](#)). Ап. Иоанн говорит, что 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 этим именем. В этом смысле появилось много антихристов... (1 [Ин.2:18](#)). Но в строгом смысле слова это наименование употребляется в отношении к определенному лицу, о котором говорит тот же апостол: ...вы слышали, что придет антихрист... (1 [Ин.2:18](#)).

Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Нужно знать, что надлежит прийти антихристу. Посему всякий, кто не исповедует, что Сын Божий пришел во плоти... тот есть антихрист. Однако особым образом и по преимуществу антихристом называется имеющий прийти при окончании века»<sup>1348</sup>. Надо сказать, что в истории христианства имели место мнения о том, что антихрист не есть конкретная личность, а некоторая враждебная Богу сила<sup>1349</sup>. Однако Священное Писание ясно учит об антихристе как о конкретной личности. Господь говорит иудеям: ...иной придет во имя свое, его примете ([Ин.5:43](#)). Ап. Павел называет антихриста — человек греха, сын погибели (2 [Сол.2:3](#)).

По преданию, антихрист произойдет из народа иудейского, будет являться потомком Дана, одного из двенадцати сыновей Иакова. Пророчество патриарха Иакова о Данае 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 устрашающие слова о Данае содержатся у пророка Иеремии: От Дана слышен храп коней его, от громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем ([Иер.8:16—17](#))<sup>1350</sup>. В Книге Откровения (см.: [Откр.7](#)) перечисляются запечатленные от всех колен Израилевых, но среди перечисляемых колен не упомянуто колено Даново. Это тоже рассматривается как прикровенное указание на то, что из колена Данова произойдет антихрист.

Существует ложное мнение, что антихрист будет воплощением сатаны, подобно тому как Бог Слово воплотился от Девы. Это мнение Православной Церковью не разделяется. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Не сам диавол сделается человеком, подобно вочеловечению Господа, — да не будет, — но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действие сатаны. Ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу вселиться в него»<sup>1351</sup>. Слова преп. Иоанна Дамаскина тождественны с учением Священного Писания: ...которого (антихриста. — О.Д.) пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными (2 [Сол.2:9](#)).

Имя антихриста неизвестно, известно только его число — «666». По объяснению сщмч. Иринея Лионского, «имя его неизвестно потому, что оно недостойно быть возведенным от Духа Святого»<sup>1352</sup>.

Событием, непосредственно предваряющим пришествие антихриста, будет взятие от среды удерживающего теперь (2 [Сол.2:7](#)). Эти слова требуют обращения к греческому тексту. В 2 [Сол.2](#) об антихристе говорится: ...ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Словам синодального перевода что не допускает соответствует греческое τὸ κατέχων — буквально «держашее или удерживающее» (слово употреблено в среднем роде). Очевидно, здесь имеется в виду не человеческое лицо, а некая сила. Однако в ст. 7 говорится: ...тайна беззакония... не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий (ὁ κατέχων)... Грамматическая форма здесь, скорее всего, указывает на лицо мужского рода. Общепринятого толкования на эти слова апостола нет<sup>1353</sup>, поэтому под «удерживающим» можно понимать и некоторую силу, политическую или религиозно-политическую, и некоего представителя этой силы. Некоторые отцы под «удерживающим» также понимают Святого Духа<sup>1354</sup>.

## 2.3.2. Брань антихриста с царством Христовым

По словам преп. Иоанна Дамаскина, «антихрист будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится»<sup>1355</sup>. Он *придет во имя свое (Ин.5:43)*. Ап. Павел говорит, что антихрист будет превозноситься *выше всего, называемого Богом или святынею...* (2 [Сол.2:4](#)), т. е. будет бороться против всех религий и 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 Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога (2 Сол.2:4)*. О каком храме здесь идет речь, точно сказать невозможно, — будет ли это восстановленный к тому времени иерусалимский храм или некий другой, наиболее почитаемый и известный в то время. Свят. Кирилл Иерусалимский, например, считал, что здесь речь идет о «разрушенном храме Иудейском»<sup>1356</sup>. Преп. Иоанн Дамаскин отрицал, что апостол говорит о христианском храме, и также утверждал, что антихрист «придет не к нам, но к иудеям»<sup>1357</sup>.

В борьбе против христианства и всех своих противников антихристу будут помогать лжепророки, которые *дадут великие знамения и чудеса...* ([Мф.24:24](#)). Апостол говорит, что явление антихриста, *по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными (2 Сол.2:9)*.

Согласно Священному Писанию, сатана даст антихристу *силу свою и престол свой и великую власть (Откр.13:2)*. Какая власть и сила имеются в виду? Сам сатана, искушавший Господа в пустыне, так говорил о своей власти: *Тебе 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. Скорее всего, власть антихриста будет единоличная, возможно царская<sup>1358</sup>, потому что и власть сатаны по своему существу имеет монархический характер.

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 (см.: [Дан.7:8, 11](#)).

Особенно жестоким в это время будет гонение на христиан. Антихрист издаст декрет, *чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя (Откр.13:15)*. Для христиан тогда невозможно будет пользоваться гражданскими правами: *И он сделает 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 (см.: [Откр.12](#)). Однако *врата ада не одолеют ее (Мф.16:18)*, и принесение Евхаристической жертвы не прекратится до Второго пришествия Христова (см.: 1 [Кор.11:26](#)). По словам ап. Павла, особенно сильным действие антихриста будет на погибающих, тех, кто не *приняли любви истины для своего спасения (2 Сол.2:10)*.

Согласно пророчествам Даниила (см.: [Дан.7:25](#)), продолжительность царствования антихриста — три с половиной года. Апокалипсис называет срок в 42 месяца (см.: [Откр.11:2, 13:5](#)) или 1260 дней (см.: [Откр.12:6](#)), что составляет те же три с половиной года. Таким образом, продолжительность царствования антихриста составит ровно столько, сколько продолжалось время земного служения Господа Иисуса Христа.

В борьбе против антихриста людям будет дана Божественная помощь: пример — повествование Апокалипсиса о семи ангелах, имеющих семь язв (см.: [Откр.15:16](#)). Кроме того, по Промыслу Божию, ради избранных (тех, кто сохранил веру) те дни сократятся (см.: [Мф.24:22](#)). Но победить сатанинскую силу чисто человеческими средствами будет невозможно: *И дано ему (антихристу. — О. Д.) вести войну со святыми и победить их...* ([Откр.13:7](#)).

Победит антихриста непосредственно Сам Господь Иисус Христос Своим Вторым пришествием: *...Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего* (2 [Сол.2:8](#)). В Книге Откровения сказано об этом так: *И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса пред ним... Оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою* ([Откр.19:20—21](#)).

## 2.4. Второе пришествие Христово, его действительность и образ

Греческое название Второго пришествия — *παρουσία* (парусия). Соответствующий латинский термин — *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](#)) и *сядет на престоле славы Своей...* ([Мф.25:31](#)). Выражение «во славе» в данном случае нужно понимать как «окруженный особым сиянием». В день Второго пришествия явится знамение Сына Человеческого на небе ([Мф.24:30](#)). Священное Писание не уточняет, что это за знамение, но по святоотеческому Преданию, этим знамением будет крест<sup>1359</sup>. Явление Спасителя будет видимым, 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 (см.: [Мф.16:27](#); [Иуд.14](#)).

Ап. Павел сравнивает пришествие Христово с созыванием войска звуком трубы или возвещением юбилейного года: *...Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба...* (1 [Сол.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 в этот момент *восплачутся все племена земные...* ([Мф.24:30](#)).

## 2.5. Воскресение мертвых

### 2.5.1. Действительность воскресения мертвых

Истина воскресения из мертвых была известна еще в Церкви ветхозаветной. Так, со всей ясностью о воскресении говорится в пророческих книгах Ветхого Завета. 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 Книге пророка Иезекииля (см.: [Иез.37:1—10](#)) дается образное изображение воскресения; во Второй книге Маккавейской сказано: *...Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной* (2 [Мак.7:9](#)). Всеобщность этой веры в дни земной жизни Господа

подтверждается словами Марфы, сестры Лазаря: *Знаю, что (Лазарь. — О. Д.) воскреснет в воскресенье, в последний день (Ин.11:24).*

Прообразом будущего воскресения были в Ветхом Завете воскрешения умерших, например воскрешение, совершенное пророком Илией в Сарепте Сидонской (см.: 3 Цар.17:19), воскрешение пророком Елисеем дочери сонамитянки (см.: 4 Цар.4:29), воскрешение покойника от прикосновения к костям пророка Елисея (см.: 4 Цар.13:21).

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.](#) относятся к тем, кто будет причащаться Тела и Крови Христовых.

У ап. 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 ап. Павла Воскресение Христово — это средоточие христианской веры, главный предмет религиозного переживания и созерцания.

### 2.5.2. Всеобщность и одновременность воскресения мертвых

Воскресение умерших будет иметь всеобщий характер: *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут...* (1 Кор.15:22). Действие воскресения будет распространяться как на праведников, так и на грешников. По слову ап. Павла, *будет воскресение мертвых, праведных и неправедных...* ([Деян.24:15](#)).

При этом воскресение всех умерших совершится одновременно. Господь говорил, что *наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения (Ин.5:28—29).*

Истина о всеобщности и одновременности воскресения мертвых засвидетельствована в трудах отцов Церкви и христианских писателей с древнейших времен<sup>1360</sup>.

### 2.5.3. Изменение живых при воскресении мертвых

Что касается тех людей, «которые до времени общего воскресения останутся в живых, нынешние грубые тела мгновенно изменятся в духовные и бессмертные»<sup>1361</sup>.

Ап. Павел говорит об этом событии следующим образом: *Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор.15:51—52). Из этих слов апостола следует, что изменение живых, так же как и воскресение мертвых, будет иметь своей причиной действие всемогущества Божия (см.: 1 Сол.4:15), совершится мгновенно и одновременно (*во мгновение ока, при последней трубе*) и будет состоять в преображении нынешних тленных и смертных тел в нетленные и бессмертные.

### 2.5.4. Тожественность тел воскресших телам живущих

«Пространный катихизис» определяет воскресение как «действие могущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединяясь опять с их душами, оживут и будут духовны и бессмертны» (член 11)<sup>1362</sup>. Таким образом, воскресение — это не создание новых тел и не

изменение душ, а воссоединение души со своим собственным телом. Учение о воскресении в собственном теле присутствует уже в Ветхом Завете. Праведный 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 явно представлена идея тождественности до и после воскресения как самой личности, так и тела воскресшего — то же самое лицо, которое некогда жило на земле, в своем теле будет участником воскресения.

По учению Церкви, воскресение не есть реинкарнация, т. е. облечение души в некое новое тело. После воскресения тела «будут существовать те же, какие были соединены с известными душами в продолжение настоящей жизни»<sup>1363</sup>.

Эта истина явно выражена Самим Спасителем, сказавшим, что именно *находящиеся в гробах, услышав глас Сына Божия, оживут* (см.: [Ин.5:25—28](#)), а также в словах ап. Павла: *...сеется в тлении, восстает в нетлении... тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 [Кор.15:42, 53](#)).

Учение о тождественности тел воскресших телам живущих выражено уже в трудах христианских писателей первых столетий христианской эры<sup>1364</sup>.

### 2.5.5. Свойства воскресших тел

Хотя тела воскресения будут тождественны телам живущих по существу, тем не менее они будут отличаться по своим свойствам, поскольку мертвые воскреснут в преображенных по образу тела воскресшего Христа телах (см.: [Флп.3:21](#)). О свойствах тел воскресения ап. Павел говорит следующим образом: *Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное* (1 [Кор.15:42—44](#)).

Таким образом, можно указать четыре отличительных свойства будущих воскресших тел. Они будут

а) нетленными, т. е. неподвластными процессам разрушения и смерти (см.: [Лк.20:35—36](#); 1 [Кор.15:53](#));

б) славными, т. е. светоносными, подобно телу Самого Спасителя, когда Он преобразился на Фаворе (см.: [Флп.3:21](#)), согласно Его обетованию: *Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* ([Мф.13:43](#)). Преображенные славные тела будут явным для всех образом отражать внутреннее совершенство их обладателей, что не всегда имеет место в настоящей жизни. В отношении грешников это свойство следует понимать как, напротив, лишенность света, бесславные тела грешников будут в полной мере обнаруживать степень духовного падения их обладателей;

в) сильными, т. е. непричастными изнеможению<sup>1365</sup> и немощам настоящей жизни вообще<sup>1366</sup>;

г) духовными, т. е. более тонкими и легкими в сравнении с нынешними телами<sup>1367</sup>, или, по словам ап. Павла, небесными (см.: 1 [Кор.15:48—49](#)). Они сделаются непричастными по крайней мере некоторым телесным потребностям (см.: [Мф.22:30](#); [Лк.20:36](#)) и явятся послушными орудиями своих душ, обладая значительно большей свободой в отношении природной необходимости по сравнению с нынешними душевными, грубо-вещественными телами.

## 2.6. Всеобщий суд

## 2.6.1. Действительность всеобщего суда

Частный суд, которому подвергается всякий человек после своей смерти, не является полным и окончательным. Эта неполнота и незаконченность выражаются в том, что после частного суда

- а) мздовоздаяние получает только душа, без всякого участия тела;
- б) как праведники, так и грешники находятся в состоянии лишь предначатия или предвкушения того блаженства или мучения, которое они заслужили;
- в) для грешников, по крайней мере некоторых, сохраняется возможность облегчения своей участи и даже полного освобождения от уз ада по молитвам Церкви.

Указанные выше обстоятельства убеждают в том, что в будущем будет иметь место иной суд, уже полный и окончательный.

Божественное Откровение говорит о том, что Бог назначил день, в который будет праведно судить вселенную ([Деян.17:31](#)). В Священном Писании этот день прямо называется *днем суда* ([Мф.11:22](#), 24, [12:36](#); 2 [Пет.2:9](#), 3:7). Ап. Павел определяет этот день как *день гнева и откровения праведного суда от Бога* ([Рим.2:5](#)). В Священном Писании окончательный суд связывается со Вторым пришествием Господа Иисуса Христа: *...приидет Сын Человеческий... и тогда воздаст каждому по делам его* ([Мф.16:27](#); ср.: [Иуд.14—15](#)).

## 2.6.2. Образ и содержание всеобщего суда

Образ будущего суда достаточно подробно представлен в Священном Писании.

Совершителем Последнего суда будет Сам Господь Иисус Христос, ибо *Отец... весь суд отдал Сыну* ([Ин.5:22](#)), и *Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых* ([Деян.10:42](#)).

В осуществлении суда будут участвовать также

- а) ангелы, которые *соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие* ([Мф.13:41](#)) и *отделят злых из среды праведных* ([Мф.13:49](#));
- б) апостолы, которым Господь сказал: *...сядете на престолах — судить двенадцать колен Израилевых* ([Лк.22:30](#));
- в) вообще святые, ибо Господь сказал: *Разве не знаете, что святые будут судить мир?* (1 [Кор.6:2](#)).

Последний суд будет носить всеобщий характер (см.: [Деян.17:31](#)). В качестве подсудимых на этом суде будут выступать:

- а) все люди, ибо *всем нам должно явиться пред судилище Христово* (2 [Кор.5:10](#));
- б) падшие ангелы, которых Господь *соблюдает в вечных узах... на суд великого дня* ([Иуд.1:6](#)).

Можно предположить, что суд будет проходить в два этапа: сначала суд над христианами, святыми, а затем над нехристианами и падшими ангелами (см.: 1 [Кор.6:3](#)) с участием святых.

Предметом суда и основанием для осуждения будут:

- а) добрые и злые дела, *чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое* (2 [Кор.5:10](#));
- б) слова, ибо *за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда* ([Мф.12:36—37](#));
- в) *намерения сердечные* ([Евр.4:12](#)), которые Господь обнаружит, осветив *скрытое во мраке* (1 [Кор.4:5](#)).

Суд совершится по всей правде Божией, т. е. будет производиться в соответствии с силами

и дарованиями каждого (см.: [Лк.12:48](#)) и с учетом внешних условий его жизни (см.: [Мф.11:21—23](#)), ибо *нет лицепрятия у Бога* (см.: [Рим.2:11](#)).

Приговор (см.: [Мф.25:32—46](#)) будет приведен в исполнение ангелами (см.: [Мф.13:42, 50](#)).

Всеобщий суд именуется также окончательным, поскольку его определения не подлежат пересмотру и будут иметь вечный характер (см.: [Мф.25:46](#)).

Суд Христов нельзя мыслить вполне по аналогии с совершением человеческого суда, который состоит из двух частей:

- а) исследование правоты или виновности подсудимого;
- б) произнесение над ним приговора.

Бог, как всеведущий Судья, не нуждается в первой части, поэтому суд Христов следует понимать в смысле приведения подсудимого к осознанию своего действительного нравственного состояния. Согласно «Пространному катихизису», «совесть каждого человека откроется пред всеми, и обнаружатся не только все дела... но и все сказанные слова, тайные желания и помышления»<sup>1368</sup>.

Также и приговор нельзя понимать в смысле только объявления судебного решения, так как изволение Божие вместе есть и действие Его воли, либо вводящее в блаженное состояние, либо отвергающее от царства вечной жизни.

### **2.6.3. Сопутствующие обстоятельства всеобщего суда**

В тот же день, когда произойдет воскресение мертвых и совершится Последний суд, будет иметь место и кончина мира (см.: [Мф.13:39—40](#), [49, 24:29](#); [2 Пет.3:7](#)).

Мир, существующий во времени и пространстве, движется к определенной цели и будет иметь конец. Уже в ветхозаветные времена было известно, что небо и земля погибнут ([Пс.101:27](#)). Эта истина подтверждается и новозаветным Откровением: *...небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят* ([2 Пет.3:10](#)).

Однако, с точки зрения своей сущности и образа, этот конец будет означать не исчезновение мира, а его преобразование и обновление. По словам Спасителя, *небо и земля прейдут* ([Мф.24:35](#); ср.: [Мф.5:18](#); [Пс.101:26—27](#)), т. е. изменятся по образу своего бытия. *И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали...* ([Откр.21:1—2](#); ср.: [2 Пет.3:13](#)), — говорит ап. Иоанн Богослов.

По учению Божественного Откровения (см.: [Рим.8:19-21](#)) и древних отцов Церкви<sup>1369</sup>, кончина мира будет находиться в тесной связи с Всеобщим судом. Последний суд завершает дело восстановления падшего человека, а потому означает и окончательное освобождение всей твари от губительных последствий человеческого греха. Собственно, кончина мира и будет означать его обновление, после которого *тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* ([Рим.8:21](#)).



# Кончина благодатного царства Христова и начало Царства славы

В учении о кончине мира православное догматическое богословие различает между благодатным царством Христовым, которое есть святая Церковь, именуемая так потому, что она есть собрание не святых, а освящаемых, нуждающихся для духовного возрастания в Божественной благодати, и Царством славы, которое откроется вместе с кончиной мира и в котором Господь будет вечно царствовать вместе с Отцом и Святым Духом<sup>1370</sup>.

Мысль о взаимосвязи окончания благодатного царства Христова с Всеобщим судом и кончиной мира совершенно ясно выражена в словах ап. Павла (см.: 1 [Кор.15:22—26](#)). Из этих слов следует, что Христос *предаст Царство Богу и Отцу* (1 [Кор.15:24](#)), только тогда, когда *последний враг истребится — смерть* (1 [Кор.15:26](#)). Враг же этот упразднится, когда, с одной стороны, все люди воскреснут и станут нетленными и бессмертными, а с другой — когда тварь *освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* ([Рим.8:21](#)).

Священное Писание учит, что окончание царства благодати будет означать откровение Царства славы (см.: [Мф.13:43](#); [Лк.13:28—29](#); 2 [Пет.1:11](#); 2 [Тим.2:11](#), 4:18). Согласно с Божественным Откровением учили об этом и отцы Церкви<sup>1371</sup>.

Таким образом, изречение Никео-Константинопольского Символа веры, согласно которому Царствию Христову «не будет конца», относится к Царству славы<sup>1372</sup>, о котором архангел Гавриил благовествовал Богоматери: *Он будет велик, и наречется Сыном Всевышнего; и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца* ([Лк.1:32—33](#)).

## 2.7. Ложное учение хилиазм

Хилиазм (от греч. χιλιάς — тысяча) — это учение о тысячелетнем царстве Христовом, сущность которого состоит в том, что прежде кончины мира Христос придет на землю, поразит антихриста, воскресит из мертвых только праведников и устроит на земле новое царство, в котором праведники в награду за свои страдания и подвиги будут царствовать вместе с Ним в течение 1000 лет. По прошествии этой исторической эпохи последует второе всеобщее воскресение мертвых и Всеобщий суд.

В древности учение о тысячелетнем царстве Христовом существовало в двух видах. Одни сторонники этого заблуждения представляли тысячелетнее царство в ветхозаветных тонах, считая, что Христос восстановит Иерусалим, возродит закон Моисея во всей полноте, включая и ветхозаветные жертвы, а удовольствия в новом царстве будут главным образом плотские и чувственные. Такие представления были характерны в основном для еретиков (Керинф, монтанисты, Аполлинарий Лаодикийский)<sup>1373</sup>. В то же время хилиастические представления встречаются и у некоторых православных авторов II–III вв. (Папий Иеропольский, св. Иустин Философ, сщмч. Ириней Лионский, сщмч. Ипполит Римский, Лактанций и др.), которые, однако, не связывали установление тысячелетнего царства с повторным введением норм и правил Моисеева закона<sup>1374</sup>. Однако ни в одном ни в другом виде хилиазм не может быть принят православным вероучением, поскольку он

1) основывается на предположении о двукратном воскресении мертвых, хотя Сам Господь определенно учил только об одном всеобщем воскресении;

2) признает два будущих суда, один — только для воскресших в первое воскресение

праведников, второй — Всеобщий, при том что Христос учил только об одном будущем суде — Всеобщем;

3) предполагает особое пришествие Христа во славе на Землю прежде кончины мира, тогда как Господь определенно связывает Свое Второе пришествие с кончиной мира и Последним судом;

4) учит о некоем особом царстве Христовом, которое отлично как от царства благодати, которое, по православному учению, будет продолжаться до самой кончины мира (см.: 1 [Кор.15:25](#)), так и от Царства славы, которое начнется непосредственно после кончины мира и всеобщего воскресения и не будет иметь конца (см.: [Лк.1:33](#); 2 [Пет.1:11](#)).

Против этого учения уже в III-IV вв. выступали Ориген, свят. Дионисий Александрийский, Евсевий Кесарийский, свят. Василий Великий, блаж. Иероним Стридонский, блаж. Августин и др. На II Вселенском соборе (381 г.) Церковь, осудив еретика Аполлинария Лаодикийского, осудила и его учение о тысячелетнем царстве. С этой целью в текст Символа веры были внесены слова «Его же Царствию не будет конца» <sup>1375</sup>. До этого времени Церковь относилась к идеям хилиазма как к частным богословским мнениям, однако с момента осуждения этого учения Вселенским собором для православных христиан разделять такие идеи стало недопустимым.

Библейским основанием ложного учения о тысячелетнем царстве стало ошибочное буквалистское толкование 20-й главы Апокалипсиса: *И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними смерть вторая не имеет власти; но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет. Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской* ([Откр.20:4—7](#)).

Под тысячелетним царством православные экзегеты понимают неопределенный, но продолжительный период времени от начала благодатного царства Церкви Христовой и до кончины мира. При этом под «первым воскресением» имеется в виду духовное возрождение людей в жизнь вечную во Христе в таинстве крещения, совершаемого в Церкви Христовой, которое также иногда именуется воскресением (см.: [Кол.3:1](#); [Еф.2:5—6](#), [5:14](#)). Временное освобождение дьявола из темницы на малое время означает явление на земле антихриста незадолго до кончины мира, за которой последует Всеобщий и последний суд. «Вторая смерть» есть осуждение грешников на Всеобщем суде, которое не коснется тех, кто имеют «участие в воскресении первом», т. е. духовно возрождены во Христе и очищены благодатью Его в Церкви. Таковые не подвергнутся осуждению, но войдут в блаженную жизнь Царства Христова <sup>1376</sup>.

## 2.8. Мздовоздаяние после Всеобщего суда

### 2.8.1. Мздовоздаяние грешникам, вечность и степени мучений грешников

После Всеобщего суда беззаконники «будут преданы вечной смерти, или, иначе сказать, вечному огню, вечному мучению, вместе с дьяволом» <sup>1377</sup>.

В этом состоянии грешники будут удалены от Бога, или, по слову Спасителя, прокляты (см.: [Мф.7:21](#), [25:41](#); [Лк.13:27](#)). Это удаление от Бога, лишенность благ Царствия Божия уже

само по себе является для грешников величайшим наказанием. Грешники не увидят жизни, но гнев Божий пребывает на них (Ин.3:36), они будут ввержены в озеро огненное (Откр.20:15), в огонь вечный (Мф.25:41, ср.: Лк.16:24), в геенну огненную, где червь их не умирает, и огонь не угасает (Мк.9:47—48), где будет плач и скрежет зубов (Мф.22:13). Такое состояние есть состояние не жизни, а смерти, это и есть вторая смерть (Откр.20:14) в вечном удалении от Источника жизни.

Не все грешники подвергнутся наказанию в одинаковой мере, мучения их будут иметь свои степени, соразмерно тяжести содеянного, ибо раб... который знал волю господина своего... и не делал по воле его, бит будет много. А который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше (Лк.12:47—48; ср.: Мф.10:16, 11, 21—22; Лк.12:47—48).

Уже в древности существовала тенденция (Ориген и др.) мыслить вечные гееннские мучения в относительном смысле, понимая под «вечностью» некоторый «век», «период», поскольку вечность мучений будто бы несовместима с представлением о благодати Творца<sup>1378</sup>. В основе таких рассуждений лежит недооценка человеческой свободы: Бог не может спасти человека помимо его воли, ибо любовь не может быть навязана человеку насильно.

Священное Писание не дает оснований для понимания вечности гееннских мучений в относительном смысле, но прямо говорит, что не покоряющиеся благовествованию Господа подвергнутся наказанию, вечной гибели (2 Сол.1:9) и дым мучения их будет восходить во веки веков (Откр.20:10; ср.: Мф.25:41, 46; Иуд.1:7; 2 Сол.1:9—10; Откр.14:11). О вечном характере гееннских мучений учили и отцы Церкви, начиная с древнейших времен<sup>1379</sup>. Однако так строго будет поступлено с грешниками не потому, чтобы Бог хотел их гибели, но потому, что они не приняли любви истины для своего спасения (2 Сол.2:10). Бог же хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим.2:4).

## 2.8.2. Мздовоздаяние праведникам, вечность и степени блаженства праведников

После Всеобщего суда праведники унаследуют Царство, уготованное им от создания мира (см.: Мф.25:34), жизнь в котором будет «столь блаженная, что мы теперь сего блаженства и вообразить не можем»<sup>1380</sup>, ибо не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1 Кор.2:9).

Источником такого блаженства будет особая близость ко Господу, непосредственное сопребывание и общение с Ним (см.: Ин.14:1—3, 17:24): тогда мы увидим Его, как Он есть (1 Ин.3:2; ср.: Мф.5:8), и будет Бог все во всем (1 Кор.15:28), и мы всегда с Господом будем (1 Сол.4:17). В блаженстве души будет участвовать и тело, «оно будет прославлено Светом Божиим, подобно как тело Иисуса Христа во время Преображения Его на Фаворе»<sup>1381</sup>, ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие (1 Кор.15:53; ср.: Откр.7:16; 21:4).

Блаженство праведных будет иметь различные степени, «по мере того, как кто здесь подвизался в вере, любви и добрых делах»<sup>1382</sup>. Как учит ап. Павел, иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых... (1 Кор.15:41—42), ...кто сеет скуп, тот скуп, и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет (2 Кор.9:6). Поэтому каждый получит награду по своему труду (1 Кор.3:8; ср.: Мф.10:41—42).

Блаженство праведных будет вечным, Господь говорит о Своих праведных последователях: Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей (Ин.10:28;

### 2.8.3. Ложное учение о всеобщем спасении (апокатастасис)

*Апокатастасис* (греч. ἀποκατάστασις — восстановление, возвращение) — в истории христианской догматики наименование еретического учения о всеобщем спасении всех людей (греч. ἀποκατάστασις τῶν πάντων), в том числе и грешников и даже демонов. Согласно этому учению, грешные люди и демоны будут страдать во аде только до определенного времени, а затем будут восстановлены в своем первобытном состоянии. В Библии это выражение встречается единожды: *...Которого небо должно было принять до времен совершения всего* (греч. ἀποκαταστάσεως πάντων), *что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века* ([Деян.3:21](#)). Однако в Священном Писании данное выражение означает исполнение всех пророчеств и с идеей всеобщего спасения никак не связано.

Корни апокатастасиса следует искать в античном сознании, для которого было свойственно циклическое понимание времени и истории. Согласно античной идее вечного повторения (возвращения), исторический процесс представляет собой периодическое возвращение всего мира и человека в их первоначальное состояние.

На христианской почве похожие идеи впервые были высказаны Климентом Александрийским<sup>1383</sup> и получили обоснование в трудах Оригена. Последний насчитывал три причины, согласно которым мучения грешников не могут быть признаны вечными.

Во-первых, зло не субстанциально и, следовательно, включает в себе самое начало саморазрушения<sup>1384</sup>.

Во-вторых, целью мира, по Оригену, является всеобщее восстановление (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), т. е. возвращение мира и человека в первоначальное состояние, не предполагающее наличие зла<sup>1385</sup>.

В-третьих, Ориген считал, что искупительная жертва Спасителя имеет всеобъемлющую силу, которой не может противостоять никакая, даже демоническая, злая воля<sup>1386</sup>.

Впрочем, сам Ориген не настаивал на этом учении как безусловно истинном, рассматривая его как собственное богословское мнение<sup>1387</sup>.

Из числа отцов Церкви идеи апокатастасиса были близки свят. Григорию Нисскому, который развивал идеи, близкие к первому и третьему аргументу Оригена и считал, что зло, будучи «не сущим», но только лишенностью, недостаточностью добра<sup>1388</sup>, не может существовать вечно, а воплощение Сына Божия и Его искупительная жертва имеют силу уврачевать греховную волю не только человека, но и самого дьявола<sup>1389</sup>.

До конца IV в. Церковь снисходительно относилась к идеям апокатастасиса, но увеличение числа адептов этого учения привело к осуждению Оригена и его взглядов сначала на Александрийском соборе 400 г., а затем на VI и VII Вселенских соборах<sup>1390</sup>.

Учение о всеобщем спасении было осуждено также Римско-Католической церковью (IV Латеранский собор, I Ватиканский собор) и последователями Лютера (Аугсбургское исповедание. XVII, 1—4).

Тем не менее в период Реформации идеи апокатастасиса вновь становятся востребованными в некоторых протестантских общинах (анабаптисты, социане и др.). В XVIII-XIX вв. распространение идей светского гуманизма способствовало росту популярности учения о всеобщем спасении как в некоторых общинах (универсалисты в США в XVIII в.), так и среди отдельных богословов, причем не только протестантских (Ф. Шлейермахер и др.), но и православных<sup>1391</sup>, стремящихся представить гееннские мучения в относительном смысле,

понимая «вечность» как некоторый «век», «эон», «период», пусть даже и весьма продолжительный, но все-таки конечный.

Несостоятельность идеи всеобщего спасения заключается не только в противоречии Священному Писанию, в котором прямо говорится о вечном характере мучений демонов и грешников (см.: [Мф.3:12](#), [18:8](#), [25:41, 46](#); 2 [Сол.1:9](#); [Откр.14:11](#); [Ис.66:24](#); [Мк.9:43—48](#)), но и в некоторых теоретических ошибках: циклическое понимание истории и смешение личного и природного аспектов в бытии свободно-разумной природы.

Понимание истории как циклического движения фактически лишает исторический процесс всякого смысла, в конечном счете даже воплощение Сына Божия и Его Крестная смерть оказываются при таком понимании излишними<sup>[1392](#)</sup>.

Ориген и другие адепты учения о всеобщем спасении не замечают того факта, что зло в мире относится не к сущностному, а личностному аспекту бытия. Зло, действительно, не есть особая природа, однако зло также не есть и только ущербность природы, но представляет собой состояние природы личностных существ, свободно отвернувшихся от Бога<sup>[1393](#)</sup>. Доктрина апокатастасиса фактически несовместима с христианским учением о свободе воли разумных существ, согласно которому направленность свободной воли может быть изменена только изнутри. Такое изменение не может быть навязано свободной воле извне, даже силой Божественного всемогущества. Любовь не может быть навязана насильно. Следовательно, Бог не может спасти человека без его свободного согласия.

Несостоятельным оказывается также и аргумент о несовместимости учения о вечном наказании демонов и грешников с христианским представлением о благодати Божией, о несоразмерности между временными преступлениями и вечностью наказания за них<sup>[1394](#)</sup>. Данное рассуждение имело бы основание, если бы адские мучения являлись для грешников некоторым внешним наказанием или отмщением со стороны Бога. Однако страдания грешников не навязаны им внешней силой, они суть следствия их противоестественного, но тем не менее свободного выбора. Бог не желает чьей-либо гибели и хочет спасения всех людей (см.: 1 [Тим.2:4](#)). И участь грешников будет таковой вовсе не потому, что Бог желает их гибели, но потому, что сами они не приняли любви истины для своего спасения (2 [Сол.2:10](#)).

# СОКРАЩЕНИЯ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ В БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ ССЫЛКАХ

PG -Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca

PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina

TLG — Tesauros Linguae Graecae

ВРЗЕЭ — Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата

ПСТБИ — Православный Свято-Тихоновский богословский институт

СТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева Лавра

/ Догматическое богословие (3-е издание, исправленное и дополненное) Издательство:

ПСТГУ Год издания: 2013 Страниц: 622 ISBN: 978—5—7429—0768—8

---

---

## Примечания

Например, см.: Платон. Государство. 379а // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. М., 1990. С. 142.

Каллист Диоклийский, еп. Богословское образование в Писании и у св. отцов // Богословский сборник. Вып. 1. М.: ПСТБИ, 1997. С. 142. (Далее: Каллист Диоклийский, еп. Богословское образование в Писании и у св. отцов.)



Например, см.: Афанасий Великий, свят. На ариан слово первое. 18 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. II. М., 1994. С. 197—198; Григорий Богослов, свят. Слово 34, к пришедшим из Египта // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. СТСЛ, 1994. С. 496—498.

Евагрий, авва. Слово о молитве. 61 // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: ПСТБИ, 1994. С. 83.

Диадок Фотикийский, блаж. Подвижническое слово. 67 // Добротолюбие: В 5 т. Т. 3. СТСЛ, 1992. С. 44—45.

«Обожение» (θεώσις) — сотериологический термин, означающий теснейшее соединение человека с Богом. Проф. И. В. Попов определяет это понятие следующим образом: «Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера (т. е. в человеке. — О. Д.) есть его обожение» (Попов И. В., проф. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909. С. 33). Таково объективное основание обожения. С человеческой стороны обожение есть единение человека с Богом и включает в себя: — нравственное единение, т. е. приобретение человеком добродетелей (мудрость, любовь и др.), уподобляющих человека Богу; — интеллектуальное единение, т. е. «то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной» (Там же. С. 29); — энергичное единение, т. е. проникновение души и тела человека Божественными действиями, вследствие чего человек возвышается в своих совершенствах, например обогащается ведением предметов духовных и ведением будущего (см.: Там же. С. 27). При этом единении сохраняются как личностная самоидентичность человека, так и самоидентичность человеческой природы, которая не прелгается в Божество, полностью сохраняя свои существенные свойства (см.: Там же. С. 7—8, 14).

Цит. по: Каллист Диоклийский, еп. Богословское образование в Писании и у св. отцов. С. 144.

Каллист Диоклийский, еп. Богословское образование в Писании и у св. отцов. С. 145.

Фалассий, авва, блаж. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу. Сотня четвертая. 62 // Добротолюбие. Т. 3. 1992. С. 314.

Великими Каппадокийцами в церковной традиции именуются три отца Церкви, жившие в IV в., — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, жизнь и деятельность которых была связана главным образом с малоазийской областью, называемой Каппадокия.



Фалассий, авва, блаж. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу. Сотня четвертая. 80 // Добротолюбие. Т. 3. С. 315.

Дионисий Ареопагит. Послание I Гаию служителю // Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 187.(Далее: Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии.)

Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem // PG. T. 91. Col. 1220C. Рус. пер.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 197. (Далее: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях.)

Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседование 14, 9 // Писания преподобного отца [Иоанна Кассиана Римлянина](#). М., 1892. С. 429.

Евагрий, авва. Зерцало иноков и инокинь. 120 // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. С. 136.

Диадок Фотикийский, блаж. Подвижническое слово. 68 // Добротолюбие. Т. 3. С. 45.

Иоанн, игум. Синайской горы, преп. Лествица. СПб., 1995. С. 221. Слово 27, 11. (Далее: Иоанн, преп. Лествица.)

Григорий Богослов, свят. Слово 34, к пришедшим из Египта // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 497.



Григорий Богослов, свят. Слово 27, против евномиан и о богословии первое или предварительное // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 386.

Иоанн, преп. Лествица. С. 250. Слово 30, 20.

Григорий Богослов, свят. Слово 28, о богословии второе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 391.

Иоанн, преп. Лествица. С. 70. Слово 5, 1.

Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899. С. 392. Гл. 20, 6.

Григорий Богослов, свят. Слово 20, о поставлении епископов и о догмате Святой Троицы // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 305.

Диадок Фотикийский, блаж. Подвижническое слово. 67 // Добротолюбие. Т. 3. С. 45.

Исаак Сирин, преп. Слово 85 // Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 408. (Далее: Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические.)



Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1882. [Кол.1210](#)—1211.

Григорий Богослов, свят. Слово 27, против евномиан и о богословии первое или предварительное // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 386.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 9—10. (Далее: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.)

См.: Каллист Диоклийский, еп. Богословское образование в Писании и у св. отцов. С. 151. Митр. Каллист отмечает, что данная классификация богословов принадлежит не лично ему, а свят. Григорию Паламе, однако не дает никаких ссылок на труды Фессалоникийского святителя.

Диадок Фотикийский, блаж. Подвижническое слово. 8 // Добротолюбие. Т. 3. С. 11.

Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 82.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 10.

Платон. Государство. 412e, 413c, 414b, 464a, 464d, 493a, 493b, 503a, 506b, 538c // Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 181—183, 240—241, 272—273, 284, 288,323.



Сенека. Нравственные письма к Луцилию *пер. и прим. С. А. Ошерова. М. 1977. С. 231.*  
*Письмо 95.*

Например, см.: Liddell and Scott. Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 441.

См.: *Hermiae Sozomeni Salamini Ecclesiasticae Historiae. Lib. 5. 16 // PG. T. 67. Col. 1261A.*  
Рус. пер. см.: Созомен. Церковная история. СПб., 1851. С. 347—351. Кн. V. Гл. 16.

Блаж. Феодорит Киррский, истолковывая [Кол.2:14](#), пишет, что пришедший в мир Христос «дал... нам евангельские догматы, за хранение их обетовав нам Спасение» (Феодорит Киррский, блаж. Толкование на Послание к Колоссянам. 2// Творения блаженного [Феодорита](#), епископа Киррского. М.: Паломник, 2003. С. 461).

Например, см.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1910. С. 9—10.

Например, согласно свят. Кириллу Иерусалимскому, «образ богопочтения заключается в сих двух принадлежностях, в точном познании догматов благочестия, и в добрых делах» (Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. IV, 2 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 43). Подробнее см.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 10—12.

Ignatii episcopi Antiocheni Epistola ad magnesios. XIII // PG. T. 5. Col. 672C. В рус. пер.: «в учении Господа и апостолов». См.: Игнатий Богоносец. Послание к магнезийцам. XIII // Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С. 284-322.

Например, см.: Григорий Нисский, свят. Опровержение Евномия. Кн. XII, 2 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. Краснодар, 2006. С. 341; Cyrilli Alexandrini In Amos prophetam commentarius. II, 7; VI, 2 // PG. T. 71. Col. 441D, 517A. Рус. пер. см.: Кирилл Александрийский, свят. Толкование на книгу пророка Амоса. II, 7; VI, 2 // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892. № 11. С. 426; 1893. № 3. С. 490.



Сотериологический (от греч. σωτηρία — спасение) — термин, значение которого — «имеющий отношение к делу спасения». Под сотериологическим понимается такой метод теологического рассуждения, при котором истинность того или иного тезиса оценивается с точки зрения тех следствий, какие это положение может иметь для учения о спасении человека.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 10.

Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. С. 80.

Иустин (Попович), архим. Догматика Православной Церкви // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). В 2 т. Т. 2. М.: Паломник, 2006. С. 20.

О свободе богословствования в этой области см.: Григорий Богослов, свят. Слово 27, против евномиан и о богословии первое или предварительное // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 391.

Например, см.: Светлов П., прот. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. Т. 1. Киев, 1910. С. 321.

Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни. Скит, 1994. С. 381—382. Ответ 610.

Среди основных еретических учений, осужденных Вселенскими соборами, можно назвать арианство, аполлинарианство, несторианство, монофизитство, монофелитство, иконоборчество и др.



Уже Климент Александрийский писал: «Если уж и слово «ересь» изобретено для обозначения противоположного истине, то, следовательно, в ней преподносится ложь» (Климент Александрийский. Строматы. Кн. VII, 15 // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. I. М., 1996. С. 288. — Далее: Климент Александрийский. Строматы).

Иногда еретические заблуждения могли возникать и за пределами Православной Церкви и уже потом проникать собственно в церковную ограду. Таковы были, например, некоторые гностические учения I-II вв.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 35.

Там же. С. 35—36.

См.: Климент Александрийский. Строматы. С. 288—291. Кн. VII, 15—16.

См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 53—68.

См.: Theophili Antiocheni Послания к Автолику *ит.* 2. 15 // PG. Т. 6. Col. 1077B. Рус. пер.  
см.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. М., 2000. С. 25. Кн. 2, 15.

Схоластика — метод богословствования, основанный на убеждении в том, что любую вероучительную истину можно обосновать и даже доказать логическим, рациональным путем.



См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. I-II. СПб., 1882.

См.: Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. I-V. СПб., 2008.

См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I-IV. Сергиев Посад; Ставрополь-Губернский, 1895—1909.

См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200—288. (Далее: Лосский В. Н. Догматическое богословие.)

См.: Τρεμπέλα Π.Ν. Δογματική. Τ. 1—3. Αθήναι, 1959—1961.

См.: Θεοδώρου Α. Ἱστορία τῶν δογμάτων. Ἀθῆναι, 1963.

См.: Σκουτέρη Κ.Β. Ιστορία δογμάτων. Τ. 1—2. Άθήναι, 1998—2004.

См.: Јустин Поповић; Догматика Православне Цркве. Т. I-III. Београд, 1980.



См.: Стănilоае D. Teologia Dogmatikă Ortodoxă. Vol. 1—3. Bukureşti, 1978.

Древние догматисты, как правило, строили свои системы в соответствии со структурой Символа веры, поэтому порядок изложения материала в них обычно следующий: о Едином Боге, о Сыне Божиим, домостроительство Сына, Святой Дух, Церковь, эсхатология.

См.: Светлов П. Я. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Т. 1—2. Киев, 1910—1912.

Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 537.

Там же. С. 542.

Augustini Hipponensis Epistula 120. 13 // PL. T. 33. Col. 458.

Викентий Лиринский, преп. Памятные записки. 2 // Викентий Лиринский, преп. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 19. (Далее: Викентий Лиринский, преп. Памятные записки.)

Карташев Л. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 7.



Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 11.

См.: Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 62—64.

Филарет Московский, свят. Слово 156, в день обретения мощей святителя Алексия // Филарет Московский, свят. Творения. В 5 т. Т. 4. М.: Новоспасский монастырь, 2007. С. 148.

Филарет Московский, свят. Слово 180, на вечерне дня Святой Пасхи // Филарет Московский, свят. Творения. Т. 4. С. 299.

Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви  
*сост. свят. Филарет (Дроздов). Варшава, 1930. С. 5. (Далее: Пространный катихизис.)*

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Иоанна. 78, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 2. М.: «Радонеж» православное братство, 2002. С. 522.

Ирине́й Лио́нский, сщмч. Против ересей. Кн. III. Гл. 4, 1 // Ирине́й Лио́нский, сщмч. Творения. М., 1996. С. 225. (Далее: Ирине́й Лио́нский, сщмч. Против ересей.)

Подробнее о взглядах Дж. Г. Ньюмена см.: *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. N.Y., 1967. P. 940—944; Емельянов Н., свящ. *Догматического развития теория* // *Православная энциклопедия* (далее — ПЭ). Т. XV. М., 2007. С. 534—542.



Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 448.

Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. I. С. 47.

Викентий Лиринский, преп. Памятные записки, С. 79. [Гл.] 23.

Викентий Лиринский. Памятные записки. С. 74—75. [Гл.] 22.

Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. 21 // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 115. (Тертуллиан. О прескрипции против еретиков.) Похожие высказывания имеют место и у других авторов II столетия. Сщмч. Поликарп Смирнский (ум. 156 г.) говорит о «преданном изначала слове» (Поликарп Смирнский, сщмч. Послание к Филиппийцам. Гл. VII // Писания мужей апостольских. С. 324–362), а сщмч. Иринеи Лионский (ум. 202 г.) о «предании, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквах чрез преемства пресвитеров», о «предании апостолов», о «церковном предании от апостолов» (см.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 221–223. Кн. III. Гл. 1, 3; 2, 2.). Сщмч. Иринеи называет Предание также «верой, которую Церковь получила от апостолов и передает своим чадам» (Там же. С. 219. Кн. III. Предисловие).

Иоанн Мейендорф, протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 11.

Филарет Московский, свят. Слово 144, по освящении храма Живоначальныя Троицы в Московском Данилове монастыре // Филарет Московский, свят. Творения. Т. 4. С. 100. По словам прот. Фомы Хопко, «Священное Предание — это не только собрание множества письменных документов, это передача жизни и опыта всей Церкви, вдохновляемой и ведомой Святым Духом» (Хопко Ф., прот. Основы православия. Минск, 1991. С. 9).

Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Введение в православное богословие. Киев, 2007. С. 344.



См.: Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. Новосибирск; Рига, 1993. С. 11.

Несостоятельность протестантского подхода к проблеме соотношения Предания и Писания обусловлена тем непреложным фактом, что исторически Священное Предание является более древним, чем Священное Писание (см.: Пространный катихизис. С. 13). В период формирования канона Священных Книг именно Священное Предание являлось авторизующим свидетельством о достоинстве той или иной книги. Не все книги, претендовавшие на место в каноне, были признаны богодухновенными. Поэтому, по словам прот. Алексея Князева, Священное Писание «не есть первый источник знания о Боге ни хронологически... ни логически (ибо Церковь, руководимая Духом Святым, устанавливает канон Священного Писания и утверждает его)... Священное Писание не есть ни единственный, ни самодовлеющий источник богопознания» (Князев А., прот. Что такое Священное Писание? // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 20—21).

Подробнее об этом см.: Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 513—517. Понимание Священного Предания как только некоторой суммы информации сохраняется римо-католическим богословием и в настоящее время. В актах II Ватиканского Собора утверждается, что «Священное Предание — слово Божие, вверенное Христом Господом и Духом Святым апостолам...» (Священный Вселенский Ватиканский собор II. Догматическая конституция «О Божественном Откровении». Tipografia poliglotta Vaticana, 1967. С. 7).

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 225. Кн. III. Гл. 4, 1. Согласно В. Н. Лосскому, «можно даже сказать: Церковь могла бы обойтись без Писания, но не могла бы существовать без Предания» (Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 517).

Поснов М. Э. К вопросу об источниках христианского вероучения и задачах его // Христианское чтение. 1906. № 11. С. 774.

Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. С. 39.

Там же. Свят. Филарет Московский, подчеркивая особое значение Священного Писания в жизни Церкви, называл его «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 учения, заимствовать из того же чистого источника Писания» (Филарет Московский, свят. Слово 144, по освящении храма Живоначальныя Троицы в Московском Данилове монастыре // Филарет Московский, свят. Творения. Т. 4. С. 96).

Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 525.



Послания Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере // Догматические послания православных иерархов XVII- XIX веков о православной вере. СТСЛ, 1995. С. 147. (Далее: Послания Патриархов о православной вере.)

Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. I. С. 24.

Поснов М. Э. К вопросу об источниках христианского вероучения и задачах его // Христианское чтение. 1906. № 11. С. 774.

Послания Патриархов о православной вере. С. 165.

Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 525.

Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 456.

Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 406—407.

См.: Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. С. 112. [Гл.] 13.



Однако это исповедание не следует отождествлять с так называемым Апостольским символом веры, широко распространившимся на Западе. Этот символ гораздо более позднего происхождения, он представляет собой переработку крещального символа Римской Церкви III-IV вв. Современная его редакция появляется в VII в. в Южной Галлии, и на православном Востоке вплоть до Ферраро-Флорентийского Собора (XV в.) этот символ практически не был известен. См.: Denzinger H. *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg in Brisingau, 1965. P. 20; Kelly L. N. D. *Early Christian Creeds*. London, 1960. P.413.

Основанием для Никео-Константинопольского Символа послужили древние крещальные символы, которые, в свою очередь, восходят к изначальному апостольскому правилу веры. Никео-Константинопольский Символ обнаруживает большое сходство, например, с крещальным символом Иерусалимской Церкви, которым пользовался в своих катехизических поучениях свят. Кирилл Иерусалимский. О Никео-Константинопольском Символе веры см.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С.113—115; Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 136—142.

См.: Петр (Л'Юилье), архим. Замечания о Символе веры // ЖМП. 1969. № 1.С. 75.

Filioque- «и от Сына» (лат). Латинская вставка в Никео-Константинопольский Символ веры. Учение о «двойном» **исхождении Святого Духа от Отца и Сына** появилось в Западной Церкви в кон. IV — нач. V в. и к концу первого тысячелетия по Р. Х. стало на Западе общепринятым. Подробнее см.: Разд. II. Гл. 4. П. 6. Римо-католическое учение о «Филиокве» (Filioque).

См.: Denzinger H. Enchiridion Symbolorum. P. 41.

Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. V, 12 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 71.

См.: Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. С. 415—417.

См.: Там же.



Флоровский Г., прот. Восточные отцы V-VIII веков. М., 1992. С. 135.

Игнатий Богоносец, сщмч. К Смирнянам. Гл. VII // Писания мужей апостольских. С. 304 «  
342.

Coelistini Epistula XXI ad episcopos Galliarum. 11. 12 // PL. T. 50. Col. 535B.

Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. С.79—80.

Ипполит Римский, св. Апостольское предание // Богословские труды. Сб. 5. М., 1970. С. 283.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 365. Кн. IV. Гл. 17, 5.

Василий Великий, свят. Письмо 243 (251) к евсеянам // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Т. 3. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1911. С. 312. (Далее: Василий Великий, свят. Творения.)

Послания Патриархов о православной вере. С. 193.



Деяния Вселенских соборов. В 4 т. Т. IV. СПб., 1996. С. 280.

Хопко Ф., прот. Основы православия. С. 16.

Мефодий Патарский, св. Пир десяти дев, или о девстве. Речь III. Фаляя 8 // Мефодий Патарский, св. Творения. М., 1905. С. 52.

Хопко Ф., прот. Основы православия. С. 17.

См.: Флоровский Г., прот. Эпос Православной Церкви // ВРЗЕЭ. 1963. № 42—43. С. 137.

См.: Quasten J. Patrology. Vol. I The Beginnings of Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 10.

См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности: Учебное пособие. М., 1996. С. 15.

Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 9.



Это понятие встречается уже у св. [Викентия Лирийского](#), использовавшего для его обозначения термин «consensio». См.: Vincentii Commonitorium secundum. 29 // PL. T. 50. Col. 677.

Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. СТСЛ, 1993. С. 58—59. Слово 2, 18.

Согласно В. Н. Лосскому, «иконы Христа, так же как и догматические определения, могут быть сближены со Священным Писанием и получать то же почитание, потому что иконография показывает в красках то, о чем буквами благовествуют слова... смотря на икону, мы видим в ней... некое догматическое содержание, которое и определяет ее композицию... Если разум, пронизывающий эти осязаемые образы, тот же, что и разум догматов Церкви, то оба эти «предания» — догмат и иконография — совершенно совпадают, так как каждое из них выражает присущим ему образом ту же богооткровенную реальность» (Лосский В. И. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение С. 542—543).

Феодор Студит, преп. Слово умозрительное // Добротолюбие. Т. 3. С. 348—349.

Иоанн Дамаскин, преп. «Точное изложение православной веры». Кн. 1. Гл. 1 // Иоанн Дамаскин, преп. Творения. М., 2002. С. 157. (Далее: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ.) Ср.: «Сама тварь... возвещает о величии Божественной природы... И само непрерывное продолжение твари, и сохранение, и управление учат нас, что есть Бог, создавший все это и содержащий, и сохраняющий, и всегда промышляющий» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 160. Кн. 1. Гл. 3).

Афанасий Великий, свят. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. 12 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 206.

Basili Magni. In hexaemeron. I // PG. T. 29b. Col. 28A. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. I // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 13. Согласно свят. Василию, вселенная представляет собой своего рода училище, в котором разумные души научаются богословию. См.: Ibid. Col. 16B-16C. Рус. пер. см.: Там же. С. 7.

Gregorii Nysseni. De beatitudinibus. 6 // PG. T. 44. Col. 1268D. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. Краснодар, 2009. С. 445.



Тертуллиан. Апологетик. 17 // Богословские труды. Сб. 25. М., 1984. С. 185.

Григорий Богослов, свят. Слово 28, о богословии второе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 394.

См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 69.

Basili Magni. Homilia in illud, Attende tibi ipsi // PG. T. 31. Col. 213D-215A. Рус. пер.:  
Василий Великий, свят. Беседы. 3 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 2. С. 98.

Gregorii Nysseni. De beatitudinibus. 6 // PG. T. 44. Col. 1269C. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 446.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 159. Кн. 1. Гл. 3.

Слова преподобного [Симеона Нового Богослова](#). Слово 80, 1 // Симеон Новый Богослов, преп. Творения. В 3 т. Т. 2. СТСЛ, 1993. С. 330.

Феодор Студит, преп. Слово умозрительное // Добротолюбие. Т. 3. С. 348—349.



Gregorii Nysseni. De beatitudinibus. 6 // PG. T. 44. Col. 1264D. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 444.

См.: Ibid. Col. 1269C. Рус. пер. см.: Там же. С. 446.

Климент Александрийский. Строматы. С. 238. Кн. V, 12.

Феодор Студит, преп. Слово умозрительное // Добротолюбие. Т. 3. С. 348—349.

Theophili Antiocheni Послания к Автолику um. 1.7 // PG. T. 6. Col. 1036B. Рус. пер. см.:  
Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 8—9. Кн. 1, 7.

Иоанн, преп. Лествица. С. 243. Слово 29, 4.

Феодор Студит, преп. Слово умозрительное // Добротолюбие. Т. 3. С. 348—349.

Basili Magni. Homilia 13 // PG. T. 31. Col. 424C. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Беседа 13  
// Василий Великий, свят. Творения. Т. 2. С. 193.



См.: *Hermiae Sozomeni Salamini Ecclesiasticae Historiae. Lib. 3. 15 // PG. T. 67. Col. 1085A. 3*  
Епифаний Кипрский, свят. Панарион. 56, 2 // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М.,  
1882. С. 49. (Далее: Епифаний Кипрский, свят. Панарион.)

Епифаний Кипрский, свят. Панарион. 56, 2 // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М., 1882. С. 49. (Далее: Епифаний Кипрский, свят. Панарион.)

См.: Там же. С. 53. [Гл.] 56, 4.

Об этой стороне учения Евномия, например, см.: Спасский А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 360—361.

См.: Евномий. Апология. 7—8 // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 1. М.; СПб., 2009. С. 251—253.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 28.

Basili Magni Epistola 234 ad Amphilochium Iconiensem // PG. T. 32. Col. 868C-869B. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 226 (234) к тому же Амфилохию // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 282—283.

Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 524.



Gregorii Theologi Oratio XXX. 17 // PG. T. 36. Col. 125B. Рус. пер.: Григорий Богослов, свят. Слово 30, о богословии четвертое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 440.

Ioannis Chrysostomi. In Ioannem. Homilia II. 4 // PG. 59. Col. 34. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Иоанна. 2. 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 1. С. 17. В толкованиях на слова ап. Павла, говорящего о Боге, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может (1 [Тим.6:16](#)), свят. Иоанн писал: «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 «неприступном», 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» (Иоанн Златоуст, свят. Против аномеев. 3, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. М.: Православная книга, 1991. С. 516).

Григорий Богослов, свят. Слово 28, о богословии 2-е // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 397. Ср. у свят. Григория Нисского: «постижение есть некий вид ограничения» (Gregorii Nysseni Oratio 28. 10 // PG. T. 44. Col. 40).

Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. I //  
Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 470.

См. Nysseni In Canticum canticorum. Homilia 12 // PG. T. 44. Col. 1028A; Idem. Contra Eunomium. I // PG. T. 45. Col. 365A. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. Точное изъяснение Песни песней Соломона. 12 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 370; Он же. Опровержение Евномия. Кн. I, 26 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 66.

См.: Idem. In Canticum canticorum. Homilia 5 // PG. T. 44. Col. 873CD. Рус. пер.: Он же. Точное изъяснение Песни песней Соломона. 5 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 299.

См.: *Idem. De vita Moysis* // PG. Т. 44. Col. 377В. Рус. пер. см.: Он же. О жизни Моисея Законодателя // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 72.

См.: Gregorii Theologi. Poemata moralia. X: De virtute // PG. T. 37. Col. 748. Рус. пер. см.: Григорий Богослов, свят. Стихотворения богословские. X // Григорий Богослов, свят. Творения. В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 112.



Gregorii Nysseni. De beatitudinibus. 6 // PG. T. 44. Col. 1269B. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. 2009. С. 446.

Ibid. Col. 1269A. Рус. пер. см.: Там же.

См.: Contra Eunomium. I. 14 // PG. T. 29. Col. 544BC. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. 1 // Василий Великий, свят. Творения Т. 1. С. 474. (Наш перевод отличен от указанного. — О. Д.) В том, что познание Бога возможно через Его творения убеждают слова апостола Павла, согласно которому, *вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы* ([Рим.1:20](#)).

Basili Magni. Epistola 234 ad Amphilochium Iconiensem // PG. T. 32. Col. 869AB. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 226 (234) к тому же Амфилохию // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 283.

Даже «имя Божество означает не естество, а деятельность», «ту деятельность, которая есть назирающая и наблюдающая, и, как скажет иной, зрительная (θεατικὴ), и которую Бог над всем наблюдает и имеет надзор, усматривая помышления и проникая созерцательною силою даже в невидимое; положили мы от зрения (ἐκ τῆς θεάς) назвать Божеством (τὴν Θεότητα)...» (Gregori Nisseni Quod non sint tres dii ad Ablabium // PG. Т. 45. Col. 121D. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. К Авлавию о том, что не «три бога» // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 61—62). Ср.: Бог «получает наименования от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни» (Григорий Нисский, свят. Опровержение Евномия. Кн. XII, 2 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 364).

Ioannis Chrysostomi In Ioannem. Homilia XXXII. 1 // PG. T. 59. Col. 183. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Иоанна. 32 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 1. С. 205.

Ibid. Homilia XV. 2 // PG. T. 59. Col. 99. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Иоанна. 15 // Там же. С. 99.

Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 154.



См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 71.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 32.

О Варлааме и его богословских взглядах см.: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 49—51, 164—166, 178—187, 203—205, 212, 219—220, 255—256, 275—278.

Там же. С. 276.

См.: Григорий Палама, свят. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 276—277. Триада III. Ч. 1, 2. (Далее: Григорий Палама, свят. Триады.)

Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 275.

Григорий Палама, свят. Триады. С. 316. Триада III. Ч. 2, 12.

Gregorii Palamae. Theophanes // PG. T. 150. Col. 937A. Рус. пер.: Григорий Палама, свят. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности *предисл., пер., примеч. К. Б. Михайлова // Альфа и Омега. 2000. № 4(26). С. 63.*



См.: Diekamp F. *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen patristic* // OCA. Roma, 1938. S. 14—15.

См.: Анастасий Синаит, преп. Путеводитель. Гл. II, 4 // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003. С. 234. (Далее: Анастасий Синаит, преп. Путеводитель.)

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 222. Кн. 2. Гл. 23.

См.: Maximi Confessoris Disputatio Bizyae. 3 // PG. T. 90. Col. 141D-143A.

См.: Idem. Epistula ad Anastasium monachum discipulum // PG. T. 90. Col. 132B.

Gregorii Palamae. Capita physica, theologica, moralia et practica. 136 // PG. T. 150. Col. 1216D-1217A.

Maximi Confessoris. Capita theologiae et economiae. I. 48 // PG. T. 90. Col. 1100D.

Gregorii Palamae. Capita physica, theologica, moralia et practica. 103 // PG. T. 150. Col. 1172C.



В соответствии с восточной аскетической традицией свят. Григорий говорит о возможности для человека «сделаться Богом по благодати» (Григорий Панама, свят. Триады. С. 238. Триада II. Ч. 3, 52).

Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 145.

См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 894—899.

Такого рода высказывания нередко встречаются и у свв. отцов: «Божество и божественное в некотором отношении познаваемо, а в некотором — непознаваемо. Оно познаваемо в том, что созерцается окрест Него, и непознаваемо в том, что Оно [есть] Само в Себе» (Максим Исповедник, преп. Главы о любви. 4, 7 // Творения преподобного [Максима Исповедника](#). Кн. 1. М., 1993. С. 135. — Далее: Максим Исповедник, преп. Творения).

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 204.

Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. Гл. 2 // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 351. (Далее: Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии.)

Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. С. 357. Гл. 3.

Согласно В. Н. Лосскому, апофатический путь «приводит нас к полному незнанию, — это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 21).



Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. С. 367. Гл. 5.

В. Н. Лосский на вопрос «Какова же роль «катафатического» или положительного богословия?» отвечает: «В противоположность негативному пути, который возводит к соединению, этот путь к нам нисходит как лестница «богоявлений», или богопроявлений в тварном мире. Можно даже сказать, что это один и тот же путь в двух своих противоположных направлениях: Бог нисходит к нам в Своих энергиях, которые Его являют, мы восходим к Нему в «соединениях», в которых Он остается природно непознаваемым» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 32—33).

Этот аспект учения о мистическом богопознании у свят. Григорий Нисского получил наименование «эпектасис» (ἐπέκτασις — устремление вперед). Этот термин, восходящий к словам ап. Павла (см.: [Флп.3:13—14](#)), применительно к богопознанию означает постоянное стремление познавать Бога, непознаваемого по природе. По свят. Григорию, «никакой предел не пресечет приращения в восхождении к Богу, потому что и прекрасному не отыскивается никакого предела, и никаким пресыщением не пресекается усиливающееся вожделение прекрасного"(Gregorii Nysseni. De vita Moysis. 2. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О жизни Моисея Законодателя // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 85).

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 32.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 205—206.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. С. 102.

Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 524.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 161. Кн. 1. Гл. 4.



Там же. С. 174. Кн. 1. Гл. 9.

Согласно свят. Василию Великому, сущность Божия «есть самое бытие Божие» (Basilii Magni Adversus Eunomium. I. 10 // PG. T. 29b. Col. 536C. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. I // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 471).

Максим Исповедник, преп. Мистагогия // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1. С. 156.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 165—166. Кн. 1. Гл. 8.

Григорий Нисский, свят. О жизни Моисея Законодателя. М., 1999. С. 35. [П.] 19. Ср.: «О Божем... естестве не позволительно сказать, что оно не всегда прекрасно... Божество не допускает превращения и изменения» (Он же. Опровержение Евномия. Кн. II, 1 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 119).

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Послание к Римлянам. 3, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 9. Кн. 2. М., 2003. С. 515.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 10, 2 // Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 295. (Далее: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах.)

Там же. С. 58—59. Гл. 2, 5; ср.: Maximi Confessoris. In Librum de Divinis Nominibus Scholia. Cap. II // PG. T. 4. Col. 221.



См. об этом в конце настоящей главы.

Свят. Григорий Богослов следующим образом пытается дать представление о том, что есть вечность: «Разум, рассматривая беспредельное в двух отношениях — в отношении к началу и в отношении к концу... когда устремляет взор свой в горнюю бездну, и не находит, на чем остановиться... тогда беспредельное и неисследимое называет безначальным; а когда, устремившись в дольную бездну, испытывает подобное прежнему, тогда называет Его бессмертным и нетленным; когда же сводит в единство то и другое, тогда именует Его вечным; ибо вечность не есть ни время, ни часть времени; потому что она неизмерима. Но что для нас время, измеряемое течением солнца, то для вечных вечность, нечто спротяженное с вечными существами, и как бы некоторое временное движение и расстояние» (Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 525).

Там же. С. 524.

Например, см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 115—117.

Бозций. Утешение философией. Кн. V, 6 // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1996. С. 233.

Афанасий Великий, свят. Послание о том, что Никейский собор, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно. 11 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 413.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 182. Кн. 1. Гл. 13.

Григорий Нисский, свят. Опровержение Евномия. Кн. XII. Ч. 2 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 351.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 180—181. Кн. 1. Гл. 13.

Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Послание к Евреям. Слово 2, 1 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 12. Кн. 1. М., 2004. С. 17; также см.: Ioannis Chrysostomi. De incomprehensibili Dei natura. 1. 3 // PG. Т. 48. Col. 704. Рус. пер. см.: Иоанн Златоуст, свят. Против аномеев. 1, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 497.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 181. Кн. 1. Гл. 13.

Там же. С. 161. Кн. 1. Гл. 4.

При изложении учения о свойствах Бога термины «существо», «сущность», «природа», «естество» используются как синонимы.

Irenaei. *Contra haereses*. 2. 13. 3 // PG. T. 7. Col. 744. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 140. Кн. II. Гл. 13, 3.

Григорий Нисский, свят. О Святом Духе против македонян. 3 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 173.

Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 25.



Августин, блаж. О Троице. Краснодар, 2004. С. 349. Кн. 15. Гл. 5.

Фокин А. Р. Тринитарное учение блаж. Августина в свете православной триадологии IV века // Богословский сборник. Вып. 9. М., 2002. С. 146.

Попов И. В. Труды по патрологии. Т. II. Личность и учение блаж. Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 524—525, 527.

Григорий Богослов, свят. Слово 6, о мире // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 153.

См.: Gregorii Nysseni. *Contra Eunomium*. XII // PG. Т. 45. Col. 1069; Рус. пер. см.: Григорий Нисский, свят. Опровержение Евномия. Кн. XII, 5 // Григорий Нисский, свят. *Догматические сочинения*. Т. II. С. 337—338.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 149.

См.: Gregorii Nysseni. De vita Moysis // PG. T. 44. Col. 381C. Рус. пер. см.: Григорий Нисский, свят. О жизни Моисея Законодателя // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 74.

См.: *Idem. Contra Eunomium. X* // PG. Т. 45. Col. 832A;. Рус. пер. см.: Он же. Опровержение Евномия. Кн. X // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 299.



См.: Idem. In Canticum canticorum. Homilia I // PG. Т. 44. Col. 784А. Рус. пер. см.: Он же. Точное изъяснение Песни песней Соломона. 1 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 258.

Он же. К Авлавию о том, что не «три бога» // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 60.

Basili Magni. Epistula 189 ad Amphilochium Iconiensem // PG. T. 32. Col. 696AB. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 182 (189) к Амфилохию, епископу Иконийскому // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 210.

Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя //  
Собрание творений. Т. 1. С. 444.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 174—175. Кн. I. Гл. 9.

Григорий Палама, свят. Триады. С. 326—327. Триада III. Ч. 2, 25.

См.: Gregorii Nysseni. De beatitudinibus. 7 // PG. Т. 44. Col. 1280В. Рус. пер. см.: Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 7 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 450.

См.: *Idem. De vita Moysis* // PG. T. 44. Col. 377C-380A. Рус. пер. см.: Он же. О жизни Моисея Законодателя // Там же. С. 72—73.



Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. IV. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ. 304. Рус. пер. И. Мейендорфа в: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 306.

Та же мысль и у преп. Иоанна Дамаскина: «Божество просто и несложно, а что составлено из многого и различного, то сложно. Итак, если несозданность, безначальность, бестелесность, бессмертие, вечность, благость, зиждительную силу и подобное мы назовем существенными разностями в Боге, то Божество, как составленное из столь многих свойств, будет не просто, но сложно; а это утверждать есть крайнее нечестие» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 174. Кн. 1. Гл. 9).

См.: Gregorii Nysseni. De beatitudinibus. 6 // PG. T. 44. Col. 1268. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 444.

Irenaei. *Contra haereses*. 2. 13. 3 // PG. T. 7. Col. 744. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 140. Кн. II. Гл. 13, 3.

Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. II. Σ. 209. Рус. пер. см.: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 299. Ср.: Григорий Палама, свят. Триады. С. 312—313. Триада III. Ч. 2, 7.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 176. Кн. 1. Гл. 10. С. 184. Кн. 1. Гл. 14.

Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 307.

См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 17—19. Гл. VI.



Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. II. Σ. 340. Рус. пер.: Мейендорф И., протопр.  
Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 289.

Basili Magni. Contra Eunomium. I. 10 // PG. T. 29b. Col. 533C. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 1 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 470.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. I-IV. Т. I. М., 1994. С. 250. Кн. 5. Гл. 9.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 126.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. I. С. 251. Кн. 5. Гл. 9.

Там же. С. 253.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 126.

Там же.



Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения тайноводственные. V, 19 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 339.

См.: Gregorii Palama. Capita physica, theologica, moralia et practica. 92, 94 // PG. T. 150. Col. 1185D, 1188CD.

Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 79, 2 // Симеон Новый Богослов, преп.  
Творения. Т. 2. С. 318.

Григорий Нисский, свят. О жизни Моисея Законодателя. Толкование на жизнь Моисея. С. 34. [П.] 19.

Там же. С. 72. [П.] 164.

Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. С. 343. Гл. 1, 1.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 175. Кн. 1. Гл. 9.

Там же. С. 187. Кн. 2. Гл. 2.



Gregorii Nysseni. In Hexaemeron liber vel explicatio apologetica // PG. T. 44. Col. 69BC. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О шестодневе слово защитительное Петру // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 6.

Ibid. Col. 69A. Рус. пер.: Там же.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 121.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. С. 89. Гл. 4, 1. Ср.: «Свойственно Причине всего и все превышающей Благости к приобщению Себе призывать все сущее, как каждому определено по его мере» (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 41. Гл. IV, 1).

Григорий Богослов, свят. Слово 23, говоренное в Константинополе по случаю распри //  
Собрание творений. Т. 1. С. 338.

Например, у преп. Максима Исповедника: «Стяжавший... любовь стяжал Самого Бога, поскольку Бог есть любовь» (Максим Исповедник, преп. Главы о любви. 4, 100 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1. С. 145).

Gregorii Nysseni. De anima et resurrectione // PG. T. 46. Col. 96D97A. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. О душе и воскресении // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. 1. С. 127.

Augustini Hipponensis. De Trinitate. VIII. 10 // PL. T. 42. Col. 960. Рус. пер.: Августин, блаж.  
О Троице. С. 202. Кн. 8. Гл. 10.



Филарет Московский, свят. Слово 11, в Великий Пяток // Филарет, свят. Московский. Творения. Т. 1. М., 2003. С. 91.

Исаак Сирин, преп. Слово 89 // Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. М., 1993. С. 420.

Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2003. С. 289.

Ср.: «Наказуемые Господом — под Его защитой, ибо как благой, Бог наказывает для того, чтобы мы вразумлялись святым Его наказанием» (Климент Римский, сщмч. 1 Послание к Коринфянам. 56 // Писания мужей апостольских. С. 109 147).

Тертуллиан. Против Маркиона. Кн. II, 11 « пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2010. С. 152.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 161. Кн. 1. Гл. 4.

См.: Овсянников С., прот. Антропоморфизмы // ПЭ. Т. I. М., 2001. С. 709.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 176. Кн. 1. Гл. 11.



Подробнее см.: Войтенко А. А. Антропоморфиты // ПЭ. Т. I. С. 710—711.

Последование в Неделю Православия. СПб., 1914. С. 17.

Димитрий Ростовский, свят. Розыск о раскольнической брянской вере. М., 1855. С. 292. Ч. II. Гл. 18.

Пространный катихизис. С. 40.

См.: Афанасий Великий, свят. На ариан слово первое. Кн. 18 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. II. С. 200.

См.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 25. Кн. 2, 15.

«Учи единственно ведать сие: Единицу в Троице и Троицу в Единице поклоняемую, в Которой и раздельность и единство непостижимы» (Григорий Богослов, свят. Слово 25, в похвалу философа Ирона, возвратившегося из изгнания // Григорий Богослов, свят. Собрание сочинений. Т. 1. С. 370—371).

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 62—64.



См.: Augustini Hipponensis. De Trinitate. XV. 6.9 // PL. T. 42. Col. 1063. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О Троице. Т. I. С. 351. Кн. 15. Гл. 6, 9.

Афанасий Великий, свят. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание 1-е. 17 //  
Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 26.

Там же. 28. С. 41.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 52. Ср.: Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 216.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 53.

Афанасий Великий, свят. На ариан слово третье. 4 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. II. С. 374; Григорий Богослов, свят. Послание 1, к монаху Евагрию, о Божестве // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 5. Свят. Афанасий использовал и другую похожую аналогию: огонь и исходящее от него сияние. См.: Афанасий Великий, свят. На ариан слово четвертое. 19 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. II. С. 465.

Григорий Богослов, свят. Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 461. Тертуллиан, помимо аналогий, связанных с солнцем и водным потоком, использовал еще аналогию: корень — стебель — плод. См.: Tertulliani. Adversus Praxeam. VIII // PL. T. 2. Col. 163C-164A. Рус. пер. см.: Тертуллиан. Против Праксеаса, или о Святой Троице *пер. Е. Карнеева // Тертуллиан. Творения. В 4 ч. Ч. 4. СПб., 1850. С. 149. (Далее: Тертуллиан. Против Праксеаса.)*

См.: Augustini Hipponensis. De Trinitate. X. 17—18 // PL. T. 42. Col. 1069—1070. Рус. пер.  
см.: Августин, блаж. О Троице. С. 236—237. Кн. 10. Гл. 17—18.



Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетические опыты. Т. 2 // Игнатий (Брянчанинов), свят. Сочинения. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1989. С. 131. Также см.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. 1—4 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 1014; Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 164. Кн. 1. Гл. 7.

Григорий Нисский, свят. К брату Петру о различии сущности и ипостаси. До XX столетия это письмо ошибочно приписывалось свят. Василию Великому и издавалось в составе его писем (см.: PG. T. 32. Col. 325—340). О проблеме атрибуции этого письма см.: Hübner R. M. Gregor von Nissa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius // *Еректасис: Mélanges patristique offerts au card. J. Daniélou*. Paris, 1972. P. 463—490. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Письмо 38 к Григорию брату // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 55—56.

Augustini Hipponensis. De Trinitate. I. 19 // PL. T. 10. Col. 38B. Рус. пер.: Августин, блаж. О  
Троице. С. 30. Кн. 1. Гл. 19.

Григорий Богослов, свят. Слово 31, о богословии пятое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 452.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 170. Кн. 1. Гл. 8.

Филарет Московский, свят. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1. М., 1867. С. 2. Блаж. Августин видел в [Быт.1](#) указание именно на троичность Божественных Лиц, понимая слово «Бог» как указание на Отца, а слово «начало» — на Сына Божия. См.: Августин, блаж. О Книге Бытия. Кн. 1. Гл. 6 // Августин, блаж. Творения. Т. II. СПб.; Киев. 1998. С. 322.

Указание на троичность Божественных Лиц усматривает в этих словах, например, блаж. Августин. См.: Августин, блаж. О Книге Бытия. Кн. 1. Гл. 19 // Там же. С. 380.

Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. 9 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 92.



См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 169.

Например, см.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. III. С. 193—194. Кн. 16. Гл. 29.

В латинской патрологии этот текст приведен как принадлежащий неизвестному автору. См.: PL. T. 39. Col. 1748. Рус. пер. см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 169. Архиеп. Макарий ошибочно атрибутирует этот текст блаж. Августину.

Например, см.: Афанасий Великий, свят. На слова: *вся Мне предана суть Отцем Моим. 6* // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 275.

В некотором противоречии с ветхозаветным учением о Премудрости находится следующий стих в славянском переводе Библии. *Господь созда мя начало путей Своих в дела Своя* ([Притч.8:22](#)). Слово «создал», очевидно, указывает на тварность Премудрости. Но славянский перевод выполнен с текста Септуагинты. В масоретском же тексте употреблен глагол *ʿāh*, который переводится на русский язык как «приобрел», «стяжал» или «имел» и, таким образом, не содержит в себе указания на творение из ничего. Поэтому в синодальном переводе Библии вполне оправданно использован глагол «имел», что, конечно, больше соответствует общему смыслу ветхозаветного учения о Божественной Премудрости.

В Новом Завете у св. евангелиста Иоанна Богослова «Слово» является наименованием Второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божия.

См.: Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. 2 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 20.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 138.



Ambrosii Mediolanensis. De fide. I. 8—10 // PL. T. 16. Col. 531.

Тот факт, что этот стих оказался в современном тексте Нового Завета, нередко объясняют тем, что Эразм Роттердамский, осуществивший первое печатное издание Нового Завета, опирался на поздние греческие рукописи XV-XVI вв. На Западе сейчас многие издания Нового Завета выходят без 1 [Ин.5:7](#). Тем не менее существуют и достаточно весомые аргументы в пользу подлинности данного стиха. Так, в настоящее время точно установлено, что этот стих содержался в Итале, т. е. старолатинском переводе Библии (II-III в.), который был выполнен, естественно, с греческого текста, и в латинской традиции подлинность этого стиха никогда не ставилась под сомнение. Данный стих содержится также во многих сирийских и армянских древних манускриптах. Переводы Священного Писания на эти языки также делались с греческого. Кроме того, на этот стих все же ссылались некоторые восточные отцы IV столетия, например свят. Афанасий Александрийский. В творениях свят. Афанасия содержится не менее трех ссылок на 1 [Ин.5](#) (см.: Brown R.E. *The Anchor Bible; Epistle of John*. N. Y., 1982. P. 782). Возможным объяснением исчезновения этого стиха в греческой рукописной традиции может служить тот факт, что в IV столетии в восточной части империи Церковь в течение нескольких десятилетий находилась в руках ариан и они, естественно, были заинтересованы в том, чтобы изгладить этот стих из текста Нового Завета. Не случайно свят. Григорий Богослов, которому также был известен этот стих, полемизировал с арианами по вопросу о его подлинности (см.: *The Nicene and Post-Nicene Fathers. Grand Rapids*, 1978. 7. P. 323—324). На Западе же в этот период арианство не имело реальной силы и потому не смогло оказать влияния на латинскую традицию. О состоянии этого вопроса в современной библеистике см. М. A History of Debate Over I John 5:7—8. Tempe, 1995.

В. Н. Лосский дает первым стихам Иоаннова Евангелия следующее толкование: «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. В начале 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» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 138).

Греческий глагол «паракалео» (παρακαλέω) может иметь два значения: с одной стороны, «утешать», а с другой — «призывать», в том числе и для оказания помощи (См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. [Кол.933](#)). 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 «advocatus». В синодальном переводе одно и то же слово передается различным образом: для Духа — как «Утешитель», а для Сына — как «Ходатай». В результате слова Христа «другой Утешитель» становятся непонятными.

Учение двенадцати апостолов. 7, 1 // Писания мужей апостольских. С. 27.

Иустин Философ, св. Апология. 1,6 // Иустин Философ, св. Творения. М.: Паломник, 1995.  
С. 36.

См.: Моррис Л. Теология Нового Завета. СПб., 1995. С. 276.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 433.



См.: Григорий Нисский, свят. К Авлавию, о том, что не «три бога» // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. 1. С. 66.

Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 223—224.

Там же. С. 224.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 292. Кн. 4. Гл. 8.

Климент Римский, св. Послание к Коринфянам первое. 2 // Писания мужей апостольских.  
С. 74 112.

Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Римлянам. 6 // Писания мужей апостольских. С. 331.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 233—237.

Плиний. Письмо к императору Траяну. 6 // Иисус Христос в документах истории. СПб.: Алетейя, 1998. С. 158.



Григорий Богослов, свят. Слово 31, о богословии пятое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 454.

Как установила патрологическая наука, IV и V книги «Против Евномия» в действительности принадлежат не свят. Василию Великому, а Дидиму Слепцу. См.: [Киприан \(Керн\)](#), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 126; Михайлов П. Б. Дидим Слепец // ПЭ. Т. XIV. М., 2006. С. 679—680.

Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. 5 //  
Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 553.

Григорий Богослов, свят. Слово 31, о богословии пятое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 500—501.

Григорий Нисский, свят. Слово о Святом Духе против македонян духоборцев // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 174.

Афанасий Великий, свят. Послание к Серапиону, епископу Тмуисскому. 1, 28 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 42.

Учение мч. Иустина излагается по: Спасский А., проф. История догматических движений. С. 2—13; Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 38—52. (Далее: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице.)

Спасский А., проф. История догматических движений. С. 8—10.



Поэтому учение апологетов о Троице может быть названо «икономическим», т. к. они рассматривают отношения Божественных Лиц только с точки зрения Их отношения к тварному миру. Мысль апологетов еще не поднимается до того, чтобы рассматривать отношения Отца и Сына сами по себе, абстрагируясь от рассмотрения Их отношения к тварному миру.

См.: Irenaei. *Contra haereses*. 2. 25. 3 // PG. Т. 7. Col. 799В. Рус. пер. см.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 185. Кн. II. Гл. 25, 3.

См.: Ibid. 2. 30. 9. Col. 822BC. Рус. пер. см.: Там же. С. 204—205. Кн. II. Гл. 30, 9.

Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 72.

Например, см.: Irenaei. *Contra haereses*. 3. 21. 10; 4. 4. 2; 4. 7. 4 // PG. Т. 7. Col. 955AB; 982AB; 992BC-993A. Рус. пер. см.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 303—304; 325; 333—334. Кн. III. Гл. 21, 10; Кн. IV. Гл. 4, 2; 7, 4.

См.: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 80.

Tertulliani. Adversus Praxeam. 3 // PL. T. 2. Col 158A. Рус. пер.: Тертуллиан. Против Праксеаса. С. 131.

Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 107.



Учение динамистов излагается по: Дюшен Л. История древней Церкви *пер. с франц.* Т. I. М., 1912. С. 312—318; Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 107—109; Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. С. 80—81; Поснов М.Э. История христианской Церкви. К., 1991. С. 149—150; Спасский А., проф. История догматических движений. С. 32—45; Прокофьева Н. Д., Фокин А. Р. Адопцианство // ПЭ. Т. I. С. 310.

«Динамистическое монархианство было выражением стремлений научных: оно представляло собой движение более философское, чем религиозное, и питалось скорее интересами мысли, чем веры» (Спасский А., проф. История догматических движений. С. 38).

Учение модалистов излагается по: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 109—120; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 309—320; Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. С. 81—83; Поснов М. Э. История христианской Церкви. С. 150—152; Спасский А., проф. История догматических движений. С.44—59, 110—115.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 10—16.

Tertulliani. *Adversus Praxeam*. XXIII // PL. T. 2. Col. 185A. Рус. пер.: Тертуллиан. Против Праксеаса. С. 178. [Гл.] 23.

Впрочем, в этом словоупотреблении Ориген не всегда был последователен, в своем тринитарном учении он иногда употреблял термины «сущность» и «ипостась» как взаимозаменяемые. Подробнее об этом см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 238—266.

Ориген также говорит о Сыне как о посреднике между Богом и всеми тварями. См.: Origenis. De principiis. II. 6. 1 // PG. T. 11. Col. 209. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Кн. II. Гл. 6, 1 // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 181—182. Также см.: Он же. Против Цельса. Кн. 3, 34 // Там же. С. 609—610.

Он же. О началах. Кн. I. Гл. 2, 10 // Там же. С. 76—77. Прот. Георгий Флоровский излагает сущность учения Оригена о Боге Творце следующим образом. Ориген учение о Боге Творце предваряет вопросом: «Возможно ли... размышлять о Боге, не представляя Его в то же самое время Творцом?» Ответ его отрицательный: «Бог не может стать кем-то, кем не был всегда. В Божием бытии нет ничего «потенциального», и все возможное в Нем есть действительное». Поэтому «Он всегда был Господом и всегда — Творцом, ибо Бог не может обрести качество, которым раньше не обладал». Излюбленным наименованием Бога у Оригена является имя *παντοκράτωρ*, поскольку имя это, указывающее на могуществом Бога, акцентирует внимание на непосредственном проявлении власти. Вседержитель — это именно правящий Господь, не только имеющий власть и силу в возможности, но и реально их осуществляющий. Но предметом приложения Божественного всемогущества может быть только тварный мир, а значит, могущество Бога должно всегда проявляться в сотворенном Им мире, который оказывается вечно сосуществующим спутником Божества. См.: Флоровский Г., прот. Понятие творения у свят. Афанасия // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 84—85.



Ориген. О началах. Кн. III. Гл. 5, 3 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 250.

Впрочем, необходимо отметить, что учение Оригена о рождении Сына существенно отличается от позиции апологетов. Сын мыслится Оригеном как «энергия безмерно великой Божественной силы и существует в Своей особенности как самостоятельная Ипостась». Сын есть «необходимое условие существования Отца, является вечным и неизменным проявлением Его... как и Ум Плотина, Он рождается ради мира, но не обуславливается в Своем бытии миром... Бытие Сына, как и Ума, вызывается внутренней потребностью Божества, — в лежащем в Нем как силе потребности в вечном стремлении проявить Себя в Сыне, как Своей энергии. Понятие «Отец» является... в системе Оригена [более] первичным, чем Творец, и бытие Сына получает трансцендентальный характер, независимый от мира» (Спасский А., проф. История догматических движений. С. 95). Также см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 220—221. Взгляд на Сына как энергию Отца у Оригена, например, см.: De principiis. 1. 2. 12 // PG. T. 11. Col. 143. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Кн. I. Гл. 2, 12 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 387. Таким образом, Ориген был первым, кто внес в учение о Троице начало имманентизма, т. е. осознал, что отношения Божественных Лиц не исчерпываются их отношением к тварному миру.

Когда Ориген рассуждает о предвечном рождении Сына (Премудрости), логика его мысли совпадает с той, что имела у него место при обосновании тезиса о совечности Бога и мира: «Отец никогда... не мог существовать, не рождая Премудрости, поскольку, если мы допустим, что Бог родил Премудрость, Сына, прежде не существовавшего, то Он или не мог родить Его прежде, чем родил, или мог, но не желал родить. Ясно, что так сказать нельзя...» (Ориген. О началах. Против Цельса. С. 69).

«Без сомнения, это воззрение на рождение Сына от Отца, как акт не только вечный, но и непрерывно продолжающийся, в первый раз высказываемое в христианской литературе, составляет самый блестящий пункт в догматической системе Оригена» (Спасский А., проф. История догматических движений. С. 89).

См.: Origenis. De principiis. IV. 28 // PG. T. 11. Col. 401AB. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 387—388.

Сын есть «ипостасно существующий» (substantialiter subsistens). См.: Ibid. I. 2. 2 // PG. T. 11. Col. 130С. Рус. пер. см.: Там же. С. 68—69.

См.: Ориген. In Ioannem. Lib. XX. 18 // PG. T. 14. Col. 613.

Idem. De principiis. IV. 28 // PG. T. 11. Col. 401AB. Рус. пер.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 387—388.



Ibid. I. 2. 6 // PG. T. 11. Col. 134C. Рус. пер.: Там же. С. 72. Ср.: Ibid. IV. 28 // PG. T. 11. Col. 402B. Рус. пер. см.: Там же. С. 387.

См.: Ориген. Против Цельса. Кн. 5, 39 // Там же. С. 705—706.

См.: Origenis. De principiis. IV. 28 // PG. T. 11. Col. 402B-403A. Рус. пер. см.: Там же. С. 387.

См.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 224.

См.: Он же. Лекции по истории древней Церкви. Т. II. С. 325.

Origenis. De principiis. I. 2.13 // PG. T. 11. Col. 143C-144A. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 80—81.

См.: Ibid. I. 3. 3 // PG. T. 11. Col. 148A. Рус. пер. см.: Там же. С. 103.

Например, см.: Ibid. I. 3. 1 // PG. T. 11. Col. 146A. Рус. пер. см.: Там же. С. 101—102.



См.: Ориген. In Ioannem. Lib. II. 6 // PG. T. 14. Col. 125, 128.

См.: Спасский А., проф. История догматических движений. С. 105.

По Оригену, только Отец, Сын и Святой Дух обладают совершенно нематериальной и бестелесной сущностью. См.: Origenis. De principiis. 1. 6. 2 // PG. T. 11. Col. 170. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 127—130.

Спасский А., проф. История догматических движений. С. 100. Наличие у Оригена самого термина «единосущный» весьма сомнительно. Этот термин встречается в его толковании на Послание к Евреям (см.: In Hebr., hom. V), цитата из которого сохранилась в «Апологии» мч. Памфила (см.: PG. Т. 14. Col. 581), а также в «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» (см.: Origenis. In Ioannem // PG. Т. 14. Col. 376). Однако имеются серьезные основания сомневаться в их подлинности. Так, свят. Афанасий Александрийский не нашел в творениях Оригена прямого свидетельства о единосущии, хотя считал его предшественником Никейской веры. Да и сам Ориген в тех же «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» выражает отрицательное отношение к этому термину (см.: Origenis. In Ioannem// PG. Т. 14. Col. 441, 444). См.: Спасский А., проф. История догматических движений. С. 101—104.

Подробнее об этом см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 286—294.

См.: Origenis. De oratione. 14 // PG. T. 11. Col. 464A-C.

См.: Спасский А., проф. История догматических движений. С. 109.

См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 7—12.



См.: Сагарда А. И., Сидоров А. И. Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки РПУ им. ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 141—142, 158—159.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 7.

См.: Там же. С. 3—14.

Там же. С. 14.

Подробнее об этом см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 375—386.

О Лукиане, например, см.: Сагарда А. И., Сидоров А. И. Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки РПУ им. ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 151—157.

См.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 3.

См.: Феодорит Киррский, блаж. Церковная история. М., 1993. С. 26. Кн. 1. Гл. 3.



См.: Eriphanii. Ancoratus // PG. T. 43. Col. 78B. Рус. пер. см.: Епифаний Кипрский, свят. Слово якорное. 33 // Епифаний Кипрский, свят. Творения. В 6 ч. Ч. 6. М., 1863. С. 62—63. (Далее: Епифаний Кипрский, свят. Слово якорное.)

См.: Феодорит Киррский, блаж. Церковная история. С. 36—37. Кн. I. Гл. 5.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 2.

См.: Socratis Scholastici. Historia ecclesiastica // PG. Т. 67. Col. 42В. Рус. пер. см.: Сократ Схоластик. Церковная история *пер. СПбДА под ред. И.В. Кривушина. М., 1996. С. 10. Кн. 1. Гл. 5.*

Подробнее об учении Ария см.: Спасский А., проф. История догматических движений. С. 169—170; Шмалый В., свящ. Арианство // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 221—222.

По словам А. Спасского, «догматика Ария проста до чрезвычайности, ясна до прозрачности, и в то же время суха и скудна содержанием, как логическая формула» (Спасский А., проф. История догматических движений. С. 169). Очевидна зависимость богословской мысли Ария от учения Павла Самосатского. Арий перенес христологию последнего в область собственно теологии и из исторического Христа, в котором Логос обитал как в храме, сделал домирный Логос, которого Бог сотворил Своей Премудростью. См.: Там же. С. 171.

Радикальный разрыв Ария с предшествующей традицией отчасти может быть объяснен философскими предпосылками его богословия. Предшествующие авторы опирались либо на платоно-филоновскую (апологеты), либо неоплатоническую (Ориген), либо стоическую (модалисты) философию. Во всех этих направлениях философской мысли высшая реальность бытия мыслится как общее и абстрактное, к которому нельзя прилагать какие-либо конкретные определения, чтобы не лишить Его простоты. Бог — Полнота всех абсолютных качеств, но эти качества в Нем существуют идеально (потенциально) как скрытая сила, без конкретного проявления. Однако Бог не был бы совершенным, если бы эти свойства оставались только чистой возможностью. Осуществлением идеальных свойств Божиих и вместе их Носителем является Вторая Божественная Ипостась — Сын Божий, без Которого Бог был бы то же, что ум без мысли или свет без сияния. Апофатизм в учении о Божестве создавал прочную философскую почву для учения о Логосе-Сыне как об ипостасном и реальном обнаружении Божества Отца. Арий же по философским взглядам был аристотелик и, соответственно, считал, что реальное бытие принадлежит только частному и индивидуальному. Поэтому Бога он понимал конкретно, т. е. полагал, что все свойства реально существуют в Нем от вечности. Бог в Себе Самом имеет Премудрость и не нуждается в постороннем носителе собственных свойств, поскольку Сам их совершенно осуществляет. Таким образом, доктрина Ария подрывала философскую почву, на которой строилось доникейское богословие, и требовала его радикальной переработки. См.: Спасский А., проф. История догматических движений. С. 173—174.

Афанасий Великий, свят. На ариан слово второе. 24 // Афанасий Великий, свят. Творения.  
Т. II. С. 294.



См.: Афанасий Великий, свят. На ариан слово второе. 69 // Там же. С. 352. Согласно А. Спасскому, «это была борьба двух до крайности противоположных воззрений на Христа — мистически-религиозного, в котором Он является Источником жизни, спасения, бессмертия и обожения, и рационалистического, где Христос представляется лишь обожествленным Учителем и... примером для своих последователей. Вопрос шел в сущности о том, останется ли в будущем христианство религией со всей совокупностью его светлых верований и мистических упований или оно разрешится в простую философию с религиозным оттенком, каких немало было в то время» (Спасский А., проф. История догматических движений. С. 196).

См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 78—80, 82—84.

Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48. Кн. 1. Гл. 24.

Афанасий Великий, свят. На ариан слово третье. 66 // Афанасий Великий, свят. Творения.  
Т. II. С. 452.

Там же. С. 448.

Афанасий Великий, свят. Послание к Серапиону, епископу Тмуисскому. 2. 5 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 54.

Он же. На ариан слово третье. 3 // Там же. Т. II. С. 373.

Он же. На ариан слово первое. 22 // Там же. С. 205.



Он же. На ариан слово первое. 9 // Там же. С. 186.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 86.

Например, см.: Athanasii Alexandrini. Epistula ad Afros episcopos // PG. T. 26. Col. 1036B.

См.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 86—89.

Таково, в частности, мнение свят. Афанасия Александрийского. См.: Афанасий Великий, свят. К Антиохийцам // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 167—168. Свят. Василий Великий, например, считал первым духоборцем Евномия. См.: *Vasilii Magni. Adversus Eunomium*. 2. 33 // PG. Т. 29b. Col. 649AB. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 2 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 519.

Подробно полемику свв. отцов против духоборцев см.: Афанасий Великий, свят. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I-IV // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 3—92; Григорий Богослов, свят. Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 444—462; Григорий Нисский, свят. Слово о Святом Духе против македонян духоборцев // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 172—187; Василий Великий, свят. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. 3 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 520—530.

См.: Mansi. Т. III. Col. 560. Рус. пер. см.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 116.

О тритеитах см.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 351—354.



О тетрагидратах см.: Там же. С. 354—356.

См.: Малиновский П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. Сергиев Посад, 2010. С. 317—323.

О троичном богословии Великих Каппадокийцев см.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 89—91, 107—114, 145—152; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 89—91; Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. С. 109—118; Поснов М. Э. История христианской Церкви. С. 360—363; Спасский А., проф. История догматических движений. С. 488—533; Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 74—81, 106—107, 120—123.

См.: Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др. Греческая философия. М., 2006. Т. I. С. 359. Такое понимание этимологии слова «сущность» предлагает Иоанн Скифопольский в комментариях к трактату Дионисия Ареопагита «О Божественных именах»: «Сущее ведь есть сущность (οὐσία) — от «быть» (τὸ εἶναι)» (Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 332—333).

См.: Платон. Кратил. 385e // Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 616.

См.: Он же. Парменид. 133с // Там же. Т. 2. С. 355.

См.: Он же. Софист. 219b // Там же. С. 278.

См.: Трубецкой Е. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 356.



В «Категориях» и в «Топике» указаны десять категорий: сущность, количество, качество, отношение, время, место, положение, обладание, действие, страдание. Эти категории не подчинены какому-либо высшему понятию, которое было бы в отношении их родовым. Общим для них является понятие «сущее», которое не есть родовое, но субсуммирующее по признаку действительного существования. См.: Аристотель. Категории. IV. 1b25—2a 10 пер. А. В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1975. С. 55; Он же. Топика. IX. 103b 20—24 пер. М. Н. Иткина // Там же. С. 358. Однако сущность занимает особое место среди других категорий. Согласно Г. Арниму, «все категории у Аристотеля называются «сущим», и это не простая омонимия... Сущее в собственном значении этого слова соединяет в себе все способы бытия, обозначаемые категориями. Оно есть чувственно воспринимаемая единичная субстанция... Таким образом, субстанция есть общий единый носитель всех категорий; наличность всех их в совокупности завершает и удостоверяет действительность субстанции. Поэтому все они и составляют предмет одной и той же науки, которая на первом месте должна поставить исследование субстанций...» (Арним Г. История античной философии. М., 2007. С. 87).

См.: Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др. Греческая философия. Т. I. С. 358.

См.: Там же. С. 359.

См.: Аристотель. Категории. 2а 12—14 // Аристотель. Сочинения. Т. 2. С. 55.

См.: Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др. Греческая философия. Т. I. С. 359.

См.: Аристотель. *Метафизика*. VII. 7, 11. 1032b13—14, 1037a 21 *пер.* А. Кубицкого // *Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 189, 198.*

См.: Там же. VII. 11. 1037a 28—29 // Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 209—210.

М. Канто-Спербер определяет позицию Аристотеля следующим образом: «Суть бытия, или сущность вещей... не есть некая вечная субстанция, обладающая реальностью вне вещей, сущностью которых она является. Наоборот, суть бытия заключена в самой вещи...» (Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др. Греческая философия. Т. I. С. 369). Также см.: Трубецкой Е. Н. Курс истории древней философии. С. 423.



См.: Трубецкой Е. Н. Курс истории древней философии. С 408—416; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 165—171; Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2006. С. 86—88.

Понятие сущности чего-либо выводится из набора отличительных свойств, присущих всем вещам данного рода, посредством которых все вещи данного рода участвуют в бытии. Такие свойства называют существенными свойствами, или атрибутами (от лат. *attribuo* — наделять, определять). Именно существенные свойства «делают» вещь тем, чем она является. От существенных свойств следует отличать свойства несущественные, или акциденции (греч. *συμβεβηκός*, от *συμβαίνω* — случаться, сходиться), которые не являются необходимыми для участия вещи в бытии. «Например: человек есть смертное разумное животное. Все это будут существенные звуки (здесь свойства. — *О. Д.*). Ибо если что-нибудь отнимешь у человека, он не будет человеком. И если скажешь, что он не животное, он уже — не человек; и если скажешь, что он не смертен, он — не человек; ибо всякий человек есть и животное, и разумное, и смертное. Поэтому (эти звуки) называются существенными, что они восполняют природу человека, и невозможно, чтобы человек существовал вне их. Подобным образом и в каждой вещи существенным называется то, что составляет ее природу; прилагаясь же к сущности — акциденции, которые могут быть и не быть в подлежащем: человеку, или лошади, или в чем-либо другом таковом, — например, белое. Ибо будет ли кто белым или черным, он тем не менее останется человеком. Это и подобное называется прилагаясь к сущности, или акциденциями, которые мы можем иметь то эти, то противоположные им» (Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или философские главы. М., 1999. С. 44—45).

В работах русских дореволюционных и эмигрантских авторов, а также в церковных изданиях славянское слово «естество» употребляется как совершенный синоним термина «природа».

«[Греческое название природы] φύσις происходит от γενεῖναι — родиться» (Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или философские главы. С. 78).

Как отмечает С. В. Месяц, «Плотин называет природой бессознательный принцип телесной жизни, который иногда отождествляется у него с душой, а точнее, с той ее частью, которая, отказавшись от непосредственного созерцания умопостигаемого, получила разделение в телах (Эннеады II 2, 1; III 8, 4). У Прокла природа — последнее звено в ряду бестелесных сущностей-причин, связующее душу с материальным миром» (Месяц С. О согласии Аристотеля с Платоном // Прокл. Начала физики. М., 2001. С. 26).

Анастасий Синаит, преп. Путеводитель. С. 222—223. Гл. II, 3.

Архим. Киприан (Керн) считает, что эти понятия у древних христианских авторов не отождествлялись, и пытается установить различие между ними, впрочем, с точки зрения проблематики триадологических споров, несущественное, следующим образом: «Сущность ... есть постоянный и неизменный субстрат бытия, а «природа» есть совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении» (Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. С. 81). Такое понимание природы, действительно, существовало и было известно, например, преп. Иоанну Дамаскину, который считал, что так учили о соотношении природы и сущности «языческие философы», и полагал это мнение чуждым христианской традиции. См.: Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или философские главы. С. 71—72. Гл. 30.

См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. [Кол.1283](#):1289. По преп. Иоанну Дамаскину, «название ипостась, ὑπόστασις, происходит от ὑφίστασθαι — стоять в основании чего-либо» (Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или философские главы. С. 79. Гл. 43).



Мейендорф. И., протопр. Человечество Христа: Пасхальная тайна // Богословский сборник. Вып. 5. М., 2000. С. 13.

Historia philosophiae (fragmenta). 16 ed. A. Nauck // *Porphirii philosophi Platonici opuscula selecta*. Hildesheim, 1963.

См.: Origenis Commentariorum in Evangelium in Ioannis 2. 6 // PG. T. 14. Col. 128 ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις λειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Впрочем, в этом употреблении Ориген не был устойчив и часто использовал термины «сущность» и «ипостась» как взаимозаменяемые. Подробно об этом см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 238—255.

Hieronymi Stridoniensis. Epistola 15 ad Damasum Papam // PL. T. 22. Col. 457A.

См.: Theodoret of Cyrus. *Eranistes* ed. G. H. Ettliger. Oxford, 1975. P. 64. Рус. пер. см.: Феодорит Киррский, блаж. Разговор между еранистом и православным о непреложном воплощении Бога Слова. Беседа 1 // Христианское чтение. СПб., 1846. Ч. 1. С. 25—26.

См.: Zizioulas J. D. Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. New York, 1985. P. 29.

См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. [Кол.1083](#).

Basili Magni. Epistola 236 ad Amphilochium Iconiensem // PG. T. 32. Col. 884C. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 228 (236) к тому же Амфилохию // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 290.



Contra Nestorianos et Eutichianos // PG. T. 86.1. Col. 1277D.

Конечно, такое понимание лица не было единственным у Леонтия Византийского; в другом месте трактата «Против несториан и евтихиан» он прямо говорит о том, что не делает различия между лицом и ипостасью. См.: *Leontii Byzantini Contra Nestorianos et Eutichianos* // PG. T. 86.1. Col. 1305C.

Например, см.: Samuel V. C. *The Council of Chalcedon Re-examined*. Madras, 1977. P. 222; Mathew J. *Christology of Severus of Antioch Mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies*. Salzburg, 2001. P.78, 286.

Basili Magni. Epistola 236 ad Amphilochium Iconiensem // PG. T. 32. Col. 884A. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 228 (236) к тому же Амфилохию // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 289.

О влиянии античной философии на богословскую мысль Великих Каппадокийцев и отличии их триадологии от неоплатонической философии см.: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 687—689.

См.: Basili Magni. Epistola 38 Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis // PG. Т. 32. Col. 332—333. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Письмо 38 к Григорию брату // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 51.

Для Каппадокийцев, особенно для свят. Григория Богослова и свят. Григория Нисского, «ипостась является не только отдельно взятым индивидом со своими отличительными признаками, но и реально существующим, разумным лицом» (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 139). Свят. Григорий Богослов говорит, что единая Божественная природа пребывает «в Трех Личностях: разумных, совершенных, самостоятельных и отдельных по числу, но не по Божеству» (PG. Т. 36. Col. 236A. Рус. пер.: Григорий Богослов, свят. Слово 33, против ариан и о самом себе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 490—491), а свят. Григорий Нисский, рассуждая о Святом Духе, утверждает, что под Духом мы «разумеем самосушную силу, которая сама по себе в особой Ипостаси представляется... подобно Слову Божию, ипостасно существует, свободна, самодвижна, действительна...» (Gregorii Nysseni. Oratio catechetica magne. 2 // PG. Т. 45. Col. 17C. Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 2 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 13).

Gregorii Theologi. Oratio 39 // PG. T. 36. Col. 345D. Рус. пер.: Григорий Богослов, свят. Слово 39, на святые светы явлений Господних // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 445. Таким образом, в триадологии Великих Каппадокийцев Лицо отождествляется с Ипостасью и используется для обозначения Самих Отца, Сына и Святого Духа, Трех, «в Которых Божество», а не Их идиоматических признаков.



Конечно, это не означает, что возможно существование неких «чистых» бесприродных ипостасей. В действительности, ипостась всегда подразумевает соответствующее «природное исполнение», но ипостась при этом не сводится к природе и не может быть выражена в природных категориях.

Это имело огромное значение не только для триадологии, но и для последующего развития христологии, поскольку позволяло объяснить, почему воплощение Одного из Божественных Лиц не повлекло за собой воплощения всей Троицы, но в то же время привело к соединению с человечеством всей полноты Божественной сущности.

Григорий Богослов, свят. Слово 31, на святыя светы явлений Господних // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 448.

Например, см.: Basilii Magni. Contra Eunomium. Lib. V // PG. T. 29. Col. 681AC; Idem. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. T. 31. Col. 613A; Gregorii Nysseni. Contra Eunomium // PG. T. 45. Lib. I. Col. 316C, 404C; Lib. IV. Col. 632D. Однако у Великих Каппадокийцев это выражение еще не имело значения устойчивого термина, таковым оно становится в работах младшего современника Каппадокийцев, свят. [Амфилохия Иконийского](#). Согласно свят. Амфилохию, «Отец, Сын и Дух Святой суть наименования образа существования (τρόλου ὑλάρξεωσ)...» (Amphilochii Iconiensis Fragm. 15 // PG. T. 39. Col. 112BD). Именно благодаря свят. Амфилохию уже в начале V в. этот термин становится общепринятым. См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 199; Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I Святые отцы II-IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 269—270. Преп. Иоанн Дамаскин впоследствии скажет, «что в отношении к Святой Троице ипостась обозначает безначальный образ вечного существования каждого Лица» (Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или философские главы. С. 107. Гл. 66). В Пресвятой Троице образ существования определяется способом происхождения одной Ипостаси от другой: Отец имеет безначальный способ существования, Сын есть предвечно рождаемый от Отца, а Святой Дух — предвечно от Отца исходящий. См.: Григорий Богослов, свят. Слово 39, на святые светлы явления Господних // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 538; Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 166—167. Кн. 1. Гл. 8.

Каковы бы ни были историко-философские предпосылки каппадокийской триадологии, несомненно, что «мысль Великих Каппадокийцев внесла в употребление этих терминов радикальные изменения» (Zizioulas J. D. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. N. Y., 1985. P. 38).

Оппозицией «кто» и «что» для различения сущности (природы) и лица (ипостаси) пользовались древние христианские авторы как на Востоке, так и на латинском Западе. Например, см.: Tertulliani. *Adversus Praxeam*. XXV // PL. Т. 2. Col. 188A. Рус. пер. см.: Тертуллиан. Против Праксеаса. С. 183; Григорий Богослов, свят. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария, первое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 9; Richardi Sancti Victoris prioris *De Trinitate libri sex*. IV. 7 // PL. Т. 196. Col. 934—935.

«Субстанция отвечает на вопрос «что» (quid), а личность на вопрос «кто» (quis). На вопрос же «кто» мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо» (Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 112).

«А что касается до бесконечности, непостижимости, несозданности, необъемлемости местом и до всего подобного сему, то нет никакого различия в животворящем Естестве, разумю Отца, Сына и Духа Святого... И в каких понятиях возможет кто представить величие одного из Лиц, исповедуемых во Святой Троице, с теми да приступает безразлично к созерцанию славы во Отце, Сыне и Духе Святом"(Basilii Magni. Epistola38 // PG. T. 32. Col. 332—333. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 38 к Григорию брату // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 54).



Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 43, 215—216.

Из ветхозаветных свидетельств см.: [Пс.2:7](#), [Пс.109:3](#).

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 211.

Следует иметь в виду, что в Священном Писании в несобственном смысле Бог может называться «Отцом» всех христиан (см.: [Мф.6:9](#); [Еф.4:6](#)) и даже вообще всех людей (см.: [Мк.11:25](#); [Деян.17:28—29](#)), которые в свою очередь могут быть названы «сынами» Божиими по благодати и усыновлению.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 39, на святыя светы явлений Господних // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 538.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 171. Кн. 1. Гл. 8.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 216.

Василий Великий, свят. О Святом Духе к св. Амфилохию, епископу Иконийскому, 18 //  
Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 614.



Maximi Confessoris. Ambigua ad Thomam. 1 // PG. T. 91. Col. 1036C. Рус. пер.: Максим Исповедник. О различных недоумениях. С. 17.

Gregorii Theologi. Oratio XXIX. 2 // PG. T. 36. Col. 76BC. Рус. пер. В. Н. Лосского см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 38.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 22, о мире // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 332.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 216—217.

Григорий Нисский, свят. К Авлавию, о том, что не «три бога» // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 66.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 219.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 219.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 193—194. Кн. II. Гл. 28, 6.



Gregorii Theologi. Oratio 31. 8 // PG. T. 36 Col. 141BC. Рус. пер. В. Н. Лосского см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 45.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 169. Кн. 1. Гл. 8.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 255.  
Например, см.: Григорий Богослов, свят. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 415.

Иоанн Дамаскин. ТИПВ. С. 169, 171. Кн. 1. Гл. 8.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 40, на святое Крещение // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 572.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 219.

Например, см.: Dionysii Areopagitae. De divinis nominibus. II. 7 // PG. T. 3. Col. 645B. Рус. пер. см.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. С. 65. Гл. II, 7.

Athanasii Alexandrini. Orationes adversus Arianos. 4. 1 // PG. T. 26. Col. 468B. Рус. пер.:  
Афанасий Великий, свят. На ариан, слово четвертое. 1 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т.  
II. С. 455.



Он же. Послание к Серапиону, епископу Тмуисскому. 3. 6 // Там же. Т. III. С. 66.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. II. 5. // Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 59.

Исповедание православной веры св. Григория Паламы. М., 1995. С. 6.

См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 47.

Там же.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 40, на святое Крещение // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 571.

Он же. Слово 29, о богословии третьє, о Боге Сыне первое // Там же. С. 414.

Каллист, еп. Диоклийский. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. М., 2002. № 32. С. 119—120.



Согласно В. Н. Лосскому, «поскольку Отец есть личная причина Ипостасей, постольку Он также есть и начало общего обладания общей природой, и в этом смысле Он — «Источник Божества», единого для Трех Лиц» (Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 370). Ср.: «Понятие «единоначалие»... обозначает в Боге единство и различие, исходящее от единого Личного Начала» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 218).

Латинское *Filioque* в переводе на русский означает «и Сына». *Filio* представляет собой падежную форму (*casus ablativus*) от *Filius* (сын), а *que* является постпозитивной частицей, по значению тождественной союзу *et* (и).

См.: Augustini Hipponensis. De Trinitate. VII. 9, 10 // PL. T. 42. Col. 941—942. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О Троице. С. 176—177; Он же. О граде Божием. Т. II. С. 189—192. Кн. 11. Гл. 10.

См.: Idem. De Trinitate. VII. 8 // PL. T. 42. Col. 940—941. Рус. пер. см.: Он же. О Троице. С. 174—175.

См.: Ibid. V. 6; VII. 11 // PL. T. 42. Col. 913—914; 943—945. Рус. пер. см.: Там же. С. 142—143; 178—179.

См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 216—217. Кн. 11. Гл. 26.

См.: Augustini Hipponensis. De Trinitate. X. 18 // PL. T. 42. Col. 983—984. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О Троице. С. 237—238.

См.: Ibid. X. 13; 17 // PL. T. 42. Col. 980—981. Рус. пер. см.: Там же. С. 233—234, 236—237.



См.: Ibid. IX. 3; XIV. 15 // PL. T. 42. Col. 962—963; 1048. Рус. пер. см.: Там же. С. 270, 330.  
Ср.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 216, 220—221. Кн. 11. Гл. 26, 28.

См.: Augustini Hipponensis. De Trinitate. XV. 47 // PL. T. 42. Col. 1094—1095. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О Троице. С. 393—394.

См.: Ibid. XV. 27; 47 // PL. T. 42. Col. 1079—1080; 1094—1095. Рус. пер. см.: Там же. С. 374—375, 393—394.

См.: Ibid. XV. 27 // PL. T. 42. Col. 1079—1080. Рус. пер. см.: Там же. С. 374—375.

Ibid. V. 15 // PL. T. 42. Col. 920—921. Рус. пер. см.: Там же. С. 146—147.

Augustini Hipponensis. De fide et symbolo. Lib. I. 9. 19 // PL. T. 36. Col. 191.

См.: Зноско-Боровский М., прот. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство. СТСЛ, 1991. С. 26—27; Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. М., 1995. С. 83.

См.: Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 84.



Краткий разбор аргументов свят. Фотия см.: Там же. С. 80—82. В основе аргументации свят. Фотия лежит мысль о том, что в Боге имеет место только два вида свойств: личные (ипостасные) и существенные. Поэтому все, что мыслимо нами в Боге, может принадлежать либо только одному из Лиц, либо всем Трем Лицам вместе. Любое отступление от этого принципа, в частности усвоение Отцу и Сыну свойства изведения Святого Духа, неизбежно нарушает в учении о Пресвятой Троице «равновесие» между единством и троичностью.

Например, см.: Athanasii Alexandrini. Epistula I ad Serapionem. 20 // PG. T. 26. Col. 580A.  
Рус. пер. см.: Афанасий Великий, свят. Письмо 1 к Серрапиону // Афанасий Великий, свят.  
Творения. Т. III. С. 32.

Например, см.: *Vasili Magni. Epistula 38. 4* // PG. T. 32. Col. 329—332. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Письмо 38, к Григорию брату // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 53. *Gregorii Nysseni. Contra Eunomium. I* // PG. T. 45. Col. 336D. Рус. пер. см.: Григорий Нисский, свят. Опровержение Евномия. Кн. 1. Гл. 22 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 52.

См.: Лосский В. Н. К вопросу об исхождении Святого Духа // Лосский В. Н. Богословие и богосвидение. С. 389.

Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 45.

Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 244.

Согласно свят. Василию Великому, «единосущное не одно и то же с самим собою, но иное с чем-то иным. Почему прекрасно и благочестиво сие речение: оно как определяет (διορίζουσα — «разграничивает») свойство Ипостасей, так выражает безразличие естества» (Basilii Magni. Epistula 48 // PG. T. 32. Col. 393C. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 52 (48), к монахиням // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 78).

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 172. Кн. 1. Гл. 8.



Василий Великий, свят. Письмо 38, к Григорию брату // Василий Великий, свят. Творения.  
Т. 3. С. 54.

Gregorii Theologi. Oratio 31 // PG. T. 36. Col. 148AB. Рус. пер.: Григорий Богослов, свят. Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 451.

Basilii Magni. Epistula 181 // PG. T. 32. Col. 693C. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Письмо 181 (189) к Евстафию, первому врачу // Василий Великий, свят. Творения. Т. 3. С. 209.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 172. Кн. 1. Гл. 8.

Там же.

Одной из наиболее серьезных богословских партий IV в. было так называемое омиусианство. Омиусианское учение было выражено на Анкирском соборе 358 г. Выдающуюся роль среди омиусиан играл Анкирский епископ Василий. В основание своего триадологического учения омиусиане полагали термин «подобосущный» (ὁμοιούσιος). Необходимо понимать различие терминов «единосущный» и «подобосущный». В написании они различаются всего одной буквой: ὁμοούσιος — «единосущный», ὁμοιούσιος («омиусиос») — «подобосущный». Омиусиане отвергали термин «единосущный» как выражение модалистской ереси, считая, что использование этого термина излишне акцентирует единство Божества в ущерб различию Лиц и, таким образом, ведет к Их слиянию. С целью подчеркнуть отличие Отца и Сына они выдвигали свой термин: «подобие по сущности», или «подобосущие». Принципиальное различие этих двух терминов точно выразил свящ. Павел Флоренский, писавший, что «ὁμοιούσιος, омиусиос или ὁμοιος κατ' οὐσίαν значит «такой же сущности», «с такою же сущностью», и, хотя бы даже ему было придано значение ὁμοιος κατὰ πάντα, «во всем такой же», — все едино, — оно никогда не может означать нумерического, т. е. численного и конкретного единства, на которое указывает ὁμοούσιος. Вся сила таинственного догмата разом устанавливается единым словом ὁμοούσιος, полновластно выговоренным на Соборе 318-ти, потому что в нем, в этом слове — указание и на реальное единство, и на реальное же различие» (Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 54).

См.: Каллист, еп. Диоклийский. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. М., 2002. № 32. С. 119—120.

См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 84.



Григорий Нисский, свят. К Авлавию о том, что не «три Бога» // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. 1. С. 62.

См.: Василий Великий, свят. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. 16 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 607—608.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 170. Кн. 1. Гл. 8.

Буквальный перевод — ремесленник, тот, кто изготавливает вещи для народа.

См.: Платон. Тимей. 27с-39е 3 // Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 431—443.

См.: Аристотель. Метафизика. Л. 7. 1072а 23—26, б3—14 // Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 309—310. Также см.: Он же. Физика VIII. 5. 258а 16—20 // Там же. Т. 3. С. 239—240.

См.: Колесников А. И. Зороастризм // ПЭ. Т. XX. М., 2009. С. 330—334.

См.: Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 123—133. [Энн.] V. 1. 1 — V. 1. 7.



Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 224.

Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 11. Кн. 2. 4.

Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. 2 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 15.

См.: Никитин Л. Здесь и теперь. М., 1990. С. 84—90.

См.: Там же.

Например, см.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 133. Кн. III. Гл. 10, 4.

Иоанн Дамаскин, преп: ТИПВ. С. 167. Кн. 1. Гл. 8.

Там же. С. 182. Кн. 1. Гл. 13.



Григорий Нисский, свят. Опровержение Евномия. Кн. XII. Ч. 2 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 352.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 72.

Там же.

Филарет Московский, свят. Слово 45, в день обретения мощей иже во святых отца нашего Алексия, митрополита Московского и всея Руси чудотворца и по случаю возвращения к московской пастве // Филарет Московский, свят. Творения. Т. 3. М.: Новоспасский монастырь, 2006. С. 436.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 224.

Древние авторы называли эти творческие Божественные идеи первообразами (πρωτότυπα) вещей, предначертаниями (παραδείγματα) и предопределениями (προορισμοί) (см.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 5, 8 // Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 209—217) или логосами (например, см.: Maximī Confessoris. Ambigua ad Ioannem // PG. T. 91. Col. 1080A-1081C, 1085AB, 1328AB, 1329BC и др.).

Ioannis Damasceni. De fide orthodoxa 1. 9 // PG. T. 94. Col. 837A. Рус. пер. см.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 175. Кн. 1. Гл. 9.

В каком отношении Божественные идеи находятся к Богу и к миру? Куда их следует «поместить»? Если в Божественную сущность, то в таком случае творение окажется самораскрытием Божественной сущности. Фактически это воспроизведение платонической идеи чувственного мира как несовершенного отображения мира вечных идей. В. Н. Лосский справедливо указывает, что принять такое учение означало бы «лишить тварный мир его оригинальности и самоценности, принизить творение, а значит, и Бога как его Творца» (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 228). В таком случае мир предстает как несовершенная копия с той идеальной реальности, что заключена в Божественной сущности, в то время как Библия подчеркивает совершенство и новизну творения. Согласно учению восточных отцов, Божественные идеи находятся «вне» тварного мира. Мир творится согласно с этими идеями, но сами идеи никогда не становятся тварными существами. Божественные идеи — не идеальные прообразы в обычном смысле, скорее это орудия, посредством которых Бог творит мир, которые устанавливают для каждой вещи норму ее существования, ее путь к совершенству, т. е. к обожению, ее образ приобщения Божественным энергиям. Они являются выражением Божественной воли, а не сущности.



См.: Theophili Antiocheni. Послания к Автолику ум. 2. 13 // PG. Т. 6. Col. 1073A. Рус. пер. см.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 22. Кн. 2, 13; Irenaei. Contra haereses. III. 8. 3 // PG. Т. 7. Col. 867C. Рус. пер. см.: Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. С. 235—236. Кн. III. Гл. 8, 3; Augustini Hippoensis. De Civitate Dei XI. 24 // PG. Т. 41. Col. 338. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О граде Божию. Т. II. С. 212—214. Кн. 11. Гл. 24.

Например, см.: Ambrosii Mediolanensis. Hexaameron. 1. 9 // PL. T. 14. Col. 153C.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 368.

Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. 1 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 8.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 182—183. Кн. 11. Гл. 6.

Augustini Hipponensis. De Genesi ad litteram imperfectus liber. V. 5 // PL. T. 34. Col. 325.

См.: Basilii Magni. In hexaemeron. 1. 6 // PG. Т. 29b. Col. 16С. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. 1 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 8.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 183. Кн. 11. Гл. 6.



См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 232. Время имеет свое начало, но нельзя однозначно утверждать, будет ли оно иметь конец. В [Откр.10:6](#) говорится, что мир придет в такое состояние, когда времени уже не будет, однако контекст не позволяет однозначно понять эти слова в том смысле, что время как форма существования тварного бытия полностью прекратит свое существование. У древнехристианских авторов встречается понятие тварной вечности, которую не следует отождествлять с вечностью Божественной. В схолиях к трактату «О Божественных именах» говорится, что «вечным в собственном смысле слова называется не сама вечность, но причастное к вечности» (Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 10, 3 // Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 299). Помимо мира ангельского к тварной вечности или «вечности умопостигаемого мира», относятся «пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющих тварным миром, сеть математических понятий...» (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 233). Тварная вечность является соразмерной времени, между тварной вечностью и временем можно установить некоторое соответствие, в то время как вечность Божественная трансцендентна как времени, так и тварной вечности. По словам В. Н. Лосского, «апофеиза запрещает нам мыслить Живого Бога в соответствии с вечностью законов математики» (Там же. С. 234).

См.: Gregorii Nysseni. In hexaemeron liber vel explicatio apologetica // PG. T. 44. Col. 69—73.

См., например: Феодорит Киррский, блаж. Изъяснение [Пс.32](#) // Псалтырь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 1997. С. 147—148.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 368. Кн. IV. Гл. 20, 1.

Василий Великий, свят. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому. 16 //  
Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 607.

Там же.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 34, к пришедшим из Египта // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 495.

Василий Великий, свят. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому. 8 //  
Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 594.



Там же. 16. С. 608.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 187. Кн. 2. Гл. 2.

«Причина — то, без чего... данный факт не может произойти, а *при наличии чего он происходит с необходимостью* (курсив мой. — О. Д.)» (Словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 49. СПб., 1998. С. 286).

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 223.

Tertulliani. Apologeticus. 17 // PL. T. 1. Col. 373AB. Рус. пер.: Тертуллиан. Апология. 17 // Тертуллиан. Творения. В 4 ч. пер. Е. Карнеева. Ч. 1. СПб., 1850. С. 41. (Далее: Тертуллиан. Апология.)

Филарет Московский, свят. Слово 19, на Рождество Христово и на воспоминание освобождения Церкви и державы Российской от нашествия галлов // Филарет Московский, свят. Творения. Т. 2. М., 2005. С. 37.

Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной. М., 1996. С. 14. (Далее: Православное исповедание.) Ч. 1. Ответ на вопрос 8.

Подобные взгляды высказывались такими философами, как Лейбниц, Вольф и др. См.:  
Лопатин Л. М. Лейбниц // Христианство. Т. 2. М., 1995. С. 28.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 228. Кн. 2. Гл. 29.

Пространный катихизис. С. 29.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 229. Кн. 2. Гл. 29.

См.: Lactantii. De Ira Dei. 9 // PL. T. 7. Col. 98B-99A.

См.: Иустин Философ, сщмч. Апология. 1. 28 // Иустин Философ, сщмч. Творения. С. 58; Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 3233. Кн. 2, 27; Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 391—392. Кн. IV. Гл. 37, 2; Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С. 155—179. Гл. 35—41; и др.

Например, см.: Цицерон. О природе богов. LXVI, 167 // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 156.

Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 150—153.

Максимов Ю. Православное религиоведение: ислам, буддизм, иудаизм. М., 2006. С. 58—59.



Lactantii. Divinarum Institutionum liber III De falsa sapientia philosophorum. 28 // PL. T. 6. Col. 437A.

Афанасий Великий, свят. Слово на язычников. 41 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 181—182. Ср.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 180. Гл. 42.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 228. Кн. 2. Гл. 29.

Афанасий Великий, свят. Слово на язычников. 42 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 183.

Цицерон. О природе богов. LXVI, 167 // Цицерон. Философские трактаты. С. 156.

Афинагор Афинский. О воскресении мертвых. 18 // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999. С. 113.

Климент Александрийский. Строматы. С. 58. Кн. I, 11.

Patres Aegyptii saeculi IV // PG. T. 40. Col. 1100C; Apophthegmata patrum (collectio alphabetica) // TLG 27421. Рус. пер.: Игнатий (Брянчанинов), свят. Отечник // Игнатий (Брянчанинов), свят. Творения. Т. 6. М.: Правило веры, 1993. С. 27.



Василий Великий, свят. Беседа на тридцать второй псалом. 7 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 146.

См.: Иллюстрированная история религий под ред. Д. П. Шантепи-де-ля-Соссей. В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 162—170; Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987. С. 28—35; Алимпий, архим.; Исая, архим. Догматическое богословие. СТСЛ, 1994. С. 176—177.

Например, см.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 116. Кн. 2. Гл. 3. 4; Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 186—189. Кн. 11. Гл. 9.

Православное исповедание. С. 22—23. Ч. 1. Ответ на вопрос 18.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 384—387.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 190. Кн. 2. Гл. 3.

Basili Magni. In hexaemeron 1. 5 // PG. T. 29b. Col. 13A. Рус. пер.: Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. 1 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 6—7.

См.: Феодорит Киррский, блаж. Толкование на Книгу Бытия. Вопр. 3, 4 // Феодорит Киррский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 13—15.



См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 188—189. Кн. 11. Гл. 9.

О существовании этого мнения в древности свидетельствует блаж. Августин. См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 188. Кн. 11. Гл. 2.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 3.

Там же. С. 187.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 251.

Некоторые свв. отцы говорят об ангельской природе, из чего можно сделать предположение о том, что они мыслят ангелов единосущными между собой. Однако для такого вывода все же нет достаточных оснований. Так, например, свят. Григорий Нисский использует по отношению к ангелам выражение «естество духовное» (см.: Григорий Нисский, свят. Точное изъяснение Песни песней Соломона. 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 305). Однако и о видимом вещественном мире он говорит как о естестве чувственном (см.: Там же), хотя очевидно, что материальный мир состоит из множества различных по сущности существ. Преп. Иоанн Дамаскин писал об ангелах: «Равны ли они по существу или различаются друг от друга, мы не знаем. Знает же один сотворивший их Бог...» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 189. Кн. 2. Гл. 3).

Феодорит Киррский, блаж. Толкование на Книгу Даниила. 12, 7 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. М., 1857. С. 237.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 3.



См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 390—391.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 187—188. Кн. 2. Гл. 3.

О содержании спора между свят. Феофаном и свят. Игнатием см.: Игнатий (Брянчанинов), свят. Слово о смерти // Игнатий (Брянчанинов), свят. Творения. Т. III. М. 1993. С. 69—184; Он же. Прибавление к слову о смерти // Там же. С. 185—310; Он же. Письмо о существе сотворенных духов и души человеческой // Там же. С. 311—312; Феофан Затворник, свят. Душа и ангел. М., 1997.

Деяния Вселенских соборов. Т. 4. С. 494.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 3.

Например, см.: Григорий Нисский, свят. Точное изъяснение Песни песней Соломона. 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 305.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 3.

Григорий Палама, свят. Сто пятьдесят глав... к очищению от варлаамитской пагубы, 30 // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 36. (Далее: Григорий Палама, свят. Сто пятьдесят глав... к очищению от варлаамитской пагубы.)



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 3.

См.: Алипий, архим.; Исая, архим. Догматическое богословие. С. 185.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 190. Кн. 2. Гл. 3.

Там же. С. 187.

См.: Алипий, архим.; Исая, архим. Догматическое богословие. С. 183; Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 68.

Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. СТСЛ, 1994. С. 121. Беседа 15, 20.

См.: *Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem* // PG. T. 91. Col. 1092C. Рус. пер. см.: Максим Исповедник. О различных недоумениях. С. 76—77.

См.: Григорий Палама, свят. Сто пятьдесят глав... к очищению от варлаамитской пагубы. С. 36—37. Гл. 30.



См.: Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. С. 341.

Григорий Палама, свят. Сто пятьдесят глав... к очищению от варлаамитской пагубы. С. 73.  
Гл. 63.

[Григорий Великий \(Двоеслов\)](#), свят. Беседы на Евангелия. 8 // Григорий Великий (Двоеслов), свят. Избранные творения. М., 1999. С. 59—60.

Григорий Палама, свят. Гомилия на введение во святая святых Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни. (53), 32 // Беседы святителя Григория Паламы. Ч. 3. М., 1993. С. 115. Ср. у блаж. Августина: «Ибо, как мы надеемся и ожидаем обещанного Им: мы будем сделаны равными ангелам, и с ними в равной степени мы будем наслаждаться тою Троицею уже через видение, в чем ныне ходим верою (см.: 2 [Кор.5:7](#)) (et cum eis pariter illa Trinitate perfruemur jam per speciem, in qua nunc per fidem ambulamus)» (Augustini Hipponensis. De Catechizandis Rudibus. 47 // PL. T. 40. Col. 343).

Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XV, 24 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 241.

Феодорит Киррский, блаж. Сокращенное изложение Божественных догматов. 7 // Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. М.: Паломник, 2003. С. 27. (Далее: Феодорит Киррский, блаж. Сокращенное изложение Божественных догматов.)

См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 58. Гл. XVII.

См.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. 11, 11—12 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 142—143.



См.: Иоанн Златоуст, свят. Против аномеев. 4, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 526.

См.: Постановления святых апостолов. СПб., 2002. С. 183. Кн. 8, 12.

По данным современной науки, «Ареопагитики» были написаны на рубеже V-VI вв., их автор неизвестен. Иногда его обозначают именем Псевдо-Дионисий.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. С. 57. Гл. 6, 1.

См.: Иоанн Златоуст, свят. Против аномеев. 4, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 52.

См.: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. С. 121—127. Гл. 13, 4.

См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. СПб., 1912. С. 105. (Далее: Правила Православной Церкви.)

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 189. Кн. 2. Гл. 3.



См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 555.

Согласно протопр. Михаилу Помазанскому, ангел-хранитель есть у каждого человека. См.: Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 72.

Василий Великий, свят. Беседа на псалом тридцать третий. 8 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 158.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 190. Кн. 2. Гл. 4.

Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. II, 4 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 20. Ср.: Tertulliani. Adversus Marceonem. II, 2 // PL. T. 2. Col. 297C. Рус. пер. см.: Тертуллиан. Против Маркиона. Кн. II, 2 // Тертуллиан. Творения. С. 11. (Далее: Тертуллиан. Против Маркиона.)

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 251.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 4. Согласно свят. Григорию Богослову, диавол «увлек в падение многих, именно всех, кого научил греху, как злоумышленник, склонивший к измене царское воинство» (Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные. Слово 6, об умных сущностях // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 30). Каково число падших духов, мы не знаем; не знаем мы и то, как соотносится их число с числом ангелов добрых. На основании слов Апокалипсиса о драконе, который своим хвостом увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю ([Откр.12:4](#)), можно предположить, что за денницей последовала треть всех бесплотных духов, однако такое толкование не стало общепринятым. Мнение о том, что денница увлек за собой третью часть ангелов, разделяли некоторые древние толкователи, например св. Викторин Пиктавийский (III в.) (см.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. XII. Книга Откровения Иоанна Богослова. Тверь, 2009. С. 191) и св. [Андрей Кесарийский](#) (VI-VII вв.) (см.: Андрей Кесарийский, св. Толкование на Апокалипсис. Минск, 2007. С. 103. Гл. 33).

Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные. Слово 4, о мире // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 26.



Там же. С. 30. Слово 6, об умных сущностях. Ср.: Tertulliani. *Adversus Marceonem* // PL. T. 2. Col. 297C. Рус. пер. см.: Тертуллиан. Против Маркиона. С. 11. Кн. II, 10.

См.: Феодорит Киррский, блаж. Сокращенное изложение Божественных догматов. С. 32.  
[Гл.] 8. Ср.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. II, 4 // Кирилл  
Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 20—21.00

См.: Gregorii Magni. *Moralium libri, sive explication in librum B. Job. XXXII. 23.47* // PL. T. 76. Col. 664C-665B.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 190. Кн. 2. Гл. 4. Ср.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 6 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. II. С. 17—18.

Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные. Слово 4, о мире // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 26.

Он же. Слово 6, об умных сущностях // Там же. С. 30. Ср.: Tertulliani. Adversus Marceonem // PL. T. 2. Col. 297C-298A. Рус. пер. см.: Тертуллиан. Против Маркиона. С. 11. Кн. II, 10.

Gregorii Magni. Homiliarum in Evangelia libri duo. 34. 9 // PL. T. 76. Col. 1251A.

См.: Василий Великий, свят. Беседы. 11 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 2. С. 170.  
Ср.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 6 // Григорий Нисский, свят.  
Догматические сочинения. Т. I. С. 18.



См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 190. Кн. 2. Гл. 4.

См.: Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные. Слово 6, об умных сущностях // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 30—31.

Августин, блаж. О Книге Бытия. Кн. 10. Гл. 14. //Августин, блаж. Творения. Т. 2. С. 597.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 252.

Феофан Затворник, свят. Толкование на Послание к Ефесеям. 6, 12 // Творения иже во святых отца нашего [Феофана Затворника](#). Толкования посланий апостола Павла. Послание к Ефесеям. М., 1998. С. 460—461.

См.: Иоанн Сергиев, прот. Полное собрание сочинений. В 7 т. Т. 2. СПб., 1994. С. 599.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 188. Кн. 2. Гл. 3.

См.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 29. Гл. 1.



См.: Basilii Magni. Ennaratio in prophetam Isaiam // PG. T. 30. Col. 608С. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Толкование на пророка Исаию. 14 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 428—429.

Иоанн Златоуст, свят. К Стагирию, подвижнику, одержимому демоном. Слово первое. 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 174—175.

Цит. по: [Вениамин \(Федченков\)](#), митр. Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский. М., 2007. С. 170.

Исаак Сирин, преп. Слово 17 // Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. С. 71.

Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 15. Гл. III.

Следует иметь в виду, что, поскольку Адам рассматривался древними авторами как архетип всего человечества, понимание последовательности соединения души и тела при творении первого человека экстраполировалось и на всех его потомков. См.: Congourdeau M.-H. L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique. 1980. № 35. P. 696.

См.: Origenis. In Genesim. 1. 13 // PG. T. 12. Col. 155D-155C; Idem. De principiis II. 8. 1 // PG. T. 11. Col. 221D-222A. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 195—197.

Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений // Деяния Вселенских соборов. Т. 3.С. 515—526.



См.: Tertulliani. *Adversus Praxeam*. 12 // PL. T. 2. Col. 168A. Рус. пер. см.: Тертуллиан. Против Праксеаса. С. 149; *Idem*. *Liber de resurrectione carnis*. 5—6 // PL. T. 2. Col. 802A-802C. Рус. пер. см.: Он же. О воскресении плоти // Тертуллиан. Творения. Ч. 3. 1850. С. 63—64; *Idem*. *De anima*. 9 // PL. T. 2. Col. 661A. Рус. пер. см.: Он же. О душе. СПб., 2008. С. 54—56. Гл. 9.

CM.: Congourdeau M.-H. L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe s. av. J.C. — Ve ap. J.C.) // *Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance*. Paris, 2007. P. 299—301.

См.: Идем. L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique. 1980. № 35. P. 696.

См.: Иоанн Филопон. О сотворении мира. 6. 23. пер. Г. И. Беневича // *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. II.* СПб., 2009. С. 59—60.

Из учения Аристотеля о душе как первой энтелехии легко было сделать вывод о том, что тело предшествует душе. Например, Немесий Эмесский, излагая учение Аристотеля о душе, писал: «Как... зрение своим появлением завершает глаз, так ... душа своим появлением в теле завершает животное... Аристотель говорит, что тело имеет жизнь в потенции и прежде появления души: он утверждает, что тело потенциально имеет жизнь в самом себе» (Немесий Эмесский. О природе человека. С. 50. Гл. II.).

По чтению Септуагинты.

Это мнение разделяли некоторые православные авторы, в частности блаж. Феодорит Киррский. См.: Феодорит Киррский, блаж. Сокращенное изложение Божественных догматов. С. 36. [Гл.] 9.

См., например: Максим Исповедник, преп. Амбигвы. 108 // Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 305—310.



См.: Максим Исповедник, преп. Амбигвы, 106—108 // Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 294—310.

Согласно преп. Иоанну, «душа была создана вместе с телом, а не так, как пустословил Ориген, будто сначала была сотворена душа, а потом тело» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. II. Гл. 12).

Грамота императора Юстиниана к святому собору об Оригене и его единомышленниках // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 538.

Например, см.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 329— 330. Кн. 13. Гл. 24.

См.: Фокин А. Р. Душа // ПЭ. Т. XVI. М., 2007. С. 449, 455—456.

Григорий Богослов, свят. Похвала девству // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 135. О невозможности и недопустимости понимать эти поэтические образы свят. Григория в строго догматическом смысле см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 89—90. Согласно В. Н. Лосскому, свят. Григорий этими выражениями указывает на изначально «присущую душе причастность Божественной энергии» (Там же. С. 90).

См.: Clementis Alexandrini. Stromatum. V. 14. 19 // PG. T. 9. Col. 140A.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 527; Он же. Слово 45, на святую Пасху // Там же. С. 665.



Aurelii Augustini. De Genesi contra manichaeos II. 8. 10 // PL. T. 34. Col. 201. Похожая точка зрения и у преп. Иоанна Дамаскина: «Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека... Из земли Он образовал тело, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12).

De definitionibus // PG. T. 28. Col. 545.

Anastasio Sinaitae. Viae dux. XIII. 8 // PG. T. 89. Col. 236C.

См.: Григорий Палама, свят. Беседы (омилии). Ч. 3. М., 1993. С. 168. Улучшенный перевод см.: Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 170.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I и II. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Паломник, 1994. С. 98. Письмо 106.

См.: Из духовного наследия преподобного Серафима Саровского, всея России чудотворца // ЖМП. 1973. № 9. С. 77—78.

Афанасий Великий, свят. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти  
// Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 197.

См.: Gregorii Palamae. Homilia. 17 // PG. T. 151. Col. 221C. Русский перевод не вполне точен.  
См.: Григорий Палама, свят. Беседы (омилии). Ч. 1. М., 1993. С. 176.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 239.

Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 129.

Там же. С. 126.

Там же.

См.: Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 20 // PG. T. 91. Col. 236C.

Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 27.

Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 59. Гл. XVII.



Например, см.: Иоанн Златоуст, свят. Книга о девстве. 14—15 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. С. 308—309.

См.: Феодорит Киррский, блаж. Толкование на Книгу Левит. Вопр. 1 // Феодорит Киррский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. С. 118.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 329. Кн. 4. Гл. 24.

Иоанн Златоуст, свят. Книга о девстве. 14 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. С. 307.

См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 56—59. Гл. XVII.

Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 113.

Троицкий С. В., проф. Христианская философия брака. Paris: YMCA-Press, 1933. С. 42.

См.: Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 38, 39, 43.



Григорий Богослов, свят. Похвала девству // Григорий Богослов, свят. Собрание творений.  
Т. 2. С. 138—139.

Тертуллиан. К жене. 2, 9 // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 344—345.

См.: Иоанн, преп. Лествица. С. 151. Слово 5, 26.

См.: Нил Синайский, преп. Аскетические наставления // Добротолюбие. Т. 2. С. 233—236.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 119.

Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 34—35. Кн. 1, 4.

Procopii Gazaei. In Genesim // PG. T. 87. Col. 172A.

Василий Великий, свят. Беседа 1-я на слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 37.



О преадамизме см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 431—433.

См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Кн. 1. Ставрополь-Губернский, 1902. С. 157.

См.: Theophili Antiocheni. Послания к Автолику *ит.* 1.7 // PG. Т. 6. Col. 1033CD. Рус. пер.  
см.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 6—9. Кн. I. 5, 7.

См.: Origenis. De principiis. II. 8. 4; III. 4. 1—3 // PG. T. 11. Col. 224BC; 319C-323C. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 201—202, 307—311.

См.: Clementis Alexandrini. Stromatum. VI, 6; VI, 16; VI, 12 // PG. T. 9. Col. 273C; 360BC; 509C.

См.: Tertulliani. De anima. 10 // PL. T. 2. Col. 662A.

Псевдо-Иустин. О воскресении. 10 // Иустин Философ, св. Творения. С. 483.

Там же. С. 479. [Гл.] 8.



Irenaei. *Contra haereses*. 5. 9. 1 // PG. T. 7. Col. 1144B. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 462. Кн. V. Гл. 9, 1.

См.: Ibid. 5. 6. 1; 5. 7. 1; 5. 9. 1—4 // PG. T. 7. Col. 1137A, 1140, 1144—1147. Рус. пер. см.: Там же. С. 455—456, 462—464. Кн. V. Гл. 7, 1; 9, 1.

См.: Григорий Нисский, свят. Опровержение Аполлинария. 7—9 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 193—194. Вероятно, именно осуждение на II Вселенском соборе христологии Аполлинария, основанной на трехчастной антропологической схеме, во многом обусловило отказ от трихотомизма в позднейшей святоотеческой традиции.

См.: Didymi Alexandrini. De Trinitate. I. 9, 15; III. 31 // PG. T. 39. Col. 287A; 799A.

Например, см.: Афанасий Великий, свят. Свиток к Антиохийцам. 7 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 171; Августин, блаж. О количестве души // Августин, блаж. Творения. Т. I. С. 183—184; Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

Например, см.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 183. Кн. 1. Гл. 13; Augustini Hippoensis. De fide et symbolo. 10. 23 // PL. T. 40. Col. 193.

Например, см.: *Maximi Confessoris. Quaestiones ad Thalassium. 56* // PG. T. 90. Col. 577C.  
Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. *Вопросоответы к Фалассию: Вопросы 56—58 пер. и прим. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 1997. № 3 (14). С. 32.*

См.: Olympiodori Diaconi Alexandrini. Commentarii in Ecclesiasten // PG. T. 93. Col. 532BC.



См.: *Maximi Confessoris. Quaestiones ad Thalassium. 56* // PG. T. 90. Col. 585A. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. *Вопросоответы к Фалассию: Вопросы 56—58* // *Альфа и Омега*. М., 1997. №3 (14). С. 38.

Платон. Кратил. 400с // Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 634.

Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 65, 21 *пер. и прим.* С. А. Ошерова. М., 1977. С. 113.

См.: Порфирий. Жизнь Плотина. 1. 1 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов *пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979. С. 462.*

См.: Псевдо-Иустин. О воскресении. 9 // Иустин Философ, св. Творения. С. 481.

Irenaei. *Contra haereses*. 5. 8. 2 // PG. T. 7. Col. 1142B. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 460. Кн. V. Гл. 8, 2.

Иоанн, преп. Лествица. С. 130—131. Слово 15, 59.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 272. Письмо 9.



Например, см.: Платон. Федон. 76с-77а // Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 31—32; Он же. Федр. 246а-249d // Там же. Т. 2. С. 133—158; Он же. Тимей. 34с-35b, 41e-42d // Там же. Т. 3. С. 437—438; С. 444—445.

Об их взглядах см.: Irenaei. *Contra haereses*. 1. 5. 5—6; 1. 7. 3; 1. 24. 1—2, 5 // PG. T. 7. Col. 501AB; 516AB; 593A-601A, 604A-605A. Рус. пер. см.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 35, 39—40, 88—91. Кн. I. Гл. 5, 5—6; 7, 3; 24, 1—2, 5.

См.: Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С. 54—55. Гл. I.

См.: Origenis. De principiis. I. 7. 4; I. 8. 1, 4; II. 3. 1; III. 5. 4 // PG. T. 11. Col. 173AC; 176BC; 188AB; 328B-330B. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 136—137, 139—144, 153—154, 316—318.

См.: Ibid. III. 6. 3, 5 // PG. T. 11. Col. 336—337A; 338AC. Рус. пер. см.: Там же. С. 325—328.

См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 53—66.

Юстиниан, св. Послание к Мине // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 536.

Он же. Грамота к святому собору об Оригене и его единомышленниках // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 538.



См.: Theophili Antiocheni. Послания к Автолику ум. II. 20 // PG. Т. 6. Col. 1083AC. Рус. пер. см.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 28. Кн. 2, 20; Irenaei. Contra haereses. 4. 20. 1; 5. 1. 3 // PG. Т. 7. Col. 1032AB; 1122C-1123B. Рус. пер. см.: Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. С. 368—369, 447—448. Кн. IV. Гл. 20, 1; Кн. V. Гл. 1, 3. Tertulliani. De anima. 4 // PL. Т. 2. Col. 652B.

См.: Lactantii. De Opificio Dei. 17, 19 // PL. T. 7. Col. 127AB, 135A-136B.

См.: Hilarii Pictaviensis. De Trinitate. X. 20, 22 // PL. T. 10. Col. 338A, 359.

Hieronymi Stridoniensis. Contra Ioannem Hierosalytanum ad Pammachium. 22 // PL. T. 23. Col. 372—373.

См.: Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem // PG. T. 91. Col. 1321C, 1324CD. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 293, 295.

Подробнее см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 439—440. Авторы, стоявшие на позициях креационизма, расходились в вопросе о времени творения индивидуальных душ: одни считали, что душа творится одновременно с телом, а другие полагали, что сначала образуется тело, а потом создается в нем душа (см.: п. 4.1).

Например, см.: *Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1324В. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 298.

Например, см.: [Иов.10:8](#), 31:15; [Ис.44:2](#); [Иер.1](#) и др.



Этот аргумент против гипотезы креационизма приводит, например, Немесий Эмесский, сам придерживавшийся мнения о предсуществовании душ. См.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 55. Гл. II. Это же обстоятельство весьма смущало и блаж. Августина, в целом склонявшегося к рассматриваемой гипотезе. См.: Августин, блаж. На Книгу Бытия. Кн. 10. Гл. 3 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 557.

Например, см.: Hieronymi Stridoniensis. Contra Ioannem Hierosalymitanum ad Pammachium.  
22 // PL. T. 23. Col. 373AB.

Это наименование происходит от латинского слова *tradux*, имеющего значения «виноградная лоза (используемая для пересадки)», «отводок». См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 2000. С. 779.

См.: Тертуллиан. О душе. СПб., 2004. С. 88—89. Гл. 27.

См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 93—97. Гл. XXIX.

См.: Анастасий Синаит, преп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. III, 3 // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003. С. 154—155.

Подборку мнений святых отцов о рождении души см.: Лоргус А., свящ. Православная антропология. М., 2002. С. 113—117.

Подробнее см.: Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. III. С. 341—342.



См.: Афанасий Великий, свят. Против Аполлинария. II. 8 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III.С. 347—349.

См.: Victorini Afri. Adversus Arium. I. 62 // PL. T. 8. Col. 1086D-1877A.

Например, см.: Gregorii Theologi. Poemata moralia. 14 // PG. Т. 37. Col. 758—759А; Augustini Hippoensis. De anima et ejus origine. I. 16. 26; IV. 1. 1 // PL. Т. 44. Col. 489, 609. Рус. пер. см.: Августин, блаж. На Книгу Бытия. Кн. 10. Гл. 3 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 556—558. Впрочем, некоторые высказывания свят. Григория Богослова имеют определенно традиционистский характер. Например, см.: Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные. Слово 7, о душе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 34.

Этот аргумент против гипотезы традиционизма приводили Немесий Эмесский (см.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 55. Гл. 2), блаж. Феодорит Киррский (см.: Theodoretī Cyrri. Compendium Haereticarum Fabularum. V. 9 // PG. T. 83. Col. 477B-483A) и др.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 210. Кн. 2. Гл. 12.

Августин, блаж. На Книгу Бытия. Кн. 7. Гл. 28 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 496.

Анастасий Синаит, преп. Путеводитель. С. 244. Гл. II, 2, 5.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 448—449.



Например, см.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 211. Кн. 2. Гл. 12.

См.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 37—62. Гл. 2.

Феодорит Киррский, блаж. Сокращенное изложение Божественных догматов. С. 35. [Гл.] 9.

По преп. Иоанну Дамаскину, «душе свойственны благочестие и разумение» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 211. Кн. 2. Гл. 12).

См.. Анастасий Синаит, преп. Путеводитель. С. 244. Гл. II, 2, 5.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 210. Кн. 2. Гл. 12.

В еврейском тексте слову «преисподняя» соответствует еврейское V5;ә'V1;l.

Термин преп. Максима Исповедника происходит от слов «расположенность воли» (γνώμη) и «способность к выбору» (προίρεσις). Например, см.: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 121 — 125.



Православная антропология, помимо гномической, выделяет в человеке также физическую (природную) волю как способность желать соответственно своей природе и действовать ради удовлетворения желания.

Например, см.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 59—61.

Gregorii Palamae. Capita centum physica, theologica, moralia et practica. Cap. 31 // PG. T. 150.  
Col. 1141A.

См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 50. Гл. XVI.

Там же.

Обзор святоотеческих мнений по данному вопросу см.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 73—271, 353—356.

Например, см.: Иоанн Дамаскин. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12; Кирилл Александрийский, свят. Толкование на Евангелие от Иоанна. 1, 9 // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 511; Августин, блаж. О Книге Бытия. Кн. 1. Гл. 22 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 382—383.

Например, см.: Origenis. De principiis. IV. 37 // PG. Т. 11. Col. 412BC. Рус. пер. см.: Ориген. О началах. Против Цельса. С. 398—399; Augustini Hipponensis. De Trinitate. XII. 7 // PL. Т. 42. Col. 1003. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О Троице. С. 263—264. Кн. 12. Гл. 7.



См.: Tertulliani. De baptismo. 5 // PL. Т. 1. Col. 1206A. Рус. пер. см.: Тертуллиан. О крещении. С. 96; Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. IV, 18 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 51; Augustini Hipponensis. De Trinitate. XIV. 4. 6 // PL. Т. 42. Col. 1040. Рус. пер. см.: Августин, блаж. О Троице. С. 318—319. Кн. 14. Гл. 4, 6.

Gregorii Palamae. Capita centum physica, theologica, moralia et practica. Cap. 63 // PG. T. 150.  
Col. 1165C.

См.: Irenaei. *Contra haereses*. 5. 6 // PG. Т. 7. Col. 1136D-1138C. Рус. пер. см.: Ириней Лионский, сщмч. *Против ересей*. С. 455—457. Кн. V. Гл. 6; Григорий Нисский, свят. *Об устройении человека*. С. 14—16. Гл. IIIV; Иоанн Дамаскин, преп. *Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения*. С. 102. Слово 3, 20.

См.: Анастасий Синаит, преп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. С. 36—37; Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. С. 102. Слово 3, 20.

См.: Irenaei. *Contra haereses*. 5. 6 // PG. Т. 7. Col. 1137В-1138С. Рус. пер. см.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 455—457. Кн. V. Гл. 6; Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 21—26. Гл. VIII.

Об этом, например, см.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 141, 187—188.

См.: Филарет Московский, свят. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1. М., 1867. С. 21.

См.: Василий Великий, свят. Беседа 1-я на слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 36.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

Максим Исповедник, преп. Главы о любви. 3, 25 // Максим Исповедник, преп. Творения.  
Кн. 1. С. 124.

Gregorii Palamae. Capita centum physica, theologica, moralia et practica. Cap. 39 // PG. T. 150.  
Col. 1148B.

Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 125.

Зеньковский В., прот. [Судьба](#) Халкидонского вероопределения // Православная мысль. Париж, 1953. Вып. 9. С. 118.

Епифаний Кипрский, свят. Слово якорное. С. 97. [Гл.] 55. Ч. 6.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 159.

Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 53—54. Гл. XVI.



Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 90.

Там же. С. 91.

Там же. С. 242.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 159.

Шмалий В., свящ. Антропология // ПЭ. Т. II. М., 2001. С. 700.

См.: Филарет Московский, свят. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1. С. 21.

Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 145.

Например, см.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 289—302.



Шмалий В., свящ. Антропология // ПЭ. Т. II. С. 702.

Следует отметить, что в языке свв. отцов не было термина, который мог бы рассматриваться как более или менее соответствующий термину «личность» в современном богословии. В. Н. Лосский прямо признает, что «не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой...» (Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословие и боговидение. С. 290). Таким образом, попытка осмыслить образ Божий в человеке через понятие «личность» не есть святоотеческое учение, но лишь заслуживающий внимания пример современного богословского творчества, основанного на некоторых идеях и интуициях, встречающихся в творениях свв. отцов.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241.

Там же. С. 94.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 95.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 95.

Там же. С. 97.

Там же. С. 91. Персоналистическое понимание образа Божия в человеке вполне разделяется и такими авторитетными православными богословами, как архим. Софроний (Сахаров) (например, см.: Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 182, 238 и др.) и протопресв. Иоанн Мейендорф (например, см.: Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. М., 2001. С. 250).



Шмалий В., свящ. Антропология // ПЭ. Т. II. С. 701. Ср.: «Образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 242).

Например, см.: Чурсанов С. А. Лицом к лицу. М., 2009. С. 132—190.

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Деяния Апостольские. 38, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 9. Кн. 1. С. 337.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 88.

Лосский В. И. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 85.

Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 6 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 17.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 208. Кн. 2. Гл. 12. Ср.: Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 527; *Maximi Confessoris. Ambigua ad Thomam* // PG. Т. 91. Col. 1308A; Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 279.

Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 6 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 17.



См.: *Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem* // PG. T. 91. Col. 1304D-1305. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 277.

См.: Ibid. Col. 1305AB. Рус. пер. см.: Там же. С. 277—278. Также см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 83—84.

Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem // PG. T. 91. Col. 1092C. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 76—77.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 84.

См.: *Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem* // PG. T. 91. Col. 1097AC. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 80—81.

См.: Ibid. Col. 1308C-1309D. Рус. пер. см.: Там же. С. 280—281.

См.: Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию. Вопр. XXII // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. М., 1994. С. 75—76.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.



См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 125—130.

См.: Ioannis Chrysostomi. Homiliae in Genesim. 14. 5 // PG. T. 53. Col. 116—117. Рус. пер. см.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Книгу Бытия. 14, 5 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. М.: «Златоуст», 1994. С. 115.

Например, см. Magni. Homilia 9 // PG. T. 31. Col. 344B-D. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Беседа 9 о том, что Бог не виновник зла // Василий Великий, свят. Творения. Т. 2. С. 155—156.

См.: Basilii Magni. Homilia 9 // PG. T. 31. Col. 349A. Рус. пер. см.: Василий Великий, свят. Беседа 9 о том, что Бог не виновник зла // Василий Великий, свят. Творения. Т. 2. С. 158.

См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 57—58. Гл. XVII.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206. Кн. 2. Гл. 11.

Например, см.: Григорий Нисский, свят. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. 6  
// Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 221.

См.: Theophili Antiocheni. Послания к Автолику um. 2. 20, 24 // PG. T. 6. Col. 1084C, 1089AC.  
Рус. пер. см.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 28, 30—31. Кн. 2, 20, 24.



См.: Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные. Слово 7, о душе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 34.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206—207. Кн. 2. Гл. 11.

Пространный катихизис. С. 27.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206—207. Кн. 2. Гл. 11.

Там же. С. 207.

Например, см.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 63—64. Гл. XIX. Также см.: Толковая Библия под ред. А. П. [Допухина](#). Т. 1. СПб., 1904. С. 18; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Кн. 1. Ставрополь-Губернский, 1902. С. 296.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206. Кн. 2. Гл. 11.

См.: Феодорит Киррский, блаж. Толкование на Книгу Бытия. Вопр. 27 // Феодорит Киррский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. С. 30.



Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 528.

Немесий Эмесский. О природе человека. С. 25. Гл. 1.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206. Кн. 2. Гл. 11.

Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию. 43 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. С. 132—133.

Anastasio Sinaitae. Exaameron. VIII // PG. T. 89. Col. 971D.

Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 159—160. Кн. 2, 27.

Немесий Эмесский. О природе человека. С. 24. Гл. 1.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 323—324. Кн. 13. Гл. 23.



Немесий Эмесский. О природе человека. С. 24. Гл. 1.

Немесий Эмесский. О природе человека. С. 24. Гл. 1.

См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. IV. С. 401. Кн. 22. Гл. 30.

Правила Православной Церкви. Т. II. С. 257.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 308. Кн. 13. Гл. 15.

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Книгу Бытия. 14. 5 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 5. Кн. 1. М.: «Златоуст», 1995. С. 49.

Макарий Египетский, преп. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Т. 1. С. 157.

Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. I. С. 527.



См.: Тертуллиан. Против Маркиона. С. 8—9. Кн. II, 6; Афанасий Великий, свят. О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. 3 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 195; Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206—207. Кн. 2. Гл. 11.

Согласно Тертуллиану, «в этом законе (in hac... lege), данном Адаму, мы узнаем все установленные заповеди (omnia praescripta condita), которые позднее были переданы через Моисея» (Tertulliani. *Adversus Judaeos*. II // PL. T. 2. Col. 599AB).

Августин, блаж. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви. 45 //Августин, блаж. Творения. Т. II. СПб.; Киев, 1998. С. 31. (Далее: Августин, блаж. Энхиридион Лаврентию.)

Преп. Симеон Новый Богослов писал, что Люцифер, а за ним и Адам, выйдя за пределы своей природы, восстали против Творца и сами захотели стать богами. См.: Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthique. I // Sources Chrétiennes. Vol. 122. Paris, 1966. P. 122 (357—360).

См.: Симеон le Nouveau Théologien. Catéchèses. 5 // Sources Chrétiennes. Vol. 96. Paris, 1963. P. 392—394 (189—222).

Пространный катихизис. С. 33.

См.: Иоанн Златоуст, свят. Толкования на псалмы. 6. 1 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. С. 152—153.

См.: Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. С. 332.



Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 528. Ср.: Gregorii Nysseni. De anima et resurrectione// PG. Т. 46. Col. 148BC; Рус. пер. см.: Григорий Нисский, свят. О душе и воскресении // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. 1. С. 145—146.

Афанасий Великий, свят. О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. 4 //  
Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 196.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 234; 284—285. Кн. 3. Гл. 1; 28. Также см.: *De sectis*. 10 // PG. T. 86. I. Col. 1261C.

Слово «естественные» требует уточнения. Если рассматривать человеческую природу саму по себе, изолированно, то тление, безусловно, явится для человека естественным (греч. κατὰ φύσιν) 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 (греч. παρὰ φύσιν), 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 только как возможность, но это изначальное нетление и бессмертие не проистекали из самой природы человека, а имели своей причиной причастность человека Богу. Иными словами, по мысли блаж. Августина, человек «по природе душевного тела... был смертен, а по милости Создателя — бессмертен» (Августин, блаж. О Книге Бытия. Кн. 6. Гл. 25 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 469).

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 276. Кн. 3. Гл. 20.

По учению свв. отцов, «самая смерть телесная наложена на нас не законом природы... но в наказание за грех» (Августин, блаж. О граде Божиим. Т. II. С. 308. Кн. 13. Гл. 15). Ср: «Аще же кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в наказание за грех, но по необходимости: да будет анафема» (Правила Карфагенского собора. Правило 109 (123) // естества Правила Православной Церкви. Т. II. С. 257).

По словам свят. Григория Богослова, «грех есть смерть души» (Григорий Богослов, свят. Слово 37, на евангельские слова: «Егда сконча Иисус словеса сия» ([Мф.19:1](#)) // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 521).

Пространный катихизис. С. 34. См.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Книгу Бытия. 17, 9 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. С. 152—153; Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 306—307. Кн. 13. Гл. 15.



Согласно свят. Григорию Богослову, «смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» (Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 528). Иными словами, попуская смерть, Бог создает для согрешившего человека условия бытия, наиболее соответствующие его духовно-нравственному состоянию, условия, полагающие предел развитию зла в падшем человеческом естестве. Смерть является не отмщением за грех, а средством исправления человека через смирение его гордыни и приведение его к покаянию.

Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 232—234.

Например, см.: Максим Исповедник, преп. Вопросыответы к Фалассию. 21 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. С. 71.

Там же. С. 71—72.

См.: Православное исповедание. С. 31—32. Ч. 1. Ответ на вопр. 27.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 129.

Там же. С. 128.

Васильев П. П. Грех // Христианство. Т. 1. С. 430.



Православное исповедание. С. 129. Ч. III. Ответ на вопр. 16.

Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 98—99.

Софокл. *Антигона* пер. Д. Мережковского // Эсхил, Софокл, Еврипид. *Трагедии*. М.: Ломоносов, 2009. С. 271.

Еврипид. Ипполит *пер. С. Алта* // Эсхил, Софокл, Еврипид. Трагедии. М.: Олма-пресс, 2005. С. 297.

[Пс.115](#)и [Рим.3](#)следует понимать в том смысле, что в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец лжи — диавол, лгущий на Бога и на богозданную тварь.

Пространный катихизис. С. 34. Ср.: Августин, блаж. О граде Божиим. Т. II. С. 290. Кн. 13. Гл. 4.

110-е (124-е) правило Карфагенского Собора 419 г. // Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 258. Поскольку правила Карфагенского собора были подтверждены постановлениями Шестого (прав. 2) и Седьмого (прав. 1) Вселенских соборов, они имеют авторитет для всей полноты Православной Церкви.

См.: Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. М., 2005. С. 114.



Например, см.: Августин, блаж. Письмо 194. К римскому пресвитеру Сиксту. VIII, 34 // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 119. (Далее: Августин, блаж. Антипелагианские сочинения.) См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Кн. 1. Ставрополь-Губернский, 1903. С. 342.

De nuptiis et concupiscentia ad Valerium. II. 12 // PL. T. 44. Col. 450—451.

Например, св. Иоанн Кассиан (см.: Ioannis Cassiani. Collatio. XIII // PL. T. 49. Col. 909B) и свят. Лев Великий (см.: Leonis I Magni Epistola 59. Ad clerum et plebem Constantinopolitanae urbis // PL. T. 54. Col. 870A).

Произведения блаж. 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 тем самым свое положительное отношение к учению блаж. Августина. Единственным восточным богословом, который отрицательно относился к этому термину и написал против него специальный полемический трактат, был известный ересиарх Феодор Мопсуэстийский. См.: *Contra defensores peccati originalis* // PG. T. 66. Col. 1005—1012.

См.: Ioannis Damasceni. De Fide Orthodoxa. IV. 11 // PG. T. 94. Col. 1128D-1129A; Maximi Confessoris. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sacra. 61 // PG. T. 90. Col. 633D.

См.: Basilii Magni. Homilia dicta tempore fame et siccitatis // PG. T. 31. Col. 324C.

Discipline Générale Antique. Les canons des synods particuliers. T. I. Pt. 2 « ed. P.-P. Joannou. Rome, 1962; Hauke M. Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. Fasc. 3a (2. Teil): Urstand, Falls und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik; Die griechische Teologie. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 117—119.

Иустин (Попович), архим. О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 39. Ср.: «Возник... в человеке сей, так называемый, первородный грех, которому подвергся и Адам, соделавший его, и все мы, от него происходящие» (Православное исповедание. С. 29. Ч. 1. Ответ на вопрос 24).



См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 492. В целях упорядочения богословской терминологии представляется целесообразным разграничить в употреблении термины «прародительский грех», т. е. грех Адама и Евы, и «первородный грех», понимая под последним только наследственную составляющую греха прародительского. Автор далее намерен строго придерживаться указанного различия.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493.

См.: Там же.

Например, см.: Августин, блаж. Об упреке и благодати. Гл. 11, 29 //Августин, блаж. Антипелагианские сочинения. С. 245.

Согласно блаж. Августину, «все мы были в нем одном, когда все мы были им одним, который впал в грех... Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти» (см.: Августин, блаж. О граде Божиим. Т. II. С. 306. Кн. 13. Гл. 14).

Августин, блаж. Письмо 194-е. К римскому пресвитеру Сиксту. 27 // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения. С. 114.

Там же. 14 // Там же. С. 105. Как отмечает Р. Х. Уивер, в учении блаж. Августина «человек никогда не оказывается виновным пред Богом просто в частных преступлениях, но эти самые преступления приобретают свою греховную реальность как связанные с превосходящей виной Адама» (Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения. С. 41).

Августин, блаж. О даре пребывания. Гл. 11, 27 // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения. С. 407.



Например, см.: Тышкевич С., свящ. Католический катехизис. Харбин, 1935. С. 46. Впрочем, в современном католическом богословии существует тенденция к смягчению крайностей этого учения, что приводит к очевидной непоследовательности. Так, в «Катехизисе Католической церкви» 1996 г., с одной стороны, говорится, что «все люди — соучастники греха, совершенного Адамом», а с другой — утверждается, что «первородный грех не носит характера личной вины». См.: Биффи Дж. Я верую: Катехизис Католической церкви. М., 1996. С. 402, 405.

Например, свят. Кирилл Александрийский писал: «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 (νόμον... τῆς ἀμαρτίας)» (Cyrilli Alexandrini. In Epistolam ad Romanos. V. 18 // PG. T. 74. Col. 789AB).

См.: Иустин (Попович), архим. О первородном грехе. С. 49.

Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 319. Ср.: Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 186.

Алипий, архим.; Исаия, архим. Догматическое богословие. С. 251.

Воронов Л., прот. Догматическое богословие. М., 1994. С. 31.

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» (Origenis. *Homiliae in Leviticum*. VIII. 3 // PG. T. 12. Col. 496AB. Рус. пер. см.: Ориген. О крещении младенцев // Прибавления к изданию творений святых отцов. М., 1857. Ч. 16. С. 106). Ср.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 479. Кн. V. Гл. 15, 3.

Ап. Павел, несомненно, различает понятия наследственного греха и смерти и устанавливает между ними причинно-следственную связь: *смерть входит в мир через грех* (διὰ τῆς ἁμαρτίας) ([Рим.5:2](#)).



Греческое ἁμαρτία и латинское peccatum могут обозначать и личный грех.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 40, на святое Крещение // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 547.

См.: Макарий Египетский, преп. Слово 4, о терпении и рассудительности. 9 // Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. С. 408.

См.: Tertulliani. De anima. 16 // PL. T. 2. Col. 673C-674A. Рус. пер. см.: Тертуллиан. О душе. СПб., 2008. С. 65—67. Гл. 16.

Libri de Incarnatione Domini Jesu Christi, contra Apollinarium. II. 6 // PG. T. 26. Col. 1141A.  
Рус. пер.: Афанасий Великий, свят. Против Аполлинария. Кн. II, 6 //Афанасий Великий, свят.  
Творения. Т. III. С. 346.

Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. С. 14. Беседа 2, 1.

Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 66.4 // Симеон Новый Богослов, преп.  
Творения. Т. 2. С. 151—152.

Athanasii Alexandrini. Libri de Incarnatione Domini Jesu Christi, contra Apollinarium. II. 6 // PG. T. 26. Col. 1141 A. Рус. пер.: Афанасий Великий, свят. Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 346.



Cyrilli Alexandrini. In Epistolam ad Romanos. V, 18 // PG. T.74. 789AB.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 325. Кн. 4. Гл. 22.

Православное исповедание. С. 76. Ч. 1. Ответ на вопрос 102.

Диадок Фотикийский, блаж. Подвижническое слово // Добротолубие. Т. 3. С. 52.

Там же. С. 53.

Симеон Новый Богослов, преп. Деятельные и богословские главы. 83 // Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 2. С. 533.

Там же. С. 547. Гл. 121.

Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетические опыты. Т. 2. С. 376.



Там же. С. 377.

Феофан (Говоров), свят. Путь ко спасению. М., 1899. С. 18—19. Ч. 3. Отд. I.

Григорий Палама, свят. Беседа 16 // Григорий Палама, свят. Беседы (омилии). Ч. 1. С. 169—170.

Иустин (Попович), архим. О первородном грехе. С. 35.

Там же. С. 39.

Иустин (Попович), архим. О первородном грехе. С. 43. Близкое к этому понимание первородного греха встречается, например, у В. Велтистова (см.: Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. СПб., 1885. С. 302—303) и В. Н. Лосского (см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. С. 100—102).

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.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 224.



См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 234. Кн. 3. Гл. 1.

Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 48.

Например, см.: Феодорит Киррский, блаж. Сокращенное изложение Божественных догматов. С. 40. [Гл.] 9.

См.: Епифаний Кипрский, свят. Панарион. Ч. 1. С. 139—140. [Гл.] 24, 9—10.

Тертуллиан. Против Маркиона. С. 27. Василид и Маркион — известные представители гностицизма. См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 34 (сн. 78).

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Послание к Римлянам. 13, 5 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 9. Кн. 2. С. 645.

Cyrilli Alexandrini. In epistolam ad Romanos. VIII, 3 // PG. T. 74. Col. 819A. Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Послание к Римлянам. М.: Герменевтика, 2003. С. 313.

См.: Григорий Богослов, свят. Послания 3 и 4, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 8—18.



См.: Григорий Нисский, свят. Опровержение Аполлинария // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 188—249; Он же. Против Аполлинария // Там же. С. 250—253.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 292—293. Кн. III. Гл. 19, 1.

См.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XII, 1 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 152.

Григорий Богослов, свят. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое  
// Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 13.

См.: Иустин Философ, св. Разговор святого Иустина с Трифоном иудеем. 84 // Иустин Философ, св. Творения. С. 270—271.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 235. Кн. 3. Гл. 2.

Максим Исповедник, преп. Толкование на молитву Господню // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. I. С. 188. Ср.: Там же. С. 193. Это мнение разделяли и некоторые западные отцы Церкви. Например, см.: Августин, блаж. Энхиридион Лаврентию. С. 29—30.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 277. Кн. 2. Гл. 3. По всей видимости, некоторые из этих состояний (потребности в пище и питии, усталость от физического труда) существовали и до грехопадения. Однако вследствие грехопадения произошло их изменение, до падения эти состояния не имели характера тления, т. е. не разрушали человеческое естество и не влекли его к греховным страстям.



Например, см.: Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию. 61 // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 76—77; *Maximi Confessoris. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG. T. 91. Col. 573B.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 231. Кн. 3. Гл. 20.

Об афтартодокетизме см.: Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 193—194.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 277. Кн. 2. Гл. 3.

См.: Прокофьева Н. Д., Фокин А. Р. Адопцианство // ПЭ. Т. I. С. 310.

Например, см.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы V-VIII веков. С. 11—15; Поснов М. Э. История христианской Церкви. С. 380—389; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 181—185.

Феодор Мопсуэстийский является у несториан наиболее авторитетным учителем, Несторий же никогда крупным богословом не почитался.

Например, см.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы V-VIII веков. С. 60—73; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 185—190; Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 19—23.



См.: Cyrilli Alexandrini. *Adversus Nestorium*. I. 8 // PG. T. 76. Col. 56A; Idem. *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione* // PG. T. 77. Col. 109D, 112C, 117D, 120AB; Idem. *Epistola 4 ad Nestorium* // PG. T. 77. Col. 45B, 45D, 48B, 48D. Рус. пер. см.: Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 97—99. IV Собор (Часть первая).

См.: Idem. Epistola 4 ad Nestorium // PG. T. 77. Col. 48BC. Рус. пер. см.: Там же. С. 98. IV Собор (Часть первая).

Кирилл Александрийский, свят. Послание 4 к Несторию // Там же. С. 99.

Он же. Послание к Несторию об отлучении // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 197. III Собор.

Он же. Послание к Несторию об отлучении // Там же. С. 193. III Собор.

Подробнее об этой формуле в христологии свят. Кирилла см.: Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 267—280.

См.: Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 258—259.

В триадологии монофизиты, следуя традиции Каппадокийцев, обычно также старались проводить различие между природой и ипостасью. Однако понятийно-терминологическая система их христологии отличалась от системы триадологической. Отсутствие понятийно-терминологической согласованности между триадологическим и христологическим уровнями — характерная черта монофизитского богословия.



Обычно этот философский принцип связывают с именем Аристотеля. Впрочем, непосредственно «у Аристотеля нет данного тезиса, хотя он с его философией и согласен» (Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. М., 2006. С. 296).

Согласно Леонтию Византийскому, «определение... ипостаси таково: это либо то, что тождественно по природе, но различается по числу; либо то, что состоит из различных природ (ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστῶτα), но имеет в своем существовании общение природ друг в друге... [В таких ипостасях] какую-нибудь одну природу и сущность невозможно созерцать саму по себе, но только вместе с [другой природой], с которой она сосуществует. Это относится не только к душе и телу, но и к другим вещам, у которых ипостась общая (κοίνη... ἡ ὑπόστασις), а природы особые и различный логос [существования] (ιδία δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος διάφορος)» (Leontii Byzantini. Contra Nestorianos et Eutichianos // PG. T. 86. I. Col. 1280AB).

У преп. Иоанна Дамаскина говорится: «Как природы могут соединяться между собой ипостасно, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней иметь свое существование (φύσιν προσληφθῆναι ὑπὸ τῆς ὑποστάσεως, καὶ ἐν αὐτῇ ὑλοστῆναι δυνατόν). И то и другое мы видим во Христе. В самом деле, в Нем и природы: Божественная и человеческая — соединились, и одушевленная плоть Его получила бытие в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и имеет ту же ипостась (ἐν τῇ προὔπαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑλέστη ἡ ἔμψυχος αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν)» (Ioannis Damasceni. *Dialectica*. Cap. 66 // PG. T. 94. Col. 668B. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин. *Диалектика, или философские главы*. С. 107. Гл. 66).

Leontii Hierosalymitani. Contra Nestorianos. V. 28 // PG. T. 86. I. Col. 1748D.

Ibid. II. 14. // PG. T. 86. I. Col. 1568A.

Ibid. V. 25. // PG. T. 86. I. Col. 1748A. Ср. у преп. Максима Исповедника: «Плоть Бога Слова не есть ипостась... Ведь никогда она не существовала сама по себе... но всегда была воипостасной (ἐνυπόστατος), т. к. в Нем (ἐν αὐτῷ) и через Него она восприняла бытие и сделалась по соединению Его плотью... точнее говоря, стала по ипостаси собственным свойством самого Бога Слова (αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιουμένη τὸ ἴδιον)...» (Maximi Confessoris. Epistola 15 ad Cosmam diaconum // PG. T. 91. Col. 560BC).

Например, см.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы V-VIII веков. С. 122—124; Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 268—269.

Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТБИ, 2003. С. 407. Ср. у Леонтия Иерусалимского в комментарии на [Ин.2:19](#) (*Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*): «Одно и то же лицо (πρόσωπον), которое обозначается местоимением «Я», заключает в себе и разрушаемое тело, и душу, которая говорит через тело, и Бога, воскрешающего разрушенное"(Leontii Hierosalymitani. Contra Nestorianos. II. 48 // PG. T. 86.I. Col. 1601A).



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 236. Кн. 3. Гл. 2.

В несторианстве воплощение неизбежно понимается не как восприятие Богом Словом человеческой природы, а как соединение, союз двух ипостасей — Божественной и человеческой, даже если существование этой человеческой ипостаси до момента соединения мыслится только логически.

Послания Патриархов о православной вере. С. 154.

Григорий Нисский, свят. Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 253. Греч. текст см.: Gregorii Nysseni. Epistola ad Theophilum Alexandrinum adversus Apollinarium // Gregorii Nysseni. Opera. T. 3. Pt. 1.1987. P.127.

Григорий Богослов, свят. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое  
// Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2.С. 9.

Ioannis Damascenis. De fide orthodoxa 3. 15 // PG. T. 94. Col. 1052A. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 267. Кн. 3. Гл. 15.

Григорий Богослов, свят. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое  
// Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2.С. 10.

Ioannis Damascenis. De fide orthodoxa 3. 4 // PG. T. 94. Col. 1000A. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ.С. 241. Кн. 3. Гл. 4. Впрочем, преп. Иоанн делает существенную оговорку: «Хотя мы и говорим, что (оба) естества Господа проникают одно другое, однако знаем, что проникновение принадлежит собственно естеству Божескому, ибо оно чрез все проходит и проникает, а чрез него ничто (не проходит и не проникает). Оно сообщает свои совершенства плоти, само оставаясь бесстрастным и непричастным страстям плоти» (Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 245. Кн. 3. Гл. 7).



Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Римлянам, 6 // Писания мужей апостольских. С. 293  
«331.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 484. Кн. V. Гл. 18, 1.

Об истории и богословском содержании теопасхитских споров см.: Оксийок М. Теопасхитские споры // Богословский сборник. Вып. 2. М., 1999. С. 18—40.

По преп. Максиму Исповеднику, образ существования двух природ в единой Ипостаси Христа выражается понятием «взаимопроникновение друг в друга» (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας). Следствием такого взаимопроникновения природ является «общение свойств» (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων), дальнейшее следствие взаимопроникновения есть обожение (θέωσις). Однако «взаимопроникновение» лишь логически обуславливает *communicatio idiomatum* и обожение, в действительности все они в человеческой природе Христа даны сразу. См.: Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Краснодар, 2010. С. 150—151.

Ioannis Damascenis. De fide orthodoxa 3. 12 // PG. T. 94. Col. 1032C. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 254. Кн. 3. Гл. 12.

См.: Максим Исповедник, преп. Различные богословские и домостроительные главы // Максим Исповедник, преп. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. С. 346—347.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 282. Кн. 3. Гл. 25. Ср.: Григорий Богослов, свят. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 431—432. Подробнее см.: Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 183—186.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 113.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ.С. 241. Кн. 3. Гл. 5.

Там же. С. 271. Кн. 3. Гл. 17.

По преп. Иоанну Дамаскину, «говоря о плоти, или о человечестве Его, мы не приписываем им свойств Божества, не говорим, например, что плоть Его, или человечество, не сотворена» (Там же. С. 240. Кн. 3. Гл. 4).

Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 472.

Поэтому римо-католическая практика почитания «сердца Иисусова» с православной точки зрения является весьма сомнительной. Поклонение Христу должно быть обращено всецело к Его Лицу, а не относиться к каким-то частям Его существа. Даже если принять католическое толкование, согласно которому культ сердца Иисусова не есть поклонение анатомическому органу, но под сердцем должна пониматься любовь Христова, следует отметить, что нигде — ни в Ветхом Завете, ни в Новом — мы не видим следов практики поклонения Божественным свойствам — любви, премудрости, творческим способностям, промыслительной деятельности и т. п. Всегда поклонение обращено к Лицам Пресвятой Троицы.

О монофелитстве и моноэнергизме см.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 438—499; Поснов М. Э. История христианской Церкви. С. 444—451. Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 398—454.

В контексте этой полемики преп. Максимом было разработано учение о двух волях в человеке — воле избирательной (гномической) и воле природной. В силу недостаточного различения этих реалий многим казалось, что в человеке воля является атрибутом ипостаси, лица, а не природы. По словам преп. Максима, никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе. Иными словами, действие и воля берут свое начало в природе (например, см.: *Maximi Confessoris. Ad Marinum Presbyterum. 50 // PG. T. 91. Col. 45*). Каждый человек действует именно по-человечески, а не по-павловски или по-петровски. Действование и воля относятся к естеству, а лицу принадлежит принятие решения, свободное самоопределение по отношению к тому или иному желанию природы. Например, желание пить — действие естества, которое свойственно всем людям. Но каждый человек на это проявление естественной воли накладывает свое личное решение: пить или отказаться от этого действия, что пить и в каком количестве. Это зависит от личного самоопределения, выбора; эту способность преп. Максим и именует гномической (от греч. γνώμη — решение) волей.

Подробнее об учении умеренных монофизитов-севириан о волях и действиях Христа см.: Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 139—190.



Яннарас Х. Вера Церкви. С. 145—146.

Деяния Вселенских соборов. Т. 4. С. 221—222.

См.: Афанасий Великий, свят. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан. 21 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 273. В действительности, как установила патрологическая наука, это произведение принадлежит Маркеллу Анкирскому. См.: Tetz M. Zur Theologie des Markell von Ankyra // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. № 75. P. 217—270.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 243. Кн. 3. Гл. 6.

Там же. С. 243.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 243. Кн. 3. Гл. 6.

Там же. С. 247. Кн. 3. Гл. 8.

Там же.



Hilarii Pictaviensis. De Trinitate. VI. 40 // PL. T. 10. Col. 190.

Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 165.

См.: Анастасий Синаит, преп. Путеводитель. С. 263. Гл. II, 8.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 252. Кн. 3. Гл. 12.

Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 297. Кн. 7. Гл. 32.

См.: Послание к Павлу Самосатскому, бывшему еп. Антиохийскому // Христианское чтение. 1840. Ч. 4. С. 17. В настоящее время это послание считается неподлинным. См.: Никифоров М. В. Дионисий Великий // ПЭ. Т. XV. М., 2007. С. 329.

Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Ефесеянам. 18 // Писания мужей апостольских. С. 277  
« 315.

Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 541. По прот. Георгия Флоровскому, «имя Богородицы неизбежно следует из имени Богочеловека» (Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 167).



Там же. С. 165.

Ефрем Сирин, преп. Слово на Преображение // Ефрем Сирин, преп. Творения. Т. 2. М., 1993. С. 55—56.

Григорий Богослов, свят. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое  
// Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 9.

Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 167.

Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 177.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 294. Кн. III. Гл. 19, 3.

См.: Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 121.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 149—150.



Воронов Л., прот. Догматическое богословие. С. 50.

Булгаков С., прот. Православие. С. 253—254.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 252. Кн. 3. Гл. 12.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 281.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. С. 90—139; Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. IV. С. 116—171; Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 128; Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 280—285; Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. М., 1996. С. 98—103. Впрочем, следует отметить, что и слово «спасение» по своему смыслу также является чисто отрицательным, ибо всякое спасение предполагает освобождение от чего-то негативного. Идея положительного наполнения спасаемого в этом слове, очевидно, никак не присутствует.

Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 128.

Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. С. 101.

Лосский В. Н. *Догматическое богословие*. С. 281. В. Н. Лосский, много боровшийся против только отрицательного понимания объективной стороны спасения, говорил о необходимости «расширять наше понимание искупления» (Там же. С. 284), но вовсе не призывал отказаться от самого термина. В соответствии с существующей традицией, в настоящем пособии слово «искупление» используется для обозначения объективной стороны спасения в целом.



Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 280.

Пространный катихизис. С. 34.

Подробнее см.: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. С. 74—75.

См.: Там же. С. 75.

См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 284.

Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 529. См.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 22—24 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 34—38.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 284. Об этом святоотеческом образе также см.: п. 3.5.6.

Например, см.: Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 128;  
Воронов Л., прот. Догматическое богословие. С. 74.



См.: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. С. 58—76.

См.: Там же. С. 58—65.

Вероятно, одним из первых начал использовать юридические термины для выражения учения об искуплении свят. Иларий Пиктавийский, но в его учении юридический аспект не занимает центрального места. См.: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I. С. 707—719.

См.: Фокин А. Р. Ансельм // ПЭ. Т. II. М., 2001. С. 482; Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 87—91.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 10.

Там же.

Там же.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 114.



Пространный катихизис. С. 41—42.

Например, см.: Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Казань, 1898; [Иларион \(Троицкий\)](#), архиеп. Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной войны в области рус. богословия) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9. С. 98—134; Он же. Вифлеем и Голгофа // Отдых христианина. 1916. № 12. С. 63—78; Лосский В. Н. Искупление и обожение // Богословие и боговидение. С. 273—288; Воронов Л., прот. Догматическое богословие. С. 66—69.

По замечанию проф. Московской духовной академии прот. Петра Гнедича, согласно этой теории, свойства благости, или любви, с одной стороны, и правды, или справедливости — с другой, в Боге различаются и даже противопоставляются (Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 429—435. Отношение к «юридической» теории). Грех человека «оскорбляет Бога», возбуждая действие Его правосудия или «гнев», выражающийся во «вражде Бога к человеку», проклятии его Богом и наказании грешника. При таком взгляде на отношения между Богом и свойствами Его природы Бог оказывается «заложником» Своих собственных свойств, подчиненных некоторой необходимости. В. Н. Лосский пишет: «Не следует... представлять себе Бога ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то Его превосходящей 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» (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 281). Архим. (впоследствии патриарх) Сергей (Страгородский) писал, что в творениях свв. отцов «правда Божия и любовь никогда не ставятся одна против другой... Домостроительство Божие направлено не к тому, чтобы как-нибудь примирить образовавшееся в Боге раздвоение между любовью и правдой (раздвоение, с трудом мыслимое в едином и всегда тождественном Себе Существо), а к тому... чтобы как-нибудь устроить обращение человека на путь истины» (Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. С. 141, 167—168).

Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 128.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 281.

Григорий Богослов, свят. Слово 45, на святую Пасху // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 675—676.

Гурий (Степанов), архиеп. Богозданный человек // Богословские труды. Сб. 12. 1974. С. 39.

Свой взгляд на искупление митр. Антоний изложил в «Опыте православного катехизиса»: «В. Почему эти душевные муки Христа о человеческой греховности явились нашим искуплением? О. Потому что сострадательная любовь таинственно объединила Его дух с нашими душами и мы почерпаем для них от Духа Христова как бы источник святости и тем побеждаем грех» (Антоний (Храповицкий), митр. Опыт христианского православного катехизиса // Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. VIII. Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1961. С. 53). Что же касается крестных страданий, то, согласно митр. Антонию, «потребны были телесные Его страдания... чтобы людям очевиднее была Его любовь к нам, ибо душевные страдания понимают не все» (Там же. С. 55). Впрочем, митр. Антоний не отрицал вовсе сотериологической значимости Голгофы и отмечал, что нужно было «освятить нашу природу не только духовную, но и телесную, ибо греховная зараза гнездилась не только в душах человеческих, но и в телах» (Там же).



Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. С. 24.

Гурий (Степанов), архиеп. Богозданный человек // Богословские труды. Сб. 12. М., 1974. С. 39.

Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 276.

Там же.

См.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 292—293. Кн. III. Гл. 19, 1.

См.: Афанасий Великий, свят. Слово о Воплощении Бога Слова. 54 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 260.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 426.

См.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 25 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 38.



Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 284.

Там же. С. 285.

Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 286.

См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 279.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 279.

Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 186.

Он же. Приснодева Богородица // Там же. С. 175.

Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. IV. С. 117.



См.: *Maximi Confessoris. Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1320AB. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 290—291.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 107, 110.

Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 522.

См.: Григорий Богослов, свят. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 13.

Эти слова часто используют протестанты, упрекающие православных в том, что у них священнослужителей называют «отцами». Однако из контекста данной евангельской фразы 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 ап. Павел в Послании к Коринфянам говорит: *...у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов* (1 [Кор.4:15](#)). И далее говорит о себе: я родил вас во Христе Иисусе благовествованием. Таким образом, ап. 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 ап. Иоанн, ап. Павел тоже часто им пользуется. Поэтому слова Спасителя не нужно рассматривать как формальный запрет. Если подходить с буквалистских позиций, то можно прийти до абсурда и запретить человеку называть отцом даже своего родного отца по плоти.

Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 186.

Филарет Московский, свят. Слово 11, в Великий Пяток // Филарет Московский, свят. Творения. Т. 1. С. 90.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 270—271.



Яннарас Х. Вера Церкви. С. 163.

См.: Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию. 42 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. С. 110.

Пространный катихизис. С. 34.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 164.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 271.

Об этой стороне учения свят. Григория Нисского, например, см.: Попов И. В. Патрология. С. 219—220.

См.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 22—24 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 34—38.

См.: Григорий Богослов, свят. Слово 45, на святую Пасху // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 675—676.



См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 283. Кн. 3. Гл. 27.

Например, см.: Григорий Богослов, свят. Слово 45, на святую Пасху // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 676.

О Соборе 1156—1157 гг. и его догматических решениях см.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 220—223.

Григорий Богослов, свят. Слово 45, на святую Пасху // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 676.

Афанасий Великий, свят. Слово о воплощении Бога Слова. 25 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 222.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ.С. 296. Кн. 4. Гл. 11.

Афанасий Великий, свят. Слово о воплощении Бога Слова. 25 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 222—223.

См.: Григорий Нисский, свят. Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. 1. С. 275.



Яннарас Х. Вера Церкви. С. 168.

См.: Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия. 1, 67 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1. С. 226.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 169.

Григорий Богослов, свят. Песнь Христу после безмолвия на Пасху // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 97.

Иоанн Златоуст, свят. Слово огласительное во святую Пасху (sputia) // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 2. С. 924. Эти слова очевидным образом перекликаются с образом Крестной жертвы как проявлением Божественной «хитрости», т. е. с пониманием жертвы как выкупа, приносимого дьяволу.

См.: Пространный катихизис. С. 44.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 381. Кн. 4. Гл. 22, 2. Климент Александрийский, например, полемизировал с мнением, согласно которому Христос вывел из ада только иудеев, полагая, что Господь спас «всех, кто жил праведно, согласно требованиям той правды, какие предъявляли им закон и человеческая мудрость» (Климент Александрийский. Строматы. С. 244. Кн. V, 6).

Свят. Григорий Нисский учил: «Как начало смерти, происшедши в одном, перешло на весь человеческий род, таким же образом и начало воскресения чрез Единого распространяется на все человечество... Ибо когда в воспринятом Им на Себя человеческом составе по разрешении душа снова возвратилась в тело, тогда соединение разделенного, как от некоего начала, в возможности равно переходит на весь человеческий род. И это есть таинство домостроительства Божия о человеке и воскресения из мертвых» (Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 16 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 30).



«В самом общем виде понятие ἀνακεφαλαίωσις может быть понято как... сведение воедино... начала Божия домостроительства, бывшего в творении мира и Адама, и Его завершения, происшедшего и имеющего произойти во Христе. Это понятие в контексте учения св. Иринейя означает и восстановление во Христе Адама в первозданной красоте, но и более того — возведение человеческой природы в богоподобное совершенство. Кроме этого, ἀνακεφαλαίωσις в буквальном смысле слова означает «возглавление», а именно то, что Сын Божий, Христос, явил Себя главою Церкви, возглавив все человечество, всю тварную природу не только как Бог и Творец, но, так сказать, «изнутри», совершив в Себе Самом ее спасение» (Беневич Г.И. Св. Ириней Лионский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. I. С. 32).

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 292. Кн. IV. Гл. 18, 7.

Там же. С. 280. Кн. III. Гл. 16, 6. Эта мысль встречается и у преп. Максима Исповедника. Например, см.: Максим Исповедник, преп. О различных трудностях Богослова [Григория] // Максим Исповедник, преп. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 284—285.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 280. Кн. III. Гл. 16, 6. Свв. отцы отмечают, что Христос возглавляет не только человечество и вещественную природу, но также и мир ангельский. Основываясь на словах ап. Павла (см.: [Еф.1:10](#)), сщмч. Иринеи говорит: «В... рай Господь вводит тех, которые повинуются Его заповеди, «возглавляя в себе все небесное и земное». Под небесным же разумеется духовное, а под земным — домостроительство относительно человеческой природы. Это Он возглавил в Себе; соединяя человека с Духом и Духа влагая в человека, Он Сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека, ибо чрез Него (Духа) мы видим и слышим и говорим» (Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 489. Кн. V. Гл. 20, 2). Об этом же говорит и свят. Иоанн Златоуст: «В Христе по плоти Бог положил одну главу для всех, для ангелов, и человеков, т. е. одно дал (верховное) начало и ангелам и человекам, одним — (Христа) по плоти, другим — Бога Слова» (TLG. 2062.159, 62.16.21—23. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Послание к Ефессянам. 1. 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 1. М.: «Радонеж» православное братство, 2004. С. 14).

Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 285.

См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. III. Сергиев Посад, 1908. С. 336—337.

См.: Там же. С. 337—339.

См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. III. С. 345.



См.: Там же. С. 348.

Согласно митр. Илариону (Алфееву), «идея обожения была центральным пунктом религиозной жизни Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики и мистики. Исповедовать веру, соблюдать заповеди, молиться, участвовать в таинствах — все это необходимо... для достижения обожения, в котором и заключается спасение человека» (Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. С. 221). Протопресв. Иоанн Мейендорф также убежден, что «именно обожение (θεώσις) святоотеческая традиция христианского Востока считает конечной целью духовной жизни. Именно оно придает мистический характер византийской духовности. Обожение... есть... свободное и сознательное приобщение к Божественной жизни... византийские духовные писатели утверждают необходимость личной встречи со Христом, которая ведет к обожению всего человека в предвосхищении всеобщего телесного воскресения» (Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 145).

Афанасий Великий, свят. Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его к нам во плоти. 54 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 260. Преп. Максим Исповедник говорит, что Бог «желает спасения и алчет обожения» человека. См.: *Maximi Confessoris. Ambigua ad Iohannem* // PG. T. 91. Col. 1209B.

Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию. 54 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. С. 191.

См.: Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 287.

Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию. 22 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. С. 75—76.

См.: Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 288.

См.: Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 274.



По толкованию свят. Иоанна Златоуста, «выражение *от Моего* значит: из того, что Я знаю, от Моего знания. Одно знание у Меня и у Духа» (Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Иоанна. 78, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 2. С. 522).

См.: Иванов М. С. Благодать // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 302—313.

См.: Василий Великий, свят. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому. 16 // Василий Великий, свят. Творения. Т. 1. С. 609—610.

Афанасий Великий, свят. Послание к Серапиону Тмуисскому. 1, 30 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 45.

Из догматических памятников Православной Церкви классификация видов благодати представлена в «Послании Восточных Патриархов» 1723 г. См.: Послания Патриархов о православной вере. С. 148—151. Чл. 3.

Конечно, благодать как Божественная сила едина, и выделение различных видов благодати является условным. Фактически данная классификация основывается на различении действий благодати. По этому вопросу в связи с «Посланием Восточных Патриархов» 1723 г. см.: Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. Сб. 4. 1968. С. 22—24.

Послания Патриархов о православной вере. С. 149—150.

Методологически представляется целесообразным сначала рассмотреть возникавшие в истории Церкви заблуждения по вопросу об отношении благодати Божией к человеческой свободе, что поможет лучше понять суть православного учения.



Об учении Пелагия см.: Соловьев В. С. Пелагий // Христианство. Т. II. М., 1995. С. 328—330; Иванов М. С. Благодать // ПЭ. Т. V. С. 309310; Кремлевский А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898; Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 192—195.

Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 259. Против учения Пелагия направлены также правила 111 (125) и 112 (126) того же Собора. Правило 111 (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» (Там же. С. 258). Правило 112 (126): «Аще кто речет, яко благодать Божия... вспомоществует нам к тому токмо, чтобы не согрешали, поелику ею открывається и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати и от чего уклоняться, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити, таковый да будет анафема» (Там же. С. 259).

См.: Послание к святейшему и благочестивейшему сослужителю Келестину // Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 322.

См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 401—402.

См.: Степанцов С., Фокин А. Р. Августин Блаженный // ПЭ. Т. 1. С. 103.

См.: Августин, блаж. Письмо 194, Сиксту, римскому пресвитеру. Гл. II-III // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения. С. 99—101.

См.: Степанцов С., Фокин А. Р. Августин Блаженный // ПЭ. Т. 1. С. 104. У блаж. Августина уже отчасти намечено, хотя и не в явном виде, учение о предопределении одних людей ко спасению, а других — к гибели: «Род человеческий распределяется таким образом, что на некоторых открывается вся сила благодати, на остальных же — вся сила правосудного отмщения» (Августин, блаж. О граде Божиим. Т. IV. С. 276. Кн. 21. Гл. 12).

См.: Августин, блаж. О благодати и свободном решении. Гл. I-IV // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения. С. 148—155.



Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 150—153.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 150.

См.: Макарий Египетский, преп. Слово 50. 1, 1 // Макарий Египетский, преп. Духовные слова и послания. Собрание типа I. М.: Индрик, 2002. С. 755.

«Дело Божие насаждать и орошать, а твое приносить плод; дело Божие ниспосылать благодать, а твое принимать и сохранять. Не презирай благодати потому, что дается она туне, но получив, сохраняй благоговейно» (Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. 1, 4 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 16).

Григорий Богослов, свят. Слово 37, на евангельские слова: «Егда сконча Иисус словеса сия», и проч. ([Мф.19:1](#)) // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 517. Ср.: «Добродетель — не дар только великого Бога... потому что нужно и твое стремление. Она не произведение твоего только сердца; потому что потребна превосходнейшая сила... И к преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно: первая и последняя, а также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в середине я — текущий на поприще. Я не очень легок на ногу, но не без надежды на награду напрягаю свои мышцы и бегу; потому что Христос — мое дыхание, моя сила, мое чудное богатство... А без Него все мы — смертные игралица суеты, живые мертвецы, смердящие грехами» (Григорий Богослов, свят. Песнопения таинственные: Слово 9, о человеческой добродетели // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 39—40).

Феофан Затворник, свят. Внутренняя жизнь. М., 2010. С. 124. [Гл.] 15. Ср.: «И если кто спасен есть или спасается, то не иначе, как благодатию» (Он же. Письма к разным людям о разных предметах веры и жизни. М., 1999. С. 68).

Феофан Затворник, свят. Письма о духовной жизни. 5 // Феофан Затворник, свят. Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008. С. 298. Ср.: «Когда говорят... Христос в нас рождается, то этим дается мысль, будто бы это производится в нас помимо нас, механически, а между тем действия благодати, обращенные на свободно-разумную тварь, не могут быть таковыми. Под ними всегда надобно доразумевать в человеке нравственно-свободные изменения ума и сердца» (Там же. С. 302).

Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. С. 262. Беседа 37, 10.



Григорий Богослов, свят. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 517.

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Послание к Римлянам. 18, 5 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 9. Кн. 2. С. 728.

См.: Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Угодник Божий Серафим. Т. 1. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 131—132.

См.: Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С.131—141.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 149.

См.: Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Угодник Божий Серафим. Т. 1. С. 127.

См.: Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Угодник Божий Серафим. Т. 1. С. 127.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 149.



См.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Матфея. 82, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. М.: «Златоуст», 2001. С. 826. Ср.: Тертуллиан. О крещении. С. 97. [Гл.] 7.

См.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XVIII, 24 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 307.

Хомяков А. Церковь одна // Хомяков А. Собр. соч. Т. 2. М., 1880. С. 3.

Подробнее см.: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. С. 85—90.

Пространный катихизис. С. 51.

Послания Патриархов о православной вере. С. 157.

Пространный катихизис. С. 50.

Например, см.: Мефодий Патарский, св. Пир десяти дев. 3, 8 // Творения св. [Григория Чудотворца](#) и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. С. 51.



Можно сослаться на древние предания о том, как мц. Фекла своей молитвой исхитила из вечного огня Фалконилу, а свят. Григорий Двоеслов — императора Траяна. Свят. Марк Эфесский ссылался на эти факты как на вполне достоверные свидетельства. См.: Марк Эфесский, свят. Первое слово об очистительном огне // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М.: «Посад», 1994. С. 61.

См.: Феодорит Киррский, блаж. Толкование на Послание к Ефесеянам. 4, 16 // Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. С. 413.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 304—305. Кн. 4. Гл. 13.

По словам свят. Григория Нисского, «спасаемое оказывается тогда единицей во взаимном между собой соединении всех в сродстве с единым благом, вследствие совершенства... [Христос] присовокупляет же, как главизну благ, то, чтобы они... при единстве Святого Духа, как говорит апостол, связуемые союзом мира, все соделывались единым телом и единым духом... А связующим в единение есть слава. И что славой называется Дух Святой, сему не будет противоречить никто из людей разборчивых...» (Gregorii Nysseni. In Canticum Canticorum // PG. T. 44. Col. 1116C-1117A; Рус. пер.: Григорий Нисский, свят. Точное изъяснение Песни песней Соломона. 15 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. С. 410).

Ioannis Chrysostomi. Homilia XLVI. 3 // PG. T. 59. Col. 260.

Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XVII, 20—21 // PG. T. 74. Col. 560A-561A. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свят. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. IV. // Кирилл Александрийский, свят. Творения. Кн. III. М., 2002. С. 755—756.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 122.

См.: Раздел I. Глава 2. 2.2.



Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 127—128.

См. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 118—130.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 196.

Пространный катихизис. С. 52.

Пространный катихизис. С. 56.

См.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 225. Кн. III. Гл. 4, 1.

См.: Послания Патриархов о православной вере. С. 164—165.

Пространный катихизис. С. 56.



См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 185—187.

Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 551.

Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Смирнянам. Гл. 8 // Писания мужей апостольских.  
С. 305 « 343.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 133.

См.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XVIII, 24 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 307.

Непосредственно апостолами были основаны, например, следующие Поместные Церкви: Иерусалимская (см.: [Деян.2:37—47](#)), Антиохийская (см.: [Деян.11:19—26](#)), Филиппийская (см.: [Деян.16:12—40](#)), Фессалоникийская (см.: [Деян.17:1—4](#)), Эфесская (см.: [Деян.19](#)) и др. Эти Церкви впоследствии стали матерями многих других Поместных Церквей.

Согласно «Пространному катихизису», Церковь «непрерывно и неизменно сохраняет от апостолов и учение и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение» (Пространный катихизис. С. 57).

Например, см.: Климент Римский. К Коринфянам послание. 1, 44 // Писания мужей апостольских. С. 101 139; Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 222—225. Кн. III. Гл. 3, 1—4; Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. С. 121—122. Гл. 32.



Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 128.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 107—108.

См.: Hieronymi Stridoniensis. Commentariorum in Aggeum Prophetam liber. 2 // PL. T. 25. Col. 1406C; Рус. пер. см.: Иероним Стридонский, блаж. Одна книга толкований на пророка Аггея, к Павле и Евстохии. 2 // Иероним Стридонский, блаж. Творения. Ч. 14. Киев, 1898. С. 345; Idem. Commentariorum in Epistolam beati Pauli ad Titum liber. I // PL. T. 26. Col. 562C-563D. Подробнее об этом см.: Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 145—146.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 222. Кн. III. Гл. 3, 1.

Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. С. 121—122. Гл. 32.

Cypriani Carthaginensis. Epistola 69, ad Florentium Pumanum. 8 // PL. T. 4. Col. 406B.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 196.

См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 173.



Впрочем, это толкование не является общепринятым. См.: 16-е правило Трулльского собора // Правила Православной Церкви. Т. I. С. 486—487.

Иустин Философ, св. Апология. 1, 65 // Иустин Философ, св. Творения. С. 97.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 197.

Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Траллийцам. Гл. 2—3 // Писания мужей апостольских. С. 286 324.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 309. Кн. 4. Гл. 15.

Он же. Диалектика, или философские главы. С. 106—107. Гл. 66.

См.: Мученичество св. Поликарпа, епископа Смирнского. 18 // Писания мужей апостольских. С. 389.

См.: Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 215.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 310. Кн. 4. Гл. 15.

См.: Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. С. 130—133.

Например, см.: Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан; Москва, 1999. С. 162—163.

Там же. С. 207.



Ibid. 401A.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 311. Кн. 4. Гл. 16.





См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 208.

Деяния Вселенских соборов. Т. 4. С. 590—591.

Пространный катихизис. С. 59.

Православное исповедание. С. 75. Ч. 1. Ответ на вопр. 99.

См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 388.

Например, см.: Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. С. 144.

См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 387, 389.

См.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Матфея. 82, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. С. 826.



См.: Православное исповедание. С. 75. Ч. 1. Ответ на вопр. 100.

Например, если преподаватель духовной школы в священном сане на уроке показывает учащимся, как надо совершать таинство, то таинство не может быть признано действительно совершенным даже в том случае, если все формальные требования к его совершению соблюдены в точности, поскольку в данном случае отсутствует намерение совершить таинство со стороны священнослужителя.

Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С. 172.

Послания Патриархов о православной вере. С. 170.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 395.

Следует отметить, что впервые такие идеи на христианском Западе появились задолго до отпадения Римской Церкви от Вселенского Православия. Например, сщмч. Киприан Карфагенский уже говорил о священнослужителях как о заместителях Христа (*sacerdos vice Christi*). См.: *Cypriani Carthaginiensis. Epistola 63, ad Caecilium de sacramento dominici calicis. 14 // PL. T. 4. Col. 386A. Рус. пер. см.: Киприан Карфагенский, сщмч. Письма. 63, 14 // Творения сщмч. Киприана, епископа Карфагенского. М.: Паломник, 1999. С. 673—674.*

См.: Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 102—103.

Пространный катихизис. С. 60.



Пространный катихизис. С. 59.

Например, см.: 7-е правило Второго Вселенского собора // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 271—272.

Пространный катихизис. С. 60.

См.: Православное исповедание. С. 76—77. Ч. 1. Ответ на вопр. 103.

Греческое название этого таинства — βάπτισμα происходит от глагола βαπτίζω — погружать.

См.: 50-е правило свв. апостолов; 7-е правило Второго Вселенского собора // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 123, 271—272.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 250.

См.: 49-е правило свв. апостолов // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 122.



См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 251—252.

См.: Там же. С. 252—253.

См.: Пространный катихизис. С. 60.

Например, см.: 110-е правило Карфагенского собора // Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 258.

О том, что Господь может прощать грехи одних людей по вере других, см.: [Мк.2:5](#). В Священном Писании нет ни прямых указаний на необходимость или возможность крещения младенцев, ни запрета такой практики. В то же время апостолы неоднократно крестили целые семейства (см.: [Деян.16:14—15, 30—39](#); 1 [Кор.1:16](#)), при этом в Священном Писании ничего не говорится о том, что при таком крещении для младенцев делались исключения. Начиная со II в. отцы Церкви единодушно свидетельствуют о существовавшей в Церкви практике крещения младенцев как о повсеместно распространенной (например, см.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 174. Кн. II. Гл. 22, 4; подробнее см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 259—260). В то же время, параллельно с практикой крещения младенцев, по крайней мере до V в., во многих христианских семьях сохранялась практика принимать крещение по достижении детьми совершеннолетия, обычно после окончания образования. Например, известно, что Великие Каппадокийцы были крещены во взрослом возрасте. До принятия крещения дети из таких семей входили в число оглашенных. Свят. Григорий Богослов, сам крещенный во взрослом состоянии, весьма благосклонно относился к практике младенческого крещения. См.: Григорий Богослов, свят. Слово 40, на святое Крещение // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 554.

Пространный катихизис. С. 63.

См.: Послания Патриархов о православной вере. С. 176.

См.: Православное исповедание. С. 77. Ч. 1. Ответ на вопрос 103; Послания Патриархов о православной вере. С. 173.



См.: Тертуллиан. О крещении. 16. С. 102; Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. III, 7 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 37; Григорий Богослов, свят. Слово 39, на святыя светя явлений Господних // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 542.

Пространный катихизис. С. 63.

Совершение миропомазания отдельно от крещения имеет место, например, при совершении этого таинства над лицами, присоединяющимися к Церкви от инославных сообществ (некоторые протестанты, старообрядцы), как один из способов их присоединения или в случае, когда крещение в силу тех или иных причин было совершено мирянином, а также в случаях невозможности достать миро, как это, например, имело место в советских концентрационных лагерях в 20—50-е гг. XX в.

Например, см.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 292. Кн. 4. Гл. 9.

См.: Киприан Карфагенский, сщмч. Письмо 61, к Помпею против письма Стефана о крещении еретиков // Киприан Карфагенский, сщмч. Творения. С. 634—635.

Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения тайноводственные. II-III // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 321—328.

См.: Dionysii Areopagitae. De ecclesiastica hierarchia. IV. 1 // PG. Т. 3. Col. 473AB; Рус. пер. см.: Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. С. 93. Гл. IV, 1.

См.: Иустин (Попович), архим. Православная Церковь и экуменизм. М., 1997. С. 73—74;  
Шмеман А., прот. Водю и Духом *пер. И. З. Дьяковой*. М.: Гнозис; Паломник, 1993. С. 97—101.



В пользу этого предположения свидетельствует тот факт, что в течение достаточно длительного времени во многих, преимущественно Западных, Церквах, с помазанием миром, которое совершалось повсеместно, продолжали соединять и возложение рук. Из чего следует, что изначально именно помазание миром, а не возложение рук рассматривалось как существенно необходимый элемент совершения этого таинства. См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 272.

В некоторых случаях миро может использоваться и вне таинства миропомазания. Например, при освящении храма миром помазуются престол и стены храма. Как особый чин помазание миром совершалось при восшествии на престол православных царей.

Церковные каноны (например, 6-е правило Карфагенского собора 318 г., 3-е правило Карфагенского собора 390 г., 36-е правило Карфагенского собора 397 г.) прямо запрещают освящать миро пресвитерам, признавая такую власть исключительно за епископами. Например, см.: Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 148.

Пространный катихизис. С. 64.

Православное исповедание. С. 78—79. Ч. 1. Ответ на вопр. 105.

Пространный катихизис. С. 64.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 273.

См.: Православное исповедание. С. 79. Ч. 1. Ответ на вопр. 105.



Впрочем, в чрезвычайных обстоятельствах Римско-Католическая церковь допускает совершение таинства миропомазания и пресвитерами, но при соответствующем разрешении от правящего епископа. Например, см.: Катехизис Католической церкви. М., 1996. С. 312.

Добавление воды в предназначенное для Евхаристии вино обусловлено тем, что в Иудее обычно употребляли вино, растворенное водой (см.: [Притч.9:5](#)). Согласно Преданию, Господь на Тайной вечере употреблял такое же вино, и потому Церковь с древнейших времен следует той же практике (см.: Иустин Философ, мч. Апология. 1, 66 // Иустин Философ, мч. Творения. С. 98; Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 449. Кн. V. Гл. 2, 3; Апостольские постановления. СПб., 2002. С. 187. Кн. VIII, 12). Кроме того, этот обычай связан с воспоминанием того, что во время крестных страданий Спасителя из Его прободенного ребра истекли кровь и вода (см.: [Ин.19:34](#)).

См.: Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 143.

Послания Патриархов о православной вере. С. 177. Ср.: «...Хлеб и вино предлагаются, или пресуществляются, в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову» (Пространный катихизис. С. 67).

Послания Патриархов о православной вере. С. 180—181. Ср.: «Словом пресуществление не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кроме Бога; но показывается только то, что истинно, действительно и существенно хлеб бывает самым истинным Телом Господним, а вино самую Кровию Господнею» (Пространный катихизис. С. 67—68).

См.: Leontii Hierosalymitani. Liber contra Monophysitas // PG. T. 86. II. Col. 1772D.

См.: Тзиракис Н. Э. Происхождение от Леонтия Византийского термина «пресуществление» в свете христологического догмата и православного евхаристического богословия 17 века *пер. с новогреч. М., 2005. С. 65. (Далее: Тзиракис Н. Э. Происхождение от Леонтия Византийского...)*

См.: Мейендорф И., прот. Византийское богословие. М., 2001. С. 355.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 302. Кн. 4. Гл. 13. Ср.: Евтихий, патриарх Константинопольский. Слово о Пасхе и св. Евхаристии // Собрание древних литургий, восточных и западных в переводе на русский язык. Вып. 4. М., 1999. С. 60.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 300. Кн. 4. Гл. 13.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 300. Кн. 4. Гл. 13.

Тзиракис Н.Э. Происхождение от Леонтия Византийского... С. 13.

Наряду с учением о пресуществлении в латинском богословии XII-XIV вв. имели распространение учение о консубстанции (лат. consubstantiatio- сосуществование), т. е. о сосуществовании в Святых Дарах сущностей хлеба и вина и сущностей Тела и Крови Христовых, вариантом которого можно рассматривать и восходящее к Беренгарию Турскому (ум. 1088 г.) учение о импанации (лат. impanatio- букв. вохлебение), и учение о аннигиляции (лат. annihilatio — уничтожение), т. е. уничтожении сущности хлеба и вина в результате освящения, которое отстаивал, например, У. Оккам (ум. 1349 г.). См.: Ткаченко А. А. Евхаристия на Западе во II тысячелетии // Евхаристия // ПЭ. Т. XVII. М., 2008. С. 666—676.

См.: Там же. С. 674.

См.: Там же. С. 676—681.

См.: Бернацкий М. М. Богословие Евхаристии у патриарха Константинопольского Геннадия II Схолария // Евхаристия // ПЭ. Т. XVII. С. 637.



См.: Там же. С. 636—638.

Гусев А. Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о Filioque и пресуществлении. Казань, 1903. С. 150.

См.: Заключение Синодальной богословской комиссии по Совместному заявлению Православно-лютеранской комиссии по богословскому диалогу «Тайна Церкви: Святая Евхаристия в жизни Церкви» (Братислава, 2—9.11.2006). С. 14—15 // <http://theolcom.rudoc071225zbr.pdf>.

Там же. С. 15.

Подробнее см.: Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. С. 350—351.

Там же. С. 272.

См.: Ткаченко Л. А. Евангельское повествование об установлении Евхаристии // Евхаристия // ПЭ. Т. XVII. С. 539—542.

См.: Бернацкий М.М. Спор об опресноках // Там же. С. 619—625. Различные аргументы в пользу практики совершения Евхаристии на квасном хлебе см.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 285—288.



Пространный катихизис. С. 73.

52-е правило свв. апостолов // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 126.

См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 326—327, 332.

См.: Пространный катихизис. С. 71.

Третья молитва чинопоследования таинства покаяния.

5-е правило Седьмого Вселенского собора // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 607.

См.: 102-е правило Шестого Вселенского собора // Там же. С. 598—599.

Пространный катихизис. С. 71.



Пространный катихизис. С. 71—72.

См.: 1-е и 2-е правила свв. апостолов // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 45, 47.

Игнатий Богоносец, сщмч. К Траллийцам. Гл. 3 // Писания мужей апостольских. С. 286 «  
324.

[Тихон Задонский](#), свят. Должность священническая. О семи Тайнах Святых. Т. 1. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 4.

См.: 68-е правило свв. апостолов // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 145; 27-е и 48-е правила Карфагенского собора // Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 175, 198—199.

Пространный катихизис. С. 72.

В начале II в. сщмч. Игнатий Богоносец разъяснял, что брак «о Господе» есть брачный союз, освящаемый Церковью через благословение епископа. См.: Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Поликарпу Смирнскому. Гл. 5 // Писания мужей апостольских. С. 310 « 348. Также см.: Тертуллиан. К жене. 2 // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 334—344.

Яннарас Х. Вера Церкви. С. 119.



См.: Там же. С. 120—121.

Пространный катихизис. С. 72.

См.: Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 38, 41.

См.: Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. С.199.

Хотя таинство брака совершается во имя Пресвятой Троицы, две молитвы чинопоследования таинства («Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотреии...» и «Боже, Боже наш, пришедый в Кану Галилейскую...») обращены к Лицу Господа Иисуса Христа. Христороцентричными по содержанию являются в чинопоследовании таинства брака апостольское и евангельское чтения.

Отношение к единичности брака как норме христианской жизни выражается, например, в том, что Церковь безусловно запрещает второй брак для клириков и не допускает рукоположения двоебрачных или женатых на двоебрачных в священный сан.

См.: Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 106.

Это таинство именуется также соборованием, поскольку, согласно традиции, должно совершаться собором пресвитеров, с полным числом семи, но по необходимости может совершаться и меньшим числом и даже одним священнослужителем.



Пространный катихизис. С. 73.

Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 362.

О теснейшей связи между елеосвящением и покаянием говорит, например, Ориген (III в.), который, вероятно, является древнейшим церковным писателем, вполне определенно свидетельствующим о совершении его в древней Церкви. См.: Origenis. In Leviticum homiliae. II. 4 // PG. T. 12. Col. 418B-419A.

Чинопоследование таинства предполагает семь помазаний, но таинство остается действительным, если в силу каких-либо затруднений будет совершено даже только одно помазание.

Такое установление находится в противоречии с практикой древней Церкви, рассматривавшей в качестве последнего предсмертного напутствия не елеосвящение, а причащение Святых Тайн. См.: 13-е правило Первого Вселенского собора // Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 221.

Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 308. Кн. 13. Гл. 15.

Хотя в Ветхом Завете, в отличие от Завета Нового, идея личного бессмертия не находилась в центре религиозных упований ветхозаветного человека, тем не менее и в Священном Писании Ветхого Завета идея личного бессмертия, несомненно, присутствует. Подробнее см.: Ч. III. Разд. I. П. 4. 7. 4.

Например, см.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 252. Кн. 2. Гл. 12.



См.: Елифаний Кирский, свят. Панарион. 44, 27 // Творения святого Елифания Кипрского. Ч. 3. М., 1872. С. 129.

Макарий Египетский, преп. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Т. 1. С. 268.

Послания Патриархов о православной вере. С. 182.

Православное исповедание. С. 57. Ч. I. Ответ на вопрос 68.

См.: Православное исповедание. С. 54—55. Ч. 1. Ответ на вопрос 64.

См.: Пространный катихизис. С. 75.

Например, см.: Толковая Библия. Т. 11. СПб., 1913. С. 410.

Иоанн, преп. Лествица. С. 70. Слово 5, 1.



Иоанн Дамаскин, преп. Слово об усопших в вере // Христианское чтение. 1827. Ч. 26. С. 324. Ср.: Августин, блаж. Энхиридион Лаврентию. С. 67.

Послания Патриархов о православной вере. С. 173

Свои взгляды по этому вопросу свят. Григорий подробно изложил в произведении «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью, к Иерию». См.: Gregorii Nysseni. De infantibus qui praemature abripiuntur ad Hierium // PG. T. 46. Col. 161A-192C. Рус. пер. см.: Григорий Нисский, свят. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью, к Иерию // Григорий Нисский, свят. Избранные творения. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. С. 292, 294. Также см.: Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 351.

См.: Augustini Hipponiensis. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum. I. 15, 23; II. 4 // PL. T. 44. Col. 117, 128, 152.

Григорий Богослов, свят. Слово 40, на святое Крещение // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 558.

Подробнее см.: Гусев Д. Чистилище у средневековых римско-католических богословов // Православный собеседник. Казань, 1872. Июнь. С. 226—264; Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 463—467; Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. С. 91—92.

Идея о том, что грешник, принадлежавший при жизни Кафолической Церкви, может быть «спасен посредством огня» или наказанием «через огонь», появляется на Западе достаточно рано. Например, см.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. IV. С. 288—289. Кн. 21. Гл. 21.

На эти слова апостола ссылается и блаж. Августин. См.: Там же.



Например, см.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 332. Кн. 4. Гл. 26.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 332. Кн. 4. Гл. 26.

Подобные взгляды были известны уже блаж. Августину (см.: О граде Божиим. С. 207. Кн. 20. Гл. 19). Широкое распространение такие представления об антихристе получили в протестантизме, на русской почве их воспроизводили раскольники-беспоповцы. См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 4. Сергиев Посад, 1908. С. 513—517.

На эти слова ссылается сщмч. Иринеи Лионский, говоря о том, что антихрист произойдет из колена Данова. См.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 511. Кн. V. Гл. 30, 2.

Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 332. Кн. 4. Гл. 26.

Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 512. Кн. V. Гл. 30, 4.

См.: Шмалий В., свящ. Антихрист // ПЭ. Т. II. М., 2001. С. 563.

Подробный комментированный обзор святоотеческих суждений по данному вопросу см.: Феофан Затворник, свят. Толкование посланий св. апостола Павла к Солунянам первого и второго. М., 1895. С. 316—318.



Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 332. Кн. 4. Гл. 26.

См.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XV, 15 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 233.

См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 332. Кн. 4. Гл. 26. Блаж. Августин полагал, что под этим храмом можно понимать либо развалины храма Соломона, либо христианскую церковь, но определенно не какой-нибудь храм языческий. См.: Августин, блаж. О граде Божиим. С. 207. Кн. 20. Гл. 19.

Преп. Иоанн Дамаскин называет правление антихриста «царствованием», а точнее, «тиранией». См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 332. Кн. 4. Гл. 26.

Например, см.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Матфея. 76, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. С. 767.

См.: Климент Римский. Первое послание к Коринфянам. 24 // Писания мужей апостольских. С. 89—90 127—128; Феофил Антиохийский, свят. К Автолику С. 23. Кн. I, 13; Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. IV, 30 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 57—58.

Пространный катихизис. С. 74.

Пространный катихизис. С. 73.



Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 480.

Например, см.: Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 11. Кн. I, 12.; Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. С. 514—515. Кн. V. Гл. 32, 1.

См.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XVIII, 18 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 305.

См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 319. Кн. 13. Гл. 20.

См.: Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Первое послание к Коринфянам. 41, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. М.: «Радонеж» православное братство, 2004. С. 427—428.

Пространный катихизис. С. 46.

Например, см.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 526. Кн. V. Гл. 36, 1.

Сами наименования «царство благодати» и «царство славы» не заимствованы из Священного Писания. Подробнее об этом см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 489—491.



Например, см.: Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. XV, 26—29 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 242—245; Григорий Богослов, свят. Слово 30, о богословии 4-е // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 430—431.

См.: Пространный катихизис. С. 47.

См.: Макарий (Булгаков), еп. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 491.

См.: Там же. С. 491—492.

См.: Там же. С. 493.

См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. IV. С. 176—180. Кн. 20. Гл. 7.; Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 493—494.

Пространный катихизис. С. 77.

В VI в. автор трактата «О разделениях» говорил о тех, кто отрицают вечность наказания грешников, и полагал, что под «веком» следует понимать некоторый промежуток времени. См.: De sectis. 10 // PG. T. 86. I. Col. 1265D.



Например, см.: Иустин Философ, св. Апология. 1, 28 // Иустин Философ, св. Творения. С. 58; Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 395, 504. Кн. IV. Гл. 28, 1. Кн. V. Гл. 27, 1.

Пространный катихизис. С. 76.

Пространный катихизис. С. 76.

Там же.

См.: Климент Александрийский, свят. Строматы. С. 245—247. Кн. VI, 6.

См.: Ориген. О началах. Кн. III. Гл. 6, 3—5 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 258—261.

См.: Он же. О началах. Кн. III. Гл. 6, 3 // Там же. С. 258—259.

См.: Origenis. Commentaria in Epistolam beati Pauli ad Romanos. V. 10 // PG. T. 14. Col. 1052C-1054B. Также см.: Иванов М. С. Апокатастасис // ПЭ. Т. III. С. 40.



См.: Ориген. О началах. Кн. I. Гл. 6, 1—3 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 86—91.

См.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 7 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 20.

См.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 26 // Там же. С. 38—40.

Несмотря на то что в учебниках по догматике говорится об осуждении Оригена и на V Вселенском соборе: «Православная Церковь... торжественно на Пятом Вселенском соборе... осудила лжеучение Оригеново, будто демоны и нечестивые люди будут страдать во аде только до определенного времени и затем снова будут восстановлены в свое первобытное, невинное состояние» (Макарий (Булгаков), архиеп. Догматическое богословие. Т. 2. С. 501), это мнение не подтверждается историческими данными. Об этой проблеме и об осуждении Оригена в эпоху Юстиниана Великого см.: Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 351—356.

Например, см.: Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины. Мн., 2009; Мень А., прот. Сын Человеческий. Брюссель, 1983.

«Апокатастасис есть отрицание истории. Все содержание исторического времени рассеется без памяти и следа» (Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 295).

См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 249—251.

Например, см.: Мень А., прот. Сын Человеческий. С. 128.