

**О Боге вообще – как Учредителе Царства
Небесного
святитель Иннокентий, архиепископ
Херсонский и Таврический**

1. Учение о Боге вообще – в Самом Себе

Здесь должно разъяснить себе, как Священное Писание изображает Существо Бога, Его свойства и отношения.

Какому плану должно следовать при обозрении Существа Божия, и может ли быть здесь какой план? Что скажем мы о Существое Божиим, когда мы Его не знаем? Но прежде, нежели спросим Священное Писание о Существое Божиим, займемся следующим предварительным размышлением. Во-первых, размыслим о важности познания Бога, сообщаемого Священным Писанием, потом о способах или источниках богопознания, далее, сказав о качестве сих источников, обозрим натуру Бога и Его свойства.

Итак:

а) Как Священное Писание учит о важности богопознания? Священное Писание учит, что оно важнее всего. Иисус Христос почитает его животом вечным. "Се же есть, – говорит Он, – живот вечный, да знают Тебе единого» (Ин. 17:3). Сильнее этого нельзя выразить на языке человеческого познания Бога. «Живот вечный» на языке Священного Писания – все совершеннейшее, все блаженнейшее. Судя по этому, можно видеть, сколь важно познание Бога, если с Ним живет блаженство, то без Него – смерть, мучение.

Но судя просто, кажется, незнание Бога не влечет за собою большой беды. Много есть таких, которые не знают Бога, а проводят жизнь счастливо. Но это только так кажется. Во-первых, нельзя сказать, чтобы они совершенно не знали Бога; во-вторых, должно сказать и то, что истина сия – что познание Бога есть «живот вечный» – в сей жизни вполне не выражается; важность сего познания видима будет в вечности. И неудивительно, что нечестивые живут без знания Бога и не чувствуют своей потери. В целой вечности может только обнаружиться, сколь Бог важен для человека. Но и в сей жизни познание Бога не нужно ли? Не зависит ли некоторым образом и временный живот от познания Бога? Зависит, и очень много. Даже те, кои не имеют сего знания, пользуются им. Нравственность народов, спокойствие и вообще быт гражданский, без которого нельзя жить благополучно, держатся религией. Таким образом, познание Бога благодетельствует им, часто без их сознания.

Вообще, познание Бога для человека очень важно и нужно. Человек чувствует, что он есть существо производное и держится чужой жизнью; чувствует в то же время, что он имеет свободу, что для него существуют

законы и назначена цель, которая достигается этими законами. Следовательно, сколь для него важно знать Того, Кто держит его, Кто дал ему законы и назначил цель для его действия! Не зная Бога, человек не знает себя; все познания облагораживаются познанием Бога; и чем чище понятие о Боге, тем лучше бывает понятие о самом себе. С другой стороны, человек весь, по крайней мере с внешней стороны, подчинен силам видимой природы. Эти невидимые силы имеют основание свое в Боге. Следовательно, не зная Бога, мы не можем знать мира. Кратко: без познания Бога мы не можем иметь познания ни о мире внутреннем, ни о мире внешнем. Все законы и цели связаны в Боге: в существе Божиим лежит причина всех явлений, в воле Божией все законы, в области Божией – все цели. Такова нужда познания Бога.

Если посмотрим на ум, то опять новая нужда в богопознании. Мы уже видели, что все науки без учения о Боге суть как бы без головы. Чтобы это видеть ощутительнее, возьмем какой-нибудь конспект философии и выбросим из него учение о Боге, что останется? Смешение и беспорядок. То же вообще бывает и в системе наших мыслей, когда из нее изгоняется мысль о Боге. Оттого-то ум человеческий не может обойтись без познания Бога. Потребность эта не столь еще велика в уме, занятом мелочами или же житейскими попечениями. Но в ком ум развит, те часто, не возмогая удовлетворить этой потребности, доходили до того, что лишали себя жизни. Если в сей жизни так важно и нужно познание Бога, то что должно сказать о важности его в жизни будущей?

Но еще нужнее понятие о Боге для человека как существа нравственного. Чистая нравственность во всем зависит от учения о Боге. Правда, правильное понятие о Боге не всегда производит добрую нравственность, это – недостаток человеческой природы, но, с другой стороны, чистая нравственность не может быть без истинного понятия о Боге, и здесь-то выражается, что незнание Бога есть смерть для души. Правильное понятие о Боге чисто теоретическое и практическое составляет вечную жизнь, ибо имеющий оное вечно будет жить у Бога. Смерть временная, как следствие незнания Бога, выразилась в Революции французов, в самые те минуты, когда Конвент отвергнул всякую религию. Самая частная жизнь людей нечестивых, не знающих Бога, без сознания их (понимания ими – ред.), держится верой в Бога. Люди живут большей частью подражанием; не знающие Бога в образе жизни подражают своим предкам, знавшим Его, и потому, несмотря на незнание Бога, формы деятельности их остаются у них прежние – те же, какими руководствовались их предки. Оттого, если живут они, то живут они сими

формами, и таким образом без сознания пользуются благодеянием веры.

Например, как поступают такие люди в воспитании детей? Не оставляют их на произвол судьбы, как советует Руссо в своем «Эмиле», а образуют по подражанию другим. Еще, чтобы видеть истину того, что познание Бога сопряжено с животом вечным, надобно смотреть на крайности, в которых открывается эта истина; нужно смотреть на добрых людей, как живот вечный виден в них. Кто не захотел бы быть на их месте, хотя во сне? Читая о жизни их, тотчас чувствуешь, что тут есть некоторое веяние жизни Божественной. Напротив того, в жизни извергов, безбожников, явно видна смерть вечная и разрушение. Но еще повторяю, что познание Бога, эта самая важная истина, еще не раскрывается в сей жизни вполне, – оттого, что сия жизнь в отношении к вечному существованию есть ничто. Еще нужно заметить и то, что когда мы говорим о человеке, что он не знает Бога, то это суть только слова, а в самом деле этого быть не может. Ибо человек познает вещи, а вещи суть мысли Божий, и потому все его познания, судя строго, суть виды одного познания Бога. Познавать вещи, в которых выражаются мысли Божии, все равно, что читать книгу какого-нибудь автора: можно забыть о Боге, так, как часто забываем об авторе известной книги, но нельзя забыть о Его мыслях, свойствах и делах. Судя по такой важности познания Бога, надобно было ожидать, что откровение изобразит Его совершенно полно и ясно, и действительно, оно так изображает Его.

б) Какие употребляет Священное Писание пути для приведения к познанию Бога? Оно употребляет те же пути разума, и новых два. Оно говорит, во-первых, что человек может познать Бога из своей совести и из природы внешней. Об этом пути познания говорит апостол Павел в первой главе Послания к Римлянам. Следовательно, одобряет пути разума и прежний здравый образ мышления о Боге. Во-вторых, само сообщает о Боге много истинных понятий. Ибо от начала до конца оно, главным образом, содержит только учение о Боге, о Его свойствах и действиях. В-третьих, в дополнение всего сказанного им, оно указывает еще на особенного учителя – Святого Духа, обращает к Нему с таким убеждением, что Он откроет еще более, нежели сколько открывают два прежних пути – само Писание и разум. Таким образом, Священное Писание, по отношению к учению о Боге, оказало, так сказать, двоякую услугу: пополнило познание о Боге, почерпнутое из естественного источника – из разума, и открыло новый источник – внутреннее озарение Святого Духа.

в) Как много сообщают эти три источника? Как говорит Священное

Писание о пределах богопознания? Какой суд дает оно о понятиях, сообщаемых им и другими источниками? О всех сих трех путях Священное Писание говорит, что ни одним из них, даже последним, не достигается полное познание о Боге, и что всякое познание о Боге в сей жизни останется неполным и несовершенным. Так, апостол Павел о настоящем познании говорит: «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании... ныне разумею от части» (1Кор. 13:12); вижу, как сквозь тусклое стекло. Полное познание он обещает за гробом, в вечности: «тогда же познаю, якоже и познан бых» (1Кор. 13:12), то есть узнаю самым достаточным образом, так, как Он меня знает. Конечно, мы и тогда не будем знать Его так, как Он нас знает, если принимать это в строгом смысле, но апостол хотел сим выразить то, что мы познаем Бога в вечности самым достаточнейшим образом.

Не представляет ли Священное Писание, почему нельзя достигнуть здесь и в вечности полного познания о Боге? Оно представляет на это следующие причины: 1) Непостижимость Существа. Во многих местах оно говорит, что для выражения Существа Божия у нас нет ни мыслей, ни слов, и потому Бог выше всех познаний; таковые места часто встречаются у пророков, а особенно у Исайи. 2) Ограниченность умов познающих. Здесь оно как бы извиняет себя ограниченностью наших сил и нашего земного быта, также нашей чувственностью и грубостью телесной природы нашей. Эта мысль нередко встречается и в Ветхом и Новом Завете. Апостол Павел говорит, что пока мы в теле, дотоле удалены от Бога как бы стеной, странствуем от Него, пребывая в теле, отходим от Бога (ср.: 2Кор. 5:4). Соломон говорит: «и едва разумеваем, яже на земли... а яже на небесех, кто изследи?» (Прем. 9:16). «Тело бо тленное отягощает душу» (Прем. 9:15). До этого доходила и здравая философия, ибо что значили ее предписания об умерщвлении плоти, о воздержании, если не то, что тело препятствует познанию истины?

Итак, Священное Писание о способах богопознания дает такой суд, что ими не достигается полное познание Бога. Какая же мера сего познания? Мера сия определяется нравственным чувством. Священное Писание представляет настоящее познание наше несовершенным по отношению к будущему, но оно совершенно по отношению к цели – к спасению. Человек может здесь познать волю Божию столько, сколько нужно для того, чтобы сообразовать с нею волю собственную, может познать и средства, которыми достигается его нравственное совершенство. Кратко: может узнать все то, что нужно для того, чтобы спастись. Иначе, если бы откровение не сообщало всего этого, то к чему бы оно было

нужно?

Теперь посмотрим, как учит Священное Писание о Существое Божиим. Ибо о пути разума нам нечего говорить: он указан в философии. Другой путь – озарение Святаго Духа – выше нашего понятия, о нем мы сделаем в конце сего трактата общее замечание, а теперь изложим учение Священного Писания о Боге. Посмотрим, как учит оно: А. О Существое Божиим. Б. Об уме Божиим. В. О воле Божией. Г. О способе Его существования.

А. О Существое Божием

Что говорит о Существое Божием Священное Писание? Оно нигде собственно и, так сказать, с намерением, не выражает Существоа Божия, а касается Его только случайно и отрицательно: говорит что не есть Бог, но не говорит, что Он; все положительные названия Бога употреблены не с той целью, чтобы выразить Существо Божие, а суть только приблизительные Его наименования – эмблемы Божества. Пересмотрим главные из них.

а) Первое – и по времени, и по важности, и по приблизительности – наименование Бога есть Иегова. Название сие примечательно уже потому, что оно дано в весьма важном случае, и дано Самим Богом; здесь Бог определил Сам Себя. Ибо Моисей требовал названия у того Существа, Которое ему явилось, и Оно назвало Себя Иеговой: ЕГЪЕ АШЕР ЕГЪЕ – «буду, Который буду». На славянском стоит: "Сый" (Откр. 4:8). Это название хорошо потому, что оно состоит в одном слове, но оно не вполне соответствует еврейскому. Понятие о Боге, сообщаемое им, есть свойства метафизического – понятия Существа по превосходству – Существа самобытного, существующего как $\epsilon\zeta\omicron\eta\nu$. Им выражается известное свойство Божие – то, что Он есть от СЕБЯ. Из сего места составилось у некоторых философов (немецких) следующее самое лучшее определение Бога: «Бог есть Бог», – Существо, равное только Самому Себе.

б) Еще Священное Писание называет Бога «Светом» (см.: Ин. 1:9). Название сие, по обыкновенному разумению, выражает следующее свойство Божие: Его чистоту. Но не выражает ли оно и Существоа Божия? Не есть ли Бог в самом деле свет, и Существо Его не имеет ли чего похожего на свет? Мысль эта, что Бог по природе Своей есть свет, явилась у некоторых отцов Церкви и в философских школах; о верности ее не можно судить решительно. Держась в пределах откровения, можно только сказать, что название сие выражает чистоту Божию, и что оно достаточно для нравственной цели. Надобно также заметить, что символ сей есть любимый в Новом Завете. Иоанн называет Иисуса Христа «светом»; так называет Себя и Сам Иисус Христос: «Аз есмь свет миру» (Ин. 8:12).

в) Еще, по учению Священного Писания, Бог есть «огонь». Название сие употребляет в Священном Писании в Новом Завете апостол Павел: «Бог наш огонь поядаяй (есть)» (Евр. 12:29). Оно есть и в Ветхом Завете. У многих древних народов огонь был символом божества. В Ветхом Завете Бог любил являться в огне, хотя не всегда, как, например, пророку Или

Он явился в виде «хлада тонка» (3Цар. 19:12). Здесь рождается мысль, не есть ли Существо Божие похожее на сию стихию? Мысль сия была у феофиластов (богословов – ред.), которые говорили, что Бог для праведников есть чистый свет, а для грешников есть огонь. Опять нельзя сказать ничего решительного. Держась откровения, которое употребляет сие название для того, чтобы побудить людей к исправлению, можно только сказать, что оно выражает могущество Божие и достаточно для цели нравственной. Что Бог есть огонь для грешников – это может быть и не быть. Впрочем, надобно заметить следующее: многим представляется странным, как грешники могут мучиться от огня, а в самом деле едва ли не так. Ныне физики утверждают, что все силы состоят из огня, и что огонь есть первая сила. Бог, действуя на мир, без сомнения, действует на него через первые силы: натура Божия граничит с первыми силами природы, и потому огонь, как первая сила природы, есть непосредственный приемник силы Божией. Теперь, души человеческие, отрешившись от тела, должны жить в первых силах природы, то есть в огне, который для чистых может быть приятен, а для грешных ужасен. Это, может быть, и есть то огненное озеро, которое представляется в Священном Писании.

г) Еще Священное Писание говорит о Боге, что Он «есть любовь» (1Ин. 4:8). Это название знаменования практического. Существа Божия оно не выражает, а выражает сторону Его нравственную.

д) Наконец, Священное Писание называет Бога «Духом». Это название особенно должно выражать Существо Божие столько, сколько для нас нужно. Иисус Христос употребил его для практической цели, но выразил им и Самое Существо Божие яснее всех других названий. Что сообщил Иисус Христос чрез понятие Духа? Сообщил ли Он чрез это понятие о том, что Бог есть Существо безтелесное? Сообщил, ибо и тогда все народы противопологали дух телу. Сообщил ли понятие о том, что Бог есть ум? Сообщил, ибо и тогда разумели под именем Духа существо умное и свободное. Следовательно, под именем Духа Иисус Христос заключил следующее понятие о Боге: Бог есть Существо безтелесное, умное, нравственно-свободное и могущественное. Что Он выводит из сего? То, что и поклонение, воздаваемое Ему, должно состоять в истине и добродетели: «и иже кланяются Ему, духом и истиною достоин кланяться» (Ин. 4:24).

Что за слово – дух? Прежние названия Бога суть метафоры; явно, что и это есть метафора. Первое значение духа (πνεῦμα) есть: «ветр», «веяние», «дыхание уст»; понятие сие потом перенесено для означения жизни, которая обнаруживается в дыхании; далее, им стали означать душу,

выражающуюся жизнью, движением. Иисус Христос взял слово «дух» – в значении души человеческой. Но Бог есть ли дух, похожий на душу нашу? Священное Писание во многих местах говорит, что Бог непостижим (Ис. 40:18), и что в мире нет ничего, похожего на Него (Ис. 46:5), способного к выражению Его сущности. Да и по уму известно, что Бог не походит на нашу душу: в Боге мысль есть вместе и бытие; у нас то и другое между собою разделены; в Боге ум и воля не подчиняются пространству и времени; для нас пространство и время суть необходимые условия, так что если бы можно было отнять их от души, то она была бы почти ничем, одним пустым субстратом.

Из всех приведенных нами символов Божества последний есть самый лучший и обильнейший, а вместе не есть праздный. Называя Бога Духом, мы чрез это что-нибудь выражаем. Ибо человек есть образ Божий; и потому Бог сколько-нибудь похож на нас, на дух наш. Этот символ такой, что до него и разум доходил, ибо он представлял Бога в виде Духа, одаренного умом и волей, то есть в виде силы мыслящей и действующей. Это понятие и мы положим в основание учения о Существое Божиим.

Теперь совокупим все наименования Бога и увидим, достаточны ли они для цели. Наименования сии суть: Бог есть Существо по превосходству, Дух – Существо разумное и нравственное, огонь и свет чистейший, и вместе нестерпимый для некоторых существ. Явно, что сими метафорами Существо Божие не изображается, и Священное Писание говорит то же. Но, не изображая Существа Божия, Священное Писание столь уясняет его для нравственного взора, что более и не нужно желать. Например, Бог есть Существо самобытное; этой одной мыслью утверждается зависимость от Него всего мира. Спиноза уничтожил Бога, потому что отнял у Него самобытность и назвал субстанцией, коей проявление есть мир. Бог есть Дух – Существо бестелесное; сим уничтожаются все виды многобожия, ибо если в Боге нет ничего телесного, то все эти боги суть идолы, ничто – и в теоретическом и практическом отношении. Бог есть Дух – Существо нравственно-свободное; следовательно, Ему должно кланяться «духом и истиною». Бог есть свет: этой эмблемой, заимствованной из мира внешнего, сильно выражается чистота Существа Божия и, следовательно, представляется сильное побуждение к сохранению чистоты. Бог есть огонь: эта эмблема должна ужасать грех и грешников. Таким образом, все эти отрывочные изображения Существа Божия не выражают вполне того, что Бог есть; но для практической цели они весьма достаточны.

Как Священное Писание изображает отношение Бога к существам

сотворенным? Более приблизительно, но все метафорически. Здесь должно заметить, что в Ветхом Завете Священное Писание говорит более об отношении Бога к миру, особенно со стороны всемогущества: так, очень часто Он представляется Творцом. В Новом Завете преимущественно говорится об отношении Бога к роду человеческому: здесь Бог представляется Отцем. Если и в Ветхом Завете Он представляется Отцем, то берется это более в отношении нравственно-политическом относительно еврейского народа. Напротив, в Новом Завете Он представляется всегда благим Отцем детей Своих – всего человеческого рода. Еще, касательно развития этого учения в Священном Писании, надобно заметить, что в Ветхом Завете более господствует антропоморфизм, нежели в Новом. Так, особенно в первой половине Ветхого Завета, Бог представляется в чертах мирских, даже, судя по настоящему времени, грубых и низких; во второй половине Ветхого Завета эти черты начали возвышаться и приближаться к чертам Нового Завета. В Ветхом Завете черты эти были снимаемы не с ума, как это сделано в Новом Завете, а с тела, и потому там приписываются Богу глаза, руки, уши, ноги и прочее. Для чего употреблены эти грубые эмблемы? По причине грубых понятий простого народа. Впрочем, этот антропоморфизм нисколько не делает нареkania откровению; напротив, он делает ему честь, ибо показывает, что оно сообразовывалось с детским умом народа. То же сделал бы и благоразумный философ, если бы ему нужно было наставлять простолюдина; он в то время отложил бы в сторону негодный для такого наставления метафизический язык свой.

Таким образом, Священное Писание познание о Боге представляет первой необходимостью; показывает три пути богопознания; о цене познаний, приобретаемых сими путями, говорит, что они полны по отношению к цели, но не полны по отношению к будущим познаниям; Существа Божия с намерением нигде не изображает, а случайно касается сего предмета и, касаясь, не выражает собственно Существа Божия, а направляет все понятия о Нем к нравственной цели. В раскрытии отношения Бога к тварям наблюдается постепенность: в Ветхом Завете оно представляло Его Творцом и Судией, и притом в чертах слишком чувственных; в Новом Завете оно остановилось на понятии общего здравого смысла – на понятии о Боге, как Существе духовном, как Отце человеческого рода.

Все показанные нами названия Бога заимствованы из мира внутреннего и внешнего; следовательно, основаны на аналогии, на том, что все сотворенное имеет сходство с Богом Творцом. И действительно,

это сходство есть. Человек похож на Бога, ибо сотворен по образу и по подобию Божию, а мир похож на человека. Ибо почему мы верим, что ум наш познает вещи истинно? По сходству вещей с нашим умом или, лучше, по сходству законов мира внешнего с законами мира внутреннего. Да и самый мир внешний не сотворен ли по образу Божию? Бог сотворил мир по известному образцу, а сей образец откуда Он мог снять, если не с Самого Себя? К сему же ведут и слова апостола Павла: «невидимая Его в мире видима суть» (Рим. 1:20). Как невидимое сие могло бы быть видимо, если бы то, в чем сходится, не имело с Ним сходства? Судя по апостолу, можно даже думать, что мир являет более, нежели наша внутренняя природа, ибо о нем говорится, что он есть символ силы Божией и Божества, то есть представляет в себе все величие Божие и всю славу, чего не видим ни в одном из изложенных нами прежде символов или эмблем Существа Божия; следовательно, и сходство между им и Богом должно быть большое. Как же преимущественно являет мир совершенства Божий? Преимущественно открывается в мире: **1) ЖИЗНЬ БОЖИЯ.** Безсмертный поэт наш символом жизни Божией, являющейся в мире, положил движение: «Живый в движеньи вещества» (ода «Бог» Г.Державина). И в самом деле, представьте всю движущуюся систему мировых тел, присовокупите к сему движение ветров и вод, вообразите еще беспрестанное борение стихий внутри земли и постоянное изменение одного состояния вещей на другое; и вы невольно придете к той мысли, что непрерывное движение выражает беспредельную жизнь Божию. **2) БЕСПРЕДЕЛЬНОСТЬ БОЖИЯ.** Пространство, существующее в мире, есть оттенок беспредельного Божества, оттого-то в школах доходили до той мысли, что пространство называли чем-то несуществующим, нематериальным, существующим только в нас, а оно, между тем, существует и в нас и вне нас, оно есть форма бытия вещей и первое выражение или, лучше, отражение беспредельности Божества. **3) ВЕЧНОСТЬ БОЖИЯ.** Она выражается в бесконечном времени, как это заметил тот же поэт: «Теченьем времени Превечный». **4) МУДРОСТЬ БОЖИЯ, БЛАГОСТЬ** и другие свойства явно выражаются в строении и управлении мира.

Таким образом, Священное Писание, заимствуя из мира внешнего выражения Существа Божия, сим самым одобряет некоторых естественных богословов, кои идут сим путем. Только оно вместе утверждает, что Бог выше всех вещей. Этот урок Священного Писания более всего выразился в явлении Бога пророку Илии, где показано, что никакая сила природы: ни дух, ни огонь и прочее, не есть Бог. Это явление может быть приложено ко

всем системам философским. Надобно знать, что силы природы, сколько бы ни были они совершенны, составляют только престол Божий, а Бог выше всех их.

Говоря о Существе Божиим, коснемся и следующего вопроса: можно ли о Боге сказать, что Он материален? Некоторые писатели II и III века – Тертуллиан, Мелитон, Августин – говорили о Боге, что Он есть чистейшая материя. Материя сия, понимаемая в высшем смысле, выражала у них Существо Божие. Как судить об этом? Судя по обыкновенным понятиям, нельзя назвать Бога материальным, ибо мы с материей привыкли соединять нечто, противное духу и, следовательно, невозможное в Боге, как в Существе духовном. Но если смотреть на это с высшей точки зрения, то нельзя сказать решительно: Дух ли есть Бог или материя? Ибо мы не знаем ни природы Духа и материи, ни взаимного их между собой отношения.

Каким образом существует сей беспредельный Дух, сей вечный Свет? Всякое существо представляется для разума существующим под тремя условиями по отношению к следующим трем законам:

1) По отношению к закону **ПРИЧИННОСТИ**, где спрашивается: откуда известное существо? Если приложим вопрос сей к Богу, то о Нем одном должно будет отвечать отрицательно; закон сей терпит здесь исключение, ибо Бог существует Сам в Себе независимо, самобытно; все от Него, а Он от никого.

2) По отношению к **ПРОСТРАНСТВУ** – откуда и где? Опять ответ отрицательный: Бог не ограничивается местом, существует везде и ни в каком месте – нигде.

3) По отношению ко **ВРЕМЕНИ** – когда? И здесь отрицание. Бог существует всегда, следовательно, – ни в каком времени, никогда. Итак, по отношению к образу существования Божия можно выразиться так: **НИ ОТ КОГО, НИГДЕ, НИКОГДА**; или положительно: **ОТ СЕБЯ, ВЕЗДЕ, ВСЕГДА**. То же утверждает и Священное Писание. И поелику сии совершенства имеют великое влияние на нравственность, то они открыты еще в Ветхом Завете со всей ясностью, несмотря на то, что Бог положил сообщать познание о Себе постепенно. поелику же они знаменования метафизического, то Священное Писание, открывая их, отступает от простоты своей, впрочем недалеко входит в метафизику, а останавливается на понятиях здравого смысла.

Посмотрим на некоторые места Писания, касающиеся сего предмета: 1) Священное Писание ясно говорит, что Бог существует Сам от Себя – существует $\chi\alpha\theta\ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\eta\nu$. Сию мысль выражает Иисус Христос относительно

к Себе и к Отцу, когда говорит, что Он имеет «живот в Себе» (Ин. 5:26), то есть существует Своим всемогуществом, ни от кого не завися, или, говоря языком школы, имеет начало Своего бытия в Самом Себе. Апостол Павел выражает то же в Послании к Римлянам, когда говорит, что Бог никому не одолжен ничем, ибо Богу кто дал что-либо? Он Сам дает всем все (см.: Рим. 11:35). То же есть и у пророков, и в подобных словах, и они нередко противопоставляли сие самодовольство Существа Божия скудному существованию идолов, сотворенных руками человеческими. Кратко это понятие выражено в слове «Иегова». Сим именем Бог как бы хочет внушить следующую мысль: Мне нет другого имени, кроме бытия – Я есмь Я, то есть Я ни от кого не завишу и ни в чем не заключаюсь. Это свойство Божие, которое и для разума есть первая истина, с одной стороны крайне необходимо, а с другой, – таинственно. Необходимо, – ибо надобно быть чему-нибудь; нельзя идти по цепи причин и действий в беспредельность, а на ничтожестве нельзя успокоиться. Таинственно, – ибо хотя разум привык держаться законов винословия (поисков причин – ред.) во всем, но когда приходит к Богу, то останавливается как бы над бездной и благоговеет, несмотря на то, что рассудок и тут хотел бы спросить: откуда, почему? Таким образом, первое условие бытия Божия, по Священному Писанию, есть самобытность, независимость, и поелику существо самобытное предполагается одно, то все прочее от него зависит. Это свойство в Боге со всей подробностью изображается в Священном Писании, например у пророков, кои довели его почти до крайностей; по их учению, Бог творит добро и зло, объемлет благоденствие и бедствия, что по обыкновенному понятию кажется неприлично, хотя сим выражается не более, как совершенная независимость бытия Божия.

2) Второе условие существования Божия есть беспредельность, неизмеримость или всеприсутствие. Существованию Бога нет конца. Бог везде присутствует и наполняет всю тварь. Сия истина, поелику весьма нужна для нравственности, еще в Ветхом Завете была изображена полно; Новый Завет почти не касается ее. Например, Давид, смотря на натуру – на тварь, и представляя Бога, говорит: «Камо пойду от Духа Твоего; и от лица Твоего камо бегу» (Пс. 138:7). Не скроюсь от Тебя, если полечу так быстро, как лучи солнца (см.: Пс. 138:8–9). Величественнее сего нельзя и выразить всеприсутствия Божия. Но каким образом Бог везде присутствует? Существом ли или силой? В пространстве ли или духовным образом? Все сии взгляды существуют в школах, а Священное Писание их не касается, оно только с твердой уверенностью говорит, что где Бог, там Он есть со всеми совершенствами; а поелику Он везде, то везде есть таков,

езде весь, вездеприсутствие Его не есть слабое, но полное.

В чем здесь трудность разума? И отчего? Оттого, что рассудок смотрит на пространство, на места по частям; представляя, что Бог везде, не понимает, как Существо Его не раздробляется в раздробленном пространстве, как Бог, будучи весь там, в то же время есть весь здесь. Но если смотрим на пространство целое, беспредельное, то сии противоречия исчезают. Ибо при сем взгляде пространство представляется, как мы выше заметили, отражением Божией беспредельности. Еще затруднение, касательно вездеприсутствия Божия, рождается от того, что пространство представляем материальным. Как, спрашиваем себя, заключить в нем Бога? Но это логический обман. Пространство материально, но не так, как мы его представляем, деля на части, коих в нем нет. Следовательно, все возражения, заимствованные от таковых понятий, ничтожны. Что вездеприсутствие Божие как истина, нужная для нравственности, предупредило другие истины своим появлением, это видно из того, что мы находим понятие о сем самое достаточное еще в религии патриархов. Например, Лаван клянется Иакову и говорит: Бог «во свидетелство между мною и тобою» (Быт. 31:44). Такой взгляд на клятву есть явный признак достаточного понятия о вездеприсутствии Божиим. Это понятие о вездеприсутствии Божиим тогда же получило и нравственное направление. Это видно из примера Иосифа, который, отклоняя искушение жены Пентефриевой, сказал: «како сотворю глагол злый сей и согрешу пред Богом?» (Быт. 39:9). Рассудок часто выпускает сию истину. Например, Иаков, водясь рассудком, сказал: здесь Бог, «а я не знал» Его (Быт. 28:16). Это показывает сомнение... Потом истина сия изображена ясно и полно в псалмах и пророчествах.

Тут есть также тайна. Бог есть везде, но как Он, будучи беспределен, проявляется в пределах каждой вещи? Разум доселе ничего о сем не знает; переход бесконечного в конечное и для пантеистов есть тайна.

3) Третье свойство бытия Божия есть возвышение над временем – вечность, и вместе с сим не изменяется постоянство. Истина сия метафизического знаменования, но поелику она имеет великое влияние на нравственность, то выражена в Священном Писании ясно и сообразно господствующей методе откровенного учения, чувственно, сравнительно с временным. Так, Давид, взирая на мир, останавливается на самых долговечных вещах, но восходя к Богу сравнивает их с тенью: «В начале Ты, Господи, землю основал еси» (Пс. 101:26), и в другом месте: «от века и до века Ты еси» (Пс. 89:3). Это же понятие вечности и неизменяемости заключено в названии "Иегова" (Исх. 3:14, 33:19, Ос. 12:5). Пророки

изображали вечность Бога в разных выражениях сравнительно с тварями и прямо называют Бога вечным, живущим во веки. В Новом Завете сие свойство не выражается особенно, ибо оно хорошо выражено в Ветхом Завете. Впрочем, и писатели Нового Завета нередко касаются его. Например, в Откровении Иоанна (Апокалипсисе) говорится: «Вседержитель, Иже бе и сый и грядый» (Откр. 4:8). Апостол Павел о Иисусе Христе пишет, что Он не только вечен, но «Имже и веки» суть (Евр. 1:2). Сие условие рождает третью непостижимость для разума: как вечное проявляется во времени? (а что оно проявляется, в том нет сомнения.) Чтобы приблизить это к разуму и уничтожить все противоречия, надобно отвлекать мысль от дробления, и представлять время в целости, тогда оно, если не сравнивается с вечностью, то будет ей оттенком, так как оно есть зыблющееся отражение покоящейся вечности. Посему и неудивительно, что вечность проявляется во времени.

Сходное с сим свойством есть свойство неизменяемости, которая еще затруднительнее для изъяснения. Священное Писание явно изображает, что Бог неизменяем, тверд. В Ветхом Завете слишком чувственно и грубо изображено это. Вот места: «Бог не раскаивается подобно человеку» (ср.: Чис. 23:19). Это выразил Валаам, когда Валак принуждал его произнести проклятие вместо благословения. "Бог..., – говорит он, – не ...сын человеческий, чтоб Ему изменяться». Мысль сия часто встречается у пророков. Израильтяне роптали на Бога за неисполнение обетования, а пророки убеждали их ожидать исполнения на основании неизменяемости воли Божией. Так, Бог у Исаи в одном месте говорит: что Я сказал, то будет; «весь совет Мой станет, и вся, елика совещах, сотворю» (Ис. 46:10). В Новом Завете эта истина встречается случайно; впрочем, у апостола Иакова выражена неизменяемость даже со стороны физической: «всяко даяние благо» (Иак. 1:17). Вот последнее условие бытия Божия. Оно есть дополнение к Его беспредельности и вечности, ибо все перемены случаются в пространстве и времени.

Отсюда рождается следующее затруднение: как Бог неизменяем, а все существующее, несмотря на то, что существует в Нем, изменяется? Так же, – мир произошел от Бога; как же не произошло перемены в Боге? Священное Писание не касается сего вопроса. И потому сей довольно важный вопрос: как согласить изменяемость физического и нравственного мира с неизменяемостью Бога, – для нас будет тайной. Как сотворение мира не внесло перемены в Существо Божие? На это разум отвечать не может. Итак, философы нападают на тайны откровения; между тем как в философии их еще более. Первые ступени ума ясны, но чем выше, тем

темнее, так что, наконец, совсем теряется свет. Ум в сем случае можно сравнить с воздушным шаром, на коем чем выше поднимаются, тем более уменьшается свет, а увеличивается мрак. Много есть и других подобных вопросов, коих ум решить не в состоянии. Оттуда некоторые новейшие философы начали говорить, что философия должна окончиться верой; что есть рубеж, далее коего она идти не может; что метафизика в собственном смысле сего слова невозможна.

Таким образом Бог, по учению Священного Писания и ума, есть Существо, противоположное всем прочим существам сотворенным: те существуют от Него, Он – от Себя; те наполняют пространство и ограничиваются им, Он наполняет все и пространство в Нем; те вращаются во времени, Он стоит над временем, и время только выражает Его бытие; те изменяются физически и нравственно, начинаются и стареют, Он остается Один и Тот же; вот Его образ существования, вот общее очертание Существа Божия. Сии свойства Божии выражаются в делах Его, ибо апостол Павел говорит, что все чрез Него, от Него и для Него в существах нравственных и физических. Но вся ли деятельность выражается? Нет ли деятельности невыражаемой, которая только в Нем Самом? Ум естественный хотел бы обнять Его более и более, ибо это для него услаждение, и Священное Писание побуждает усовершаться в богопознании. Но если где, то наипаче здесь нужно помнить, что ум ограничен и особенно пока живет здесь, на земле, иначе мы ничего не познаем, вместо существенного в руках наших останется обман. Чистая нравственность, трезвая мысль не покусится на то, чтобы обнять Бога, скорее она будет благоговеть пред Ним; это выразил незабвенный Г.Державин: «Лишь мысль к Тебе взнестись дерзает, в Твоем величьи исчезает».

Дерзкая мысль, вместо того, чтобы быть великой, делается мелкой, ничтожной, как это случалось с некоторыми философами. Дионисий Ареопагит возвышался; но поелику в нем была мысль добрая, то воззрения его были добры и хороши. Напротив того, Фихте, поелику не имел добрых мыслей, то дошел почти до безбожия. Ибо что у него Бог? Порядок нравственный, существующий в его уме: явно, что Бог сделался у него фантомом. Мы должны радоваться тому, что Бог непостижим, ибо Он будет предметом познания чрез всю вечность. Если бы ум понял Его, то остался бы без действия, а это для него – мука.

Истины сии хотя отвлеченного свойства, однако могут иметь великое влияние на нравственность. И потому их должно употреблять особенно в проповедях. О них не говорится, а между тем свойства сии крайне

утешительны и поучительны, даже самая непостижимость Божия, которая, с одной стороны, непостижима, а с другой, – постижима. Что касается до собственного частного употребления, то эти стороны Существа Божия, кажется, ничего не представляют для подражания, ибо они выше сил наших: мы не можем быть самобытными, беспредельными. Так, не можем физически, но нравственно можем и должны. Тогда человек добр, когда он захотел по чистой любви быть добрым, а для сего нужно иметь свободу – самобытность. С нравственной стороны должно быть выше пространства и времени; люди оттого делаются мелкими, что заключают в сих формах душу свою. Друг человечества выше всего в своих понятиях, желаниях и законах, выше всех миров и времен, живет вечно и имеет в виду одну вечность. С сих сторон образ бытия Божия для нас подражаем; одно размышление о сих истинах может сделать ум наш обширнее, чище и духовнее. Посему должно чаще рассуждать о них. Ибо сии свойства, рано или поздно, должны в нас выразиться. В предметах вечности мы будем приближаться к беспредельному и будем свободны от всего временного и преходящего. Всего вернее представлять образ существования Божия чрез представление противоположного образа существования твари. Это сделать легко. Здесь надобно отрицать о Боге только все то, что говорится о тварях. Но опять, та невыгода, что мы чрез это удаляем от Бога только то, что Он не есть, а не говорим, что Он есть. Мы говорим: Бог от Себя самобытен, выше пространства и времени, выше всех перемен, а что Он? Этого не знаем. Это для нас тайна.

Б. Об уме Божиим

Теперь обозрим Существо Божие в частнейших его проявлениях. Мы сказали, что Бог есть Дух, по учению Священного Писания. Существо Духа состоит из ума, воли и действий. То же можно предположить и о Боге: и в Нем есть нечто подобное. Начнем с ума, или с той стороны, которая похожа на наш ум, и которой выражением служит ум наш.

Как говорит о сем Священное Писание? Оно называет Бога разумом и источником разумов. Оно описывает ум Божий с разных сторон, отнимая у него ограниченность нашего ума. Богу оно приписывает знание всего, а ум наш знает не все. Поелику истинное понятие об уме Божиим имеет великое влияние на нравственность, то Священное Писание описывает его со всей подробностью: приписывает уму Божию знание неба и земли, царства растительного и животного, того, что в горах и что в реках; в мире нравственном приписывает ему знание мыслей, желаний, действий, и всего того, что сокрыто в сердцах наших; кратко говорит оно: перед Ним «все обнажено» (Евр. 4:13, Пс. 138:1–24, Мф. 6:8); и человека Он видит насквозь. «Ты познал еси, – говорит Псалмопевец, – седание мое и востание мое» (Пс. 138:1).

Поелику наше ведение делится на три вида: на ведение прошедшего, настоящего и будущего, то на сем основании и Священное Писание приписывает Богу знание прошедшего, настоящего и будущего, и последним видом знания, то есть знанием будущего, оно противопоставляет Бога языческим идолам. Кроме того, оно еще приписывает Богу четвертый вид знания, – знание будущего условного, или того, что могло бы быть, но чего никогда не будет. В Ветхом Завете находятся опыты знания сего рода. Например, Давид, при входе в Кеиль, получает от Бога ответ о том, что не сбылось, но что могло бы сбыться, если бы сбылись известные условия. Подобным образом Иисус Христос говорит о градах, которые могли бы покаяться, если бы Его услышали (см.: Мф. 11:20–24). Итак, Священное Писание усваивает Богу всеведение и простирает его на все великое и малое, физическое и нравственное.

Каково познание Божие? Бог знает все совершенным образом; в познании Его нет ни малейшего недостатка. Оттуда Священное Писание говорит о нашем познании, что оно несовершенно, а о Божественном, что к оному мы должны стремиться чрез всю вечность. Когда апостол Павел говорит, что за гробом познаю Бога, «якоже познан бых» (1Кор. 13:12), то этим выражает то, что наше познание в вечности будет приближаться к

познанию Божественному. Так учит Священное Писание о всеведении Божиим. поелику наш рассудок, с которого сняты эти изображения, заключается в пространстве и времени, а Бог выше сих форм, то все эти изображения суть только символы Боговедения, которые выражают одну следующую истину: у Бога нет ни прошедшего, ни будущего, для Него существует одно настоящее.

Что же такое рассудок Божий? Можно ли определить отношение его к нашему рассудку? Можно ли в нашем уме найти хотя одну черту, достойную ума Божия? Священное Писание оставляет нас при решении сего вопроса. Ибо его цель – дать правила для нравственности, а натуры Божией и даже человеческой оно не раскрывает. Если можно сказать о сем что-либо, то только на основании суждения нашего ума. Мы знаем, что ум человеческий, или вообще человек, есть образ Божий; в чем же сходство сей копии с оригиналом? Явно, что в нашем рассудке много такого, что не может быть отнесено к Богу: например, память, воображение, вообще способности судить, представлять, умозаключать (логический рассудок) не идут к Богу, а принадлежат твари временной, преходящей, слабой, тусклой. Что же за исключением сего остается в нашем рассудке? Остаются главные законы: закон винословности, тождества, и прочего. Но эти законы большей частью не могут перейти в рассудок Божественный, потому что в действиях усложняются (обусловливаются – ред.) пространством и временем, а без сего и быть не могут. Что за сим остается в нашем уме, чтобы хотя отчасти выражало ум Божественный? Последняя черта есть та, что ум наш представляет вещи вне себя, его представления суть списки, оттенки вещей. Этот дуализм есть ли в уме Божиим? Состоит ли ум Божий, положим даже, из неизмеримого числа идей? На сем останавливались философы; но этого антропоморфизма, этой двойственности в Боге не может быть (впрочем, это надобно понимать здраво, дабы, допустив истинную мысль: Бог все видит в Себе, не допустить и ложной: все есть Бог; это будет пантеизм).

Чем же, наконец, ум человеческий может выразить ум Божественный? Сознание, говорят, есть самая высшая черта, выражающая ум Божественный. Но и сознание наше есть двойственно. Ум наш, сознавая себя, выходит из себя и, смотря на себя, двоится, и даже троится. Есть ли это в Боге? Этого нет; но есть нечто похожее на наше сознание: ибо далее в уме нашем ничего не остается; но чтобы это сознание было и у Бога такое же, какое в человеке, этого сказать нельзя. Не выражается ли тройственность познания нашего в Боге тройственным бытием, то есть три Лица в Боге не суть ли то же, что в сознании нашего духа выражается я

сознающим, **я** создаваемым и **не я**? К сей мысли приходил блаженный Августин, он подробно изъясняет это. Таким образом, ум Божественный должен быть непохож на наш ум. Он не состоит из представлений праздных. Вещи, по отношению к идеям ума Божественного, суть списки и тени. И по тому, как наши представления относятся к вещам, так вещи относятся к уму Божественному; представления наши пусты в отношении к вещам, и вещи пусты в отношении к Божиим идеям. В Боге представление и вещь одно и то же: «Той рече, и быша» (Пс. 32:9). У Него мыслить и творить есть одно и то же. Но, с другой стороны, если в Боге мысль и бытие есть одно и то же, то как совместить с сим свободу существ? Разве так: ум Божий есть творческий, мышление и творение есть одно и то же, исключая только отношения его к тварям свободным. Но может ли быть это исключение? Может быть, но не иначе, как через самоограничение Божие, а это самоограничение есть, ибо каждая ограниченная свобода есть ничто иное, как изъятие из беспредельной свободы; иначе и быть не может. Чрез сие изъятие что-то формальное как будто теряется в беспредельной свободе, но в действительности этой потери нет.

Из описания Моисеева видно, что Бог захотел увидеть Свой образ, Своего друга. Друг Божий не иначе возможен как с совершенствами, подобными совершенствам Божиим. Посему Бог, сотворив Себе друга, сотворил, так сказать, маленького Себя, в ограниченном виде, то есть сотворил такое существо, которое в некотором отношении уже не подчинено Ему; по отношению к сему творению Бог навсегда отказался от одного из прав Своих, и потому в сем отношении мышление Его не есть творение. Священное Писание говорит о свободе человека и предведении Божиим так, будто свобода не существует сама по себе без предведения Божия, а предведение Божие как будто существует без свободы нашей. Из древних Цицерон, а из новейших социниане и другие не могли согласить предведения Божия со свободой человеческой. Цицерон (в книге «De divinit». Lih. I, 2. 5–7) говорит: «si Deus res futuras ac contingentes certo scit, nulla est fortuna. Est avtem fortuna rerum, itaque futurorum contingentum nulla est praescientia.» Социн (prael. Theol. cap. 8–11) пишет: «Deus omnia scit, quae scibilia sunt, sed sunt quaedam, quae nullo modo potest scire...». Эти сомнения произошли оттого, что ведение Божие заключили в пространстве и времени. Августин соглашал это так: «Познание будущего столь же мало изменяет состояние вещей будущих, как и познание настоящего. Посланник предвидит войну, но этим никакой не налагает силы. Наставник предвидит, что дитя, пошедши в цветник, будет рвать цветы, но

этим ни к чему не принуждает его». Это решение – хорошее; но в основании его лежит время. Августин это видел и, рассуждая, сам себе давал возражение: предведение человеческое случайно: может быть и не быть; но в Боге эта случайность невозможна. Следовательно, предведение Божие не налагает ли необходимости на действия, будучи само необходимо?

Трудность в сем случае устраняется таким образом: наше предведение предшествует действию; в Боге нет такой предшественности, ибо в Боге нет собственно будущего, в Нем – одно настоящее; а известно, что ведение настоящего не налагает никакой необходимости на действия. Как у Бога – все настоящее, а у нас нет почти настоящего? Как сочетается наша временность с безвременностью? Как люди, диавол, ад и вообще твари существуют в Творце? Это – тайна. Древние мистики говорили, что нужно умереть, чтобы увидеть Бога, и не только Бога, но и натуру саму в себе. У нас – одно субъективное познание, а объективное – в Боге. Второе недоумение по отношению к уму Божию есть то, как знание будущих свободных действий совместить со свободой человеческой? Если Бог знает будущее, то оно должно быть необходимо: как же там будет свобода, где есть необходимость? Все решения сего вопроса не разрешают дела. Главное решение в том состоит, что ведение Божие выше пространства и времени, следовательно, наше будущее для Него не есть будущее; а как совместить с этим свободные действия существ ограниченных, это – тайна! Чтобы видеть, что Божие Представление не уничтожает нашей свободы, для этого нужно выйти из круга времени и перейти в вечность; но мы не можем даже до рубежа нашего времени. Бог видит и наше время, и Свою вечность, а мы видим одно только свое время. И потому нам невозможно понять, как временное соединяется с вечным.

Послушаем древних, рассуждавших об уме Божиим и, преимущественно, о предведении. Августин говорит: «*Quid est proscientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum coram Deo?*» Это же можно видеть и в системах. Такое решение очень хорошо, но оно не выводит ведения Божия из пространства и времени. Еще объясняют это сравнением или примером двух человек, из коих один предписывает другому, что он учинит известный поступок; сей делает это так, как тот предсказал ему. Ориген против Цельса пишет: «*Non quia pronotum est fit, sed quia futurum erat, pronotum est*». То же говорит святитель Амвросий Медиоланский, Иларий и другие отцы Церкви. Священное Писание изображает всеведение Божие еще под видом мудрости. Всеведение, по учению его, есть теория, а мудрость – практика; та покоится, а сия действует. С сей стороны

Священное Писание весьма ясно изображает всеведение Божие, особенно в отношении к роду человеческому и к тайне спасения. Оно часто говорит, что Бог употребляет средства достаточные, мудрые; цели избирает святые, высокие, неизменяемые. Эту мудрость по отношению к тайне искупления восхваляет апостол Павел в Послании к Коринфянам: «в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век» (1Кор. 2:7). Наконец, чтобы более показать величие ума и мудрости Божией, Священное Писание представляет Бога источником всякой премудрости (1Цар. 2:3, Иуд. 1:25, 1Тим. 1:17), Творцом ума, и заставляет просить у Него мудрости (Иак. 1:5). Это свойство Божие весьма хорошо описано у Даниила (Дан. 2:20–21. Притч. 2:6). Апостол Павел, сравнивая премудрость Божию с мудростью человеческой, называет последнюю "буйством" у Бога (сн.: 1Кор. 1:19–21). Но в каком разуме мудрость сия называется буйством? Эта земная мудрость имеет многие истины; как же сии истины могут быть буйством? Они должны иметь какую-нибудь цену. Чтобы спасти эту сторону мудрости человеческой, должно ограничить так: мудрость человеческая, касающаяся религии, спасения человеческого и вообще нравственного исправления, есть буйство. Взять все в сложности, что ум придумал для восстановления человеческого рода: все жертвы, все виды теургии, все таинства языческие – все это есть буйство. Даже странно верить их бредням; нельзя, кажется, думать, чтобы умные люди могли дойти до такой глупости. Впрочем, что касается истин естественных и других нерелигиозных, то в сем отношении мудрость земная не есть уже буйство. Но, с другой стороны, вся мудрость наша есть буйство. Мы говорим, что образ существования нашего противоположен образу существования Божия. Что же наша мудрость? Или она есть тень тени и в продолжение вечности может только несколько приблизиться к мудрости Божией? Что она теперь? Буйство или, по крайней мере, приближается к оному. И потому вся философия есть буйство.

Какие нравственные истины вытекают из учения о всеведении Божиим? Священное Писание само выводит их. Оно говорит, что если Бог есть истина, то у Него только и должно просить истины; что в Боге только истина самостоятельная, а во всех прочих существах – производная. Это не суть одни слова, а настоящая правда. Мы, например, христиане, знаем Бога, по учению Иисуса Христа верим в откровение; не то же ли самое делают и философы? Не та же ли вера, не того же ли лица авторитет лежит в основании у них? Все то же. Истина в одном Боге. Мы знаем истину, ибо знаем ум Божественный во Иисусе Христе. Нехристиане говорят, что они знают истину, и также признают, что истина в одном Боге. Почему же они

знают ее? Без сомнения, по вере в то, что истина передана Богом их уму: не будь веры у философов в то, что ум Божественный отразился в человеке через ум его, – тогда ум человеческий падёт. В основании всякой мудрости лежит вера в ум Божественный – в то, что Бог открылся в человеке и, так сказать, воплотился в душе его. Точно, мудрость земная верит в Сына Божия и Человеческого. Например, каждый философ, выдавая известную истину, говорит, что ему сказал ум человеческий. Где этот ум? Везде и нигде. Следовательно, он идеален; по частям он выражается в человеках, а в целости он находится в одном Боге, – есть Первенец, Сын Божий, как думал и Кант.

Если Бог знает все совершеннейшим образом, то знание человеческое в сравнении со знанием Божественным есть ничто: все суждения наши, все системы суть детские лепетания. И потому как безрассудно думать, что если чего не знает ум человеческий, то того не знает и ум Божественный. Мы смеялись бы над ребенком, если бы он стал судить о всем как философ; но философы пред Богом менее и ниже, нежели пред нами ребенок. Истинно умный человек всегда сознает свою слабость, а судить о всем, возражать и отвергать свойственно детству – незрелому возрасту.

В. О воле Божией

К существу духа принадлежит и воля. Посему Священное Писание приписывает Богу, как Духу, волю. Бог все творит по совету воли Своей (Пс. 134:6, 1Кор. 1:1, Гал. 1:15). Слово «воля» в Священном Писании заменяется «желанием», «произволением», «любовью». Так, основание благодатного устройства дела спасения рода человеческого (Ин. 6:39–40) называется именем $\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ (Лк. 7:20), $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$. (Ин. 3:16), $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\theta\epsilon\omicron\upsilon$ основание, по которому апостол Павел избран к благовестию, называется $\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ (1Кор. 1:1, Гал. 1:5; а Гал. 1:13 – $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$); у Иоанна – «Бог есть любовь» – $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$, что выражает все существо Божие (1Ин. 4:8). Всеми сими названиями выражается та мысль, что в Боге есть нечто, похожее на нашу волю. Что такое воля в Боге? Она у нас есть стремление к чему-нибудь – желание осуществить свою мысль. У Бога нет этого, ибо у нас стремление есть следствие ограниченности. В Боге воля есть ни что иное, как сила действующая, – есть рассудок в действии, равно как воля в созерцании есть рассудок. У нас рассудок и воля не могут быть без знания и желания, и знание отличается от рассудка, а желание от воли; в Боге нет сего различия. И потому, если Священное Писание приписывает уму Божию знание, а воле желание, то сим хочет сказать только то, что созерцание Божие не есть праздное, но всегда сопровождается действием – волей. Различает ли Священное Писание виды воли Божией? Одно только деление воли Божией имеет основание в Священном Писании и важно для нравственности. Писание представляет Бога с волей или действующей, или страждущей, действующей в добре – производящей, а страждущей во зле – допускающей. Следовательно, по учению Писания, воля Божия представляется, с одной стороны, неограниченной – по отношению к добру, а с другой самоограничивающейся, – по отношению ко злу. Как это может быть – для нас тайна, так же как и в уме нашем таинственно то, что он мыслит и не творит, что воля желает добра и не исполняет. Мы должны согласиться только на то, что такое самоограничение воли Божией есть; что где твари свободные, там нет Божия всемогущества; и это есть величайший дар для человека, что Бог ради него отказался от чего-то.

Какие качества воли Божией? Священное Писание говорит, что воля Божия свободна, что Бог ни от кого не зависит – как по Существо, так и по действиям. У нас свобода воли состоит в том, что мы можем избирать из двух одно. В Боге этой свободы нет; для Него область возможного и область зла вовсе не существует. У нас свобода основывается на

произволе, этот произвол переходит в свободу, в Боге и сего нет, ибо нет колебания человеческого. У Него один путь – одни законы добра, и потому свобода Его состоит в единении воли с умом, в совершенном их согласии. И в человеке произвол не есть свобода, а только основание ее. Худо было бы человеку без произвола; но в сравнении с высшей свободой эта наша свобода, основанная на произволе, не есть свобода, не есть благо, а – несовершенство. Ибо человек свободен не тогда, когда избирает добро, а тогда, когда укрепился в нем и следует ему. Поэтому в Боге свобода есть вместе и необходимость нравственная. Он всегда действует самым лучшим образом, а такой образ действия один только возможен. К сей необходимости стремятся и все твари и, достигая ее еще в сей жизни, не перестают, однако, быть свободными.

Как говорит Священное Писание о могуществе воли Божией? Для Бога, говорит оно, «все возможно»: воля Его все осуществить может (Мф. 19:26, Лк. 18:27, Лк. 1:37; Пс. 113:11, 32:9, Ис. 46:10). «У Бога не изнеможет всяк глагол», все возможно. Как понимать это – все? Бог может делать все, что сообразно с Его святейшим умом. Следовательно, не все возможное для нас возможно для Бога: Бог перестал бы быть всемогущим, если бы сделал что-либо физически худое, как часто делаем мы. Мы не можем жалеть о взрослом человеке, что он не может качаться в люльке, ибо это – несовершенство. Таким образом, некоторые виды нашей возможности к Богу не идут, ибо суть для Него слабости. С другой стороны, «невозможное... у нас возможно у Бога». Священное Писание прямо говорит об этом (Лк. 18:27). Апостол Павел говорит, что Бог «может делать для нас более, нежели сколько просим и разумеем» (Еф. 3:20). Соединение души с телом было бы для нас невозможным, если бы мы не видели этого на самом деле; так как и воскресение обратившихся в прах тел для нас кажется невозможным. Тертуллиан пишет: «Чего Бог хочет, то может, но не всего хочет, что может»; то же говорят святые Григорий Великий, Иоанн Дамаскин, Феофилакт Антиохийский.

Священное Писание еще представляет волю Божию святою, по каковой святости Бог подчиняет Свою свободу и всемогущество целям разумным. В человеке святость есть стремление к лучшему; в Боге такой святости не может быть; в Нем святость не что иное есть, как совершенное согласие всемогущей воли со святейшим умом; есть тождественность ума с волею; ум представляет одну истину, а воля хочет одного блага, и это составляет святость воли Божией. Священное Писание часто напоминает о святости воли Божией и требует, чтобы и мы непременно были святы. (Вот некоторые места Писания в Ветхом Завете: Втор. 23:14, 30:6, 16, Пс. 5:5,

14:1–2, 1Цар. 2:10, Лев. 11:44) Моисей часто требовал от Израильтян святости на том основании, что Бог свят. В Новом Завете реже упоминается о святости Божией, но с не меньшей силой. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Здесь совершенство – то же, что святость. Еще о святости Божией говорит апостол Петр в своем послании. (1Пет. 1:16) В Боге святость не похожа на нашу святость; она не есть, подобно нашей, временное стремление к добру, соединенное с борьбой. «Бог не искушается злом» (Иак. 1:13). В Нем нет никаких побуждений ко злу. «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Ин. 1:5). «Добродетель», приписываемая Богу в Священном Писании (1Пет. 2:9), означает нравственную силу совершенства.

Эта святость Божия, или же безгрешность – свобода от порока – называлась в школах **внутреннюю правдою**, которая ad extra называется **правдою божественною**. Святость есть внутренняя правда, а правда божественная есть внешняя святость; сею последнюю стороною особенно Бог обращается к нам. Посему после премудрости **правосудие Божие** изображается в Священном Писании со всей полнотой (Еккл. 12:14, Мф. 11:22), а особенно в псалмах (Пс. 18:10, 118:7, 144:3, 5–7, и в других).

Как кратко изобразить правду Божию? Она, судя по ограниченности ума нашего, может изобразиться таким образом: она есть свойство существа Божия, по которому Бог всему разумному миру предписывает законы и, смотря по исполнению или не исполнению их, награждает или наказывает. Поэтому она разделяется на **законодательную** и **исполнительную**; по первой – Бог есть дарователь законов нравственных в совести разумных существ; по второй – Судия и Наказатель.

Как Бог дает законы и через них выражает Свою правду? Первоначально Он даровал законы в творении разумных существ. Человек приносит с собою свет божественный. Этот свет есть закон нравственный, есть совесть, которую можно признать за волю Божию. Сии законы, даваемые путем творения и провидения, называются **законами естественными**. Кроме сего, даются законы образом **положительным, через откровение**. Нужно ли сие вторичное объявление воли Божией? Мы видели, что откровение было нужно; следовательно, видели и то, что положительные законы нужны. В частности, можно сказать, что Бог может давать сии законы для следующих целей: а) законы естественные могут помрачаться; итак, повторение их явно нужно; б) исполнением законов положительных дается ему случай более свидетельствовать покорность воле Божией. И в законах естественных выражается воля Божия, но поелику они диктуются самим умом, то ум, исполняя их, более слушается

самого себя. Является закон положительный – ум не видит внутреннего основания сего закона (ибо законы положительные тем и отличаются от естественных, что их причины и цели от нас сокрыты), но, несмотря на это, следует ему; явно, что в таком случае ум отрицается своего человечества, отказывается от своего права естественного и ожидает только в вечности. Например, Бог дает Аврааму закон обрезания, соединенный с болезнью, с неприятностью. Какая цель сего закона? Чтобы освятить Израильян и усвоить Себе. Разум сего не видит. Можно, думает он, употребить для сего и другой знак, не болезненный. Христианам дано Крещение; опять христианин не видит внутренней необходимости оно, но исполняет.

Скажут: законы положительные не налагают ли на человека нового ига? не открывают ли путь к преступлениям? Ибо, говорят, где много законов, там много и пороков. Это может произойти от законодателя – человека, а не от законодателя – Бога. Все сии законы, или большая часть их, в Ветхом Завете даны не в обременение, а в облегчение. Так дан закон обрядовый. Евреи не знали, чем угодить Богу. Бог принял на Себя труд дать им для сего законы. Притом множество преступлений не всегда происходит от множества законов, а большей частью от несовершенства их. Нравственность ограничивается не количеством поступков, а духом действий. И потому множество законов Моисеевых давало лучшее направление религии; ибо пусть чаще грешили, но зато меньше хотели грешить. Таким образом, Бог дает людям законы путем творения, провидения и непосредственного откровения. По-видимому, те народы имеют преимущество, у которых есть и естественные и положительные законы. Но апостол Павел в Послании к Римлянам примиряет это таким образом: кому сколько дано, столько и потребно (см. [Рим. 12:6–8](#)).

Вторая сторона правды Божией состоит в наблюдении за исполнением законов; правда Божия награждает и наказывает. Что такое награда? Ряд хороших следствий, следующих за хорошим поведением. Что такое наказание? Ряд худых следствий, следующих за худым поведением. Следовательно, требуется, чтобы человек видел связь между добром и наградой, между злом и наказанием. Связь сия для человека может не быть очевидной, но если не здесь, во времени, то там, в вечности, он увидит ее. Впрочем, в настоящей жизни есть много благ и зол, кои не имеют связи с добродетелью и пороком; они называются счастьем и несчастьем.

Почему Бог награждает добро и наказывает зло? Обыкновенно предполагают, что побуждением и целью наград и наказаний есть улучшение нравственных существ. Но этим нельзя ограничиваться, ибо это

значит заставить Бога действовать не для Себя Самого, а для чего-то внешнего. Цены наград и наказаний должны быть в Самом Боге. Он наказывает и награждает потому, что иначе не может быть, ибо Его существо свято и праведно. И потому, по самому существу Своему Он обращается к добру и отвращается от зла. поелику же Он есть жизнь, то сие обращение Его к добру и отвращение от зла не может не выражаться в действиях, в наградах и наказаниях. От этого, хотя бы и не предполагалось цели – улучшения нравственных существ, награды и наказания были бы: этого требует существо Божие и свойство правды. Но вместе с сей целью Бог имеет и другую – улучшение нравственных существ. **Первая** цель более видна в Ветхом Завете: там Бог более ищет Своей славы, в основу определений Своих полагает Свою волю. **Вторая** цель с большей ясностью открывается в Новом Завете; здесь Бог является Отцом, как бы забывающим Себя и старающимся о благе детей.

Улучшение нравственных существ может быть рассматриваемо порознь. Нравственное Царство Божие состоит не из одних людей, но и из Ангелов. Итак, когда Бог награждает, или наказывает, то имеет ли в виду всеобщее назначение, или нет? Должно полагать, что цель сия по отношению к роду человеческому простирается и к Ангелам, и наоборот, от Ангелов к людям. Так и должно быть; ибо все Царство Божие имеет один образец, одни побуждения, одни цели; следовательно, и одни должны быть наставления. Это можно видеть из некоторых мест Священного Писания. Пали Ангелы, и из падения их делается наставление человекам (Иуд. 1:6). Равным образом события с родом человеческим имеют отношение к Ангелам. Апостол Павел желает, чтобы Ангелам были известны блага, данные человекам; Ангелы приникают (всматриваются) в тайну искупления; они же служат нам (Евр. 1:14). Все сие мы видим еще в сей жизни, тем более увидим в вечности. Это нужно знать для изъяснения некоторых догматов. Например, для чего так болезненна была смерть Иисуса Христа? Не столько для человека, сколько, может быть, для других существ, которых нравственное улучшение не позволяло простить род человеческий, ибо там мог бы произойти соблазн, или что другое. В частности, нравственное улучшение в роде человеческом принимает разные виды. Бог имеет в виду улучшение всех: сюда относятся важнейшие события, например, изгнание из рая, потоп, истребление народов, происхождение их, превращения, и тому подобное.

Как совершает Бог суды свои? **Во-первых**, естественным образом, то есть правда Божия при самом сотворении нравственного и физического мира так устроила, что добродетель сопровождается благом, а зло – злом.

Такого рода есть внутреннее ощущение, которое человек более или менее испытывает. Если оно иногда слабо, то потому, что внутреннее чувство слабо и не раскрыто; но в людях с раскрытым сердцем оно бывает весьма сильно, и мы не можем не верить тем, которые говорят, что внутреннего мира ни на что не променяют. Подобным образом угрызение совести неважно в тех, в которых она спит; но в людях, занимающихся исправлением себя, оно весьма сильно, даже в ужасных злодеях, если в них пробуждается совесть, например, в Иуде. Из примера сего видно и то, как скор за добродетелью и пороком тот голос правды Божией – внутренняя награда и наказание. Сенека, размышляя о сем, невольно воскликнул: *est Deus in nobis*. **Во-вторых**, кроме внутреннего блага и зла, соединенного с добродетелью и пороком, есть и внешние блага и зло, каковы долговечность, или же расстройство здоровья. Эта соразмерность была бы самая точная, если бы в длинный ряд добродетелей не вмешался порок, который проходит через поколения и веки. И потому теперь здравие, равно как и болезнь, часто бывают незаслуженные. На это обратил внимание Иудеев Иисус Христос, когда сказал о слепом: "ни сей не согреши, ни родителя его» (Ин. 9:3).

Таким образом, правда Божия совершает суды свои естественным образом: с добродетелью соединяет благо, а со злом – зло. Но довольно раз взглянуть на род человеческий, чтобы видеть, что сего одного пути недостаточно. Человек сам вышел из естественного состояния; поэтому для него нужными сделались награды и наказания положительные. В чем они состоят? Тоже в счастья и несчастья, только в таком счастье, которое доставляется праведным непосредственно волею Божией – чудесным образом, и в таком же несчастья. Когда то и другое бывает? Начинается в сей жизни, а оканчивается в вечности. То и другое мы видим на народе Израильском. Сколько событий, сколько приключений обращено было или в награду или в наказание его! Поприще для открытия всей полноты правды Божией есть вечность: там, по учению Священного Писания, праведные получают совершенную награду, а грешные – наказание.

Здесь может быть возражение: премудрому Богу достаточно одного пути для явления наград и наказаний. Надлежало так устроить, чтобы одним естественным путем сообщались и совершенная награда и полное наказание. Новый придаток есть как бы следствие непредвидения и неполноты. Возражение сие может быть решено следующим образом: **из свойства положительных наград и наказаний**. Мы противопоставляем их естественным, между тем как они не противоположны им, ибо они должны быть в распорядке мира, хотя нам они неприметны, потому что

глубоко в нем сокрыты. Например, будущее небо ново и земля нова – блага положительные, произойдут из сей природы, следовательно, основание их положено в сотворении мира; равным образом и для наказаний основание лежит в природе; тот вечный огонь и теперь должен быть в природе, хотя мы его и не видим. Таким образом положительного – произвольного нет ничего, а все естественно. Положительное существует только для нас, не могущих обнять всего устройства мирового здания.

Прикосновенный (доступный) сему возражению есть вопрос о страдании праведников. Главные причины таковых страданий, по Священному Писанию, суть следующие: а) Эта жизнь вообще не есть жизнь, а есть время улучшения. Должно было дать поприще борьбе, иначе добродетель была бы нечиста. Потому апостол Павел ободряет верующих тем, что цель упокоения на небе, а не на земле (Евр. 12:1–3, 22–29). б) Праведники имеют свои нечистоты, а грешники имеют нечто доброе. Поэтому сии здесь награждаются, а те наказываются. в) Многие праведники или от природы, или от воспитания не получили способности наслаждаться настоящими благами и приобретать их; равно как многие грешники имеют все способы быть счастливыми. И потому доставлять первым счастье и лишить последних оно не иначе можно, как посредством чуда; но чудес Бог не творит напрасно.

Праведную волю Божию Священное Писание представляет еще **благою**, любвеобильною. Нет выражения на языке человеческом, которое бы не было, так сказать, истощено в Священном Писании для выражения сего свойства Бога. И это потому, что благодать Божия весьма нужна для падшего человека; она есть его собственность. Поэтому и Иисус Христос преимущественно называется Учителем благодати. Вот места Писания, где упоминается о сем свойстве: Пс. 144:9, 135:25, Мф. 7:24, 23:9, 7:9–10, 1Тим. 6:17. Ин. 9:16, Рим. 5:8, 1Тим. 2:4, Лк. 1:72, 78, 2Кор. 1:3, Рим. 2:4, 3:25, 11:23, 15:14, Евр. 1:7.

Как определить благодать Божию? Человека называют благим, когда он желает другим столько добра, сколько они вместить могут. Та же благодать и в Боге, только в высочайшем смысле. Истину сию видим в мире физическом; каждое существо снабжено всем, что нужно ему. История естественная находит теперь новые существа, но не найдет ни одного, которое бы имело недостаток в чем-либо, нужном для жизни. Есть безобразие относительное; но при внимательном наблюдении и безобразие существ должно быть таковым по своему образу в организме. Обратимся к себе: отвлечем то, что особенно прилично называть образом благодати Божией, от всех недостатков, которыми человек сам себя

обременил и обременяет; оставим человека так, как Бог его создал; каким он представится хорошим и сколько побуждений благодарить Бога! И во-первых, Бог дал нам бытие; Бог видел, что многие из людей сделаются Его врагами; что будут вольнодумцы, нечестивцы, безбожники, и однако же создал всех их. Особенно великое чудо любви Божией, которого не увидим и в вечности (ибо это есть предел возможной любви), – есть послание в мир Сына Божия. Много значит не оскорбляться преступлением, более – простить, еще более – после прощения благодарить; но несравненно много более – принять Богу образ человеческий, страдать и умереть. Это есть подлинное чудо в нравственном мире (Ин. 9:16, Рим. 5:8). Ибо в этом обнаружилось сердце Божие так, что если бы забыто было учение о совершенствах Божиих, то в этом одном заключалось бы все богословие.

Сию благодать Божию Священное Писание представляет **всеобщую**: в храме Его всякий глаголет славу (Пс. 144:7, 36:3). Особенно в отношении к человекам в Новом Завете истреблял различие благодати Божией апостол Павел против предрассудков Иудеев. Эта самая мысль раскрыта в притче о блудном сыне. Всеобщность сия простирается до того, что и грешники и злые удостаиваются благодати Божией (Пс. 102:3–13, Лк. 6:25–36). Сия всеобщая благодать Божия неизмерима по целям и действиям: в сей жизни она только видна в обещаниях, а в будущем – откроется в исполнении; здесь более видна правда, там более, и даже единственно, видна будет благодать. Мы знаем здесь о благодати Божией только так, как дети знают о богатстве отца своего, по тем сладостям, которые он дает им; вполне узнаем ее, когда вступим в вечное наше наследство. Далее, благодать Божия представляется в Священном Писании **вечною** (Пс. 102:17) – таковою и для грешников, или только для праведников? Неопределенное выражение Священного Писания в сем случае не дает ничего решительного.

Вместе с сими свойствами благодать Божия представляется в Священном Писании **премудростию** (в Боге совершенства все одни и те же, только мы делим их). Премудрость благодати в Боге в том состоит, что Он дает столько, сколько нужно и сколько требует Его совершеннейший ум. Эта мера определена Самим Богом в устройении существа каждой твари. Полнота блаженства измеряется внутренним ощущением, а оно различно. Но главным образом мера сообщаемых даров определяется свойством приемлемости существ. Это видим в действиях Иисуса Христа. Он был воплощенная благодать, но не всем мог давать все. Что благодать Божия премудра, этому каждое разумное существо должно радоваться. Ибо если бы благодать Божия не умерялась правдой, то весь порядок мира извратился бы.

Есть еще совершенство Божие – **истинность** или **верность**, которая состоит в том, что всякое объявление Божие разумным тварям о Себе Самом, Своей ли воле или о самых тварях, всегда соотносится с Его совершеннейшим умом и волей. Священное Писание не раз ставит ее на вид (Пс. 30:6, Рим. 3:4–5, 2Кор. 1:20, Евр. 10:23, 2Тим. 2:1–2, 2Тим. 2:12–13, Евр. 6:18, Пс. 32:4, Ин. 17:17, Ис. 40:8).

Вот главные из совершенств Божиих, поскольку ум наш может разуметь их отчасти при свете Священного Писания. Все эти совершенства Божий, ведомые и неведомые для нас, вмещаются в жизни Божией. Необходимым следствием полноты совершенств и действий Божиих есть самодовольство и слава Божия. 1) В Боге есть **самодовольство – блаженство**. Священное Писание прямо называет Бога блаженным, у Которого все утехи (1Тим. 1:11, 6:15, Пс. 15:11, 1Пар. 29:11, Деян. 17:25, Пс. 35:10). Это блаженство может ли быть без самоощущения? Нет! И потому кроме ума и воли должно приписать Богу нечто похожее на наше чувство; только здесь особенно должно отвлекать все несовершенное, ибо эта сторона принадлежит у нас земле. 2) **Внешняя слава** Божия - покоящаяся, видимая в огромности, устройстве и полноте мира, умаляющаяся и возрастающая, принадлежащая тварям свободным. Воздавать славу Богу требует от разумных тварей Священное Писание: это составляет их блаженство.

2. Учение о Боге троичном в Лицах, или о Святой Троице

Мы видели совершенства существа Божия; видели, что Писание изображает их таковыми, что они могут приличествовать только одному Богу; видели, что все они, вместе взятые, вся полнота их, составляют единое существо Бога; но из того же Писания видим, что Сей единый Бог есть также троичен. Троичность сия насколько для нас непостижима, настолько же важна и необходима. Это истина основная, на которой держатся и из которой вытекают все прочие. И потому нам нужно рассмотреть ее с особенным вниманием. Для полноты учения о Троице разделим его следующим образом: 1) посмотрим, как учит о сем предмете Священное Писание Ветхого и Нового Завета; 2) вникнем, как определяется учение сие в христианских символах; 3) обратим внимание на то, какое отношение сего учения к уму – как он смотрит на предмет сей; 4) покажем практические следствия, вытекающие из сего учения.

Прежде нежели приступим к изложению учения о Святой Троице, посмотрим, как учит о сем Церковь. Как и когда образовалось учение сие в Церкви? Где искать его и каково оно? Разберем сии вопросы подробно. Учение Церкви должно в сем случае предшествовать учению Священного Писания потому, что предмет его труден к уразумению и непостижим. И потому ум частного человека лучше и безопаснее может познавать его из Писания, руководствуясь умом всей Церкви.

1. Учение о Троице образовывалось в Церкви веками, по случаю споров. В I веке учение сие было просто Библейское; форма его была та же, какую находим в Библии; изъяснение было просто и кратко. Это можно видеть в Символе веры Апостольском, в котором о Боге Отце сказано кратко; о Боге Сыне – еще кратче, ибо сказано только: **Верую... в Сына Божия Господа**, и прочее; указана, то есть, одна только Его Божественность; а о Духе Святом – еще и того менее. Главное свойство сего Символа есть простота и дух, свойственный Священному Писанию. Символ сей в его простоте находим у учителей Церкви I века: Климента и Игнатия Богоносца. Дальнейшее разъяснение сего учения началось со II века. Поводом к этому были появившиеся в то время еретики. Они разделялись на три рода: 1) Еретики Иудействующие, почитавшие Христа человеком, Который до Своего рождения не имел действительного бытия, а имел бытие только в предопределении Бога Отца. Против них нужно было доказать Божественность Иисуса Христа. 2) Разные секты гностиков,

которые, допуская многих низших богов, относили к сему классу божеств и Сына Божия и Святаго Духа. Против них нужно было доказать равенство Лиц и их Божественность. 3) Секты модалистические, которые три Лица в Боге признавали – или тремя разными явлениями миру, тремя разными его отношениями, или тремя разными силами в едином Боге, или тремя подлежательными человеческими мыслями о Существое Божиим; так думали Новатий, Праксей, Савелий и особенно Павел Самосатский. Против них нужно было доказать личность Святой Троицы и особенно Сына Божия. Впрочем, несмотря на сие, учение о Святой Троице образовалось в сие время весьма мало. Бесчестная честь – заставить более определить и полнее изъяснить сие учение – досталась Арию, жившему в начале IV столетия. Он, соблазвившись некоторыми выражениями Священного Писания и писателей Церкви, начал учить, что Сын есть произведение Бога Отца, сотворенное из ничего, прежде всех веков, впрочем, не от вечности, обоженное Отцом, и потому Ему подобное (ομοούσιον). Против сего еретика Церковь на Никейском Соборе изрекла: «Верую... в Сына Божия, Единороднаго, от Отца рожденнаго прежде всех век, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу». Этим Церковь хотела поразить Ария; главнейшее против него оружие есть следующее выражение: «рожденна, несотворенна, единосущна Отцу», то есть вместе с Ним от вечности существующего, равного Отцу по существу.

Надобно заметить, что **единосущие** в споре против модалистов было осуждено, ибо они принимали одно существо в Боге или Лицо, а троичность признавали только видоизменением Бога; на Никейском Соборе оно употреблено против Ария, потому что он признавал Сына низшим Отца, не одного с Ним существа. Что касается до выражения: **прежде всех век**, то выражение сие шло против еретиков IV века. Против Ария оно не идет, ибо он учил, что Сын рожден про позу осуштор; а сей другой еретик учил, что Сын рожден не прежде существования веков, а после. О Духе Святом отцы на сем Соборе ничего не сказали. Арий низко думал о Духе, так как и все, низко думавшие о Сыне, еще ниже думают о Духе. Но отцы не коснулись сего, потому что им довольно было заняться ересью Ария, направленной против Сына Божия.

Необходимость изложить символическое учение о Духе Святом заставил почувствовать Македонии, который Святаго Духа признавал за силу Божию – за тварь. Против сего еретика Церковь изрекла: «Верую... и в Духа Святаго, Господа Животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима». Словом: **Животворящаго** –

означается личное свойство Духа и действие Его или отношение к тварям; словами: **со Отцем и Сыном спокланяема и сславима** – показывается Его единосущие со Отцем и Сыном, Его Божественность. Эти выражения явно не заключают полноты учения о Духе Святом. Поэтому еще оставалось и после сего доводить сие учение до его полноты. Но Соборы сего не сделали, поелику они занимались большей частью истреблением ложного учения, а не усовершенствованием истинного, ибо, по причине множества ересей, и сего труда было для них довольно. Один только V Вселенский Собор, в окружном Послании своем ко всем Церквам, какие обыкновенно делались после всякого Собора, коснулся значительной черты, отличающей Лица Святой Троицы. Он говорит, что в Боге три Лица, что сии три Лица Божественны и что они составляют одно. Эта черта самая разительная; но надобно было бы изъяснить ее, а этого и не сделано на Вселенских Соборах. Притом, что сделано на сих Соборах, пытливый ум человеческий, даже незлонамеренно, может делать еще многие вопросы, на которые нельзя будет отвечать, держась одного учения Соборного. Посему нужно было учение сие более определить. Определение сие сделали некоторые частные лица, и одно из таковых определений принято всей Западной и Восточной Церковью. Это Символ, известный под именем Символа Афанасия Великого. Сомнительно только, чтобы он мог принадлежать Афанасию, особенно вторая половина его, ибо она направлена против Евтихия и Нестория, живших после Афанасия, и вообще против еретиков, не признающих двух естеств в Иисусе Христе, каковы: монофизиты, адопциане и другие. Впрочем, подлинность его в сем случае неважна, поелику Церковь всегда принимала его за истинное изъяснение силы, находящейся в Никейско-Цареградском Символе веры, и истинное определение о Святой Троице, кто бы его ни писал. Читается он так: «Вера кафолическая сия есть: да единаго Бога в Троице, и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее, и Сыновнее, и Духа Святаго едино есть Божество, равна слава, соприсносушно величество. Яковый Отец, таков Сын, таков и Дух Святыи. Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святыи: обаче не три бози, но един Бог.

Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ни рожден.

Сын от Отца Самаго есть, не сотворен, ни создан, но рожден.

Дух Святыи от Отца не сотворен, ни создан, ниже рожден, но исходящ.

И в Сей Троице ничтоже первое или последнее: ничтоже более или

менее: но целы три ипостаси, соприисносущны суть Себе и равны».

Подробнейшим образом учение о Троице изложено в катехизисе Петра Могилы. Читая его, нельзя не удивляться, как хорошо обнято в нем и изъяснено учение Церковное.

Вот учение Церкви о Святой Троице! Она учит и верует:

I) Что в Боге есть различие, несмотря на единство природы, что каждое Лице отлично друг от друга, не как свойство или действие, или отношение одного и того же существа, но как Лице или Существо самостоятельное, имеющее Свое разумение, Свою волю и мужество – Свой образ действия.

II) Эти три Существа в натуре Божественной, имеющие личность, отличаются тем, что первое в отношении ко второму есть производитель – родитель, в отношении к третьему есть как бы изводитель – вдохатель. **Второе** отличается от первого тем, что Оно производится Им, от третьего – тем, что Оно происходит от Отца образом Сыновства, а не исхождения, рождается, а не исходит. **Третье** отличается от первого тем, что оно от Него исходит, от второго – тем, что Оно происходит от Отца образом исхождения, а не образом рождения – исходит, а не рождается. Кратко, различие их состоит в том, что первое Лице есть Отец, второе – Сын, третье – Дух Святой, соединяя с сими названиями и самые мысли.

III) Далее учит, что эти три особенные Лица суть три Существа, достойные поклонения – Божественные. Поскольку с сыновством и исхождением обыкновенно соединяем мысль, что родивший и произведший существовал прежде рожденного и произведенного, то Церковь, удаляя сию мысль, учит, что в Боге нет ничего производного или производящего, но все Лица в Боге равны.

IV) Наконец, учит, что эти три Существа существуют не порознь, а в одной натуре, составляют одно, единосущны; существование их общее; субстракт их, если можно употребить здесь сей термин, пребывает один и тот же. Вот определение учения о Святой Троице, сделанное Церковью.

Какая цель этого подробного определения? Цель положительная: изложить учение о Боге; но главная цель отрицательная: отвергнуть заблуждения и ложные взгляды. Учение сие Церковь направила против двух крайностей; учение о личности направлено против модалитов; учение о единосущии направлено против дроблений и сечений гностических. Учение Церкви стоит на середине сих крайностей. Оно есть опыт веков. Предмет его – решить важный вопрос: каким образом есть в натуре Божественной три и одно, как есть три различных Существа в одном?.. Вопрос важнейший, первейший и необходимейший!

Церковь решает его таким образом: есть три в одном; есть в них разности, разности сии доходят до того, что каждое из трех имеет Свою личность – самостоятельность, несмотря на то, из сих трех отдельных по личностям составляется одно нераздельное по Существованию.

2. Обратимся к Священному Писанию: что учит оно о Святой Троице? То же ли говорит оно, что говорит Церковь? Чтобы видеть это, надобно иметь в виду показанные нами четыре пункта Церковного учения, надобно узнать:

а) учит ли Священное Писание, что в Боге есть три Лица или Существа;

б) учит ли, что Существа сии так различаются, что действительно можно назвать их Лицами, имеющими Свой ум и Свою волю – Свою собственную деятельность; в) учит ли, что различие сих Лиц есть то же самое, какое показывает Церковь; г) говорит ли, что три Сии суть одно равно Божественной природы, и д) внушает ли, что они составляют одно по Существованию?

а) Для полноты сего учения нужно бы рассмотреть порознь, сперва как оно содержится в Ветхом Завете, а потом в Новом. Но нет нужды подробно рассматривать ветхозаветное учение о Святой Троице. Оно в Ветхом Завете изложено в чертах слабых, в виде неопределенном, в одних намеках. Ибо истина сия, для нас непостижимая, должна была раскрываться мало-помалу, и до некоторого времени оставалась во мраке. В Новом Завете она раскрыта со всей подробностью, ибо она здесь тесно соединена со всеми прочими истинами. Впрочем, и в Ветхом Завете намеков на какую-то множественность в Боге есть довольно. Например, **Елогим**: сколько ни стараются и ни приводят причин на то, что это есть не более, как идиоматизм еврейского языка, однако не могут совершенно устранить того, что сим указывается на какую-то множественность в Боге. Сюда относятся темные указания на множественность Божественных Лиц в тех местах, где приписывается действие или совещание многих. Например, «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (**Быт. 1:26**). Явно, что здесь Бог говорит к Себе одному, ибо человек сотворен по образу одного Бога. Подобным образом говорит Бог при столпотворении: «смешаем...язык их» (**Быт. 11:7**). Эта же множественность видна в трояком благословении от лица Бога Моисеем, ибо здесь употребляются разные эпитеты и применяются к одному Богу не напрасно. Кроме того, нередко в Ветхом Завете выходит для действия какой-то необыкновенный Ангел, который, говоря языком посланника, иногда как бы проговаривается, относя к себе имя Иеговы. Намеки сии

были неопределенны потому, что определенность была здесь неуместна, ибо она могла бы вести слабые умы Евреев к многобожию. Впрочем, есть и в Ветхом Завете прямые указания на те Лица, Кои у нас известны под именем Отца и Сына и Святаго Духа. В Новом Завете второе Лице Святой Троицы называется **Словом**, Сыном **Божиим** (Ин. 1:1–3). Это же название есть и в Ветхом Завете. При самом творении Бог только **говорит**. Не может быть, чтобы это был один простой глагол Божий. Ибо суеверная мысль финикиян, без сомнения, основывалась на сей истинной; а известно, что они своей **Колпиа** (голос уст Божиих) приписывали все то, что может принадлежать только Лицу, и указывали на Слово действующее. Яснее намек сей сделан у Давида. «Словом Господним небеса утвердишася, и духом уст Его..» (Пс. 32:6). Здесь же указывается и на Духа Святаго. У пророков эти существа Божественной природы показываются в определенном виде. Например, «Дух Господень на Мне, Его же ради помаза Мя» (Ис. 61:1, сн. Откр. 11:3–11). Этот Дух часто упоминается в Ветхом Завете. Его Бог дает пророкам, судиям, художникам при строении скинии, и другим. Вообще все доброе возвышается Божественным Духом, и Он есть дарователь всего. Впрочем, все, что ни говорится о Нем в Ветхом Завете, зыбко; оно сильно теперь, при свете Нового Завета. Яснейшим образом по отношению к Ветхому Завету учение о Святой Троице излагается в книгах неканонических. Особенно в них указывается на второе Лице Святой Троицы, например, в Книге притчей Соломоновых (Притч. 9:1–12) и в Книге премудрости Соломона (Прем. 2:12–24), где описывается премудрость действующую. Из всех выше приведенных нами мест образовалось учение о Святой Троице в Ветхом Завете, перешло к кабалистам, и около V века достигло такой полноты, что весьма приближалось к христианскому.

Что касается Нового Завета, то он учит, что в Боге есть разные Лица:

- 1) Когда повелевается крестить «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19), все три Лица ставятся наравне (крестить во имя Бога – значит обязать к уважению, к прославлению Бога).
- 2) Когда апостолы желают любви и благодати, то желают от Бога Отца, Сына и Святаго Духа (1Кор. 15:10). «Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и общение Святаго Духа..». (2Кор. 13:13). Ясно, что эти Лица равны; ибо Бог Отец поставлен здесь посредине. «По прозрению Бога Отца, во святыни Духа, в послушание и кропление Крове Иисус Христовы..» (1Пет. 1:2). Здесь показываются личные отношения Божественных Лиц ко спасению нашему. Отец предрасположил, Дух Святой освятил, а Сын искупил. Эту мысль подробно изъясняет апостол, то есть мысль о прозрении Бога Отца,

когда говорит: «их же бо предуведе, [тех] и предустави» (Рим. 8:29). Вот три главных указания на множественность лиц в Боге. Если бы только сии три места были, то и на основании их можно бы утвердить незыблемо троичность в Боге. Но к ним можно присовокупить еще места отдельные, говорящие или о Божественности Иисуса Христа, или Святаго Духа. Например, во многих местах Иисус Христос говорит, что Он есть "ин" или "другой" (Ин. 5:32); что Он знает "Отца" и Отец – Его (Мф. 11:27), что Он сошел возвестить «волю пославшаго Его Отца» (Ин. 6:38, 10:28–29). Следовательно, Он, как Отец, имеет волю, разумение и могущество, а потому и личность. Подобным образом упоминается и о Духе Святом (1Кор. 12:11). "Дух раздает коемуждо" различные дары (1Кор. 12:4, 7, 11). Посему имеет волю, разумение и могущество (Ин. 14:10): «и Аз умолю Отца» (Ин. 14:16–17).

б) Как велико различие Божественных Лиц? Не суть ли Они виды одного Существа? Не суть ли Его качества, стороны, свойства? Или различие Их таково, что оно делает их самостоятельными, личными, что каждому из Них должно приписать Свой ум, Свою волю, Свое могущество, Свой образ действия, как это приписывается субъекту – самому себе?

Что касается до Отца, то нет ни малейшего сомнения, что Священное Писание приписывает Ему личность. В отношении к Сыну то же должно сказать. Он Сам приписывает Себе самостоятельность и называет Себя отличным от Отца. "Ин есть, – говорит Он, – свидетелствуй о Мне» (Ин. 5:32). Говорит, что Он «заповедь принял от Отца», и что имеет власть над Своею душою (Ин. 10:18), а этим показывается Его самостоятельность. Этот Сын имел у Отца и славу, «прежде мир не бысть» (Ин. 17:5), а иметь славу можно ли какому-нибудь простому свойству или силе? Он хочет, чтобы славу сию имело Его человечество; но человечество лично; как же личное может участвовать в славе безличной? Кроме сего, о Слове говорится, что Им все создано (Евр. 1:2). Также и в других местах приписываются Ему такие действия, которые могут принадлежать только Тому, Кто имеет Свой ум, волю и могущество – Свою личность (Рим. 1:1–9, 8:3, Флп. 2:6–7, Евр. 1:3, Ин. 2:17–18, 21–23, 25). Таким образом личность второго Лица не подлежит сомнению.

Более стоит внимания по спорности своей личность третьего Лица Святой Троицы. Но отличие и сего Лица достаточно указано в сих словах: «Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам» (Ин. 14:16). (Здесь говорится о вечном исхождении Святаго Духа; ибо если бы здесь указывалось на временное, то слово **исходит** было бы лишним повторением слова **пошлю**; притом, в таком случае оно стояло бы не в

настоящем, а в будущем времени. Кроме сего, если допустить, что Иисус Христос не говорит здесь о вечном исхождении Святаго Духа, то надобно допустить, что Он нигде не говорил о личности Святаго Духа; а сие и вообще нужно было для учеников, но частнее нужно было тогда, когда Иисус Христос отходил от них ко Отцу, и утешал их тем, что Сей Утешитель заступит у них Его место.) Далее, о Сем Духе говорится, что Он «научит всему» (Ин. 14:26). При сем можно видеть, что те изъяснения, якобы Дух Сей есть дух учения и подобные им, уничтожающие личность Святаго Духа, негодны. Личность Его можно видеть в следующем месте Писания (1Кор. 12:3–11). Здесь Дух представляется раздающим дары естественные. Таким образом, Дух Святой имеет Свою самостоятельность – Свою личность.

в) Чем различаются по Писанию Сии Лица, тем ли, чем по учению Церкви? Точно тем самым: об Отце Писание говорит, что Он рождает; о Сыне, – что Он рождается; о Духе, – что исходит. Здесь только то сомнение: не человеческой ли только натуре Иисуса Христа усвоится сыновство? Нет, оно усвоится Ему как Слову, ибо в Евангелии от Иоанна. Слово называется Единородным Сыном, потому что о Нем говорится: «сый в лоне Отчи» (Ин. 1:18). Сюда же относятся и следующие места в Новом Завете (1Ин. 4:9, Ин. 3:16, 5:20). Из этих и других мест видно, что Иисус Христос называется Сыном, и Сыном не по человечеству только, но и по Божеству. Впрочем, все, что мы соединяем с обыкновенным сыновством, Священное Писание удаляет от Божественных Лиц. Должно быть нечто похожее на сыновство, только – что оно, и как бывает, для нас непостижимо. Об отличии Святаго Духа единственное место Писания есть в Евангелии от Иоанна, то есть что Он "исходит" (Ин. 15:26). Это опять метафора, показывающая, что в Боге есть нечто похожее на исхождение, но – что оно, и как бывает, – опять тайна. От одного ли Отца Дух Святой исходит? Церковь наша остановилась на яснейшем месте Писания (Ин. 15:26), и учит, что Дух исходит от одного Отца. Итак, Церковь, согласно с Священным Писанием, учит и верит, что Отец рождает и изводит, Сын рождается, но не исходит, Дух Святой исходит, но не рождается.

Примечание. Тут должно заметить, что Иисус Христос останется Сыном Божиим даже и тогда, когда бы второе Лице Святой Троицы не было Сыном, ибо Он есть Сын Божий по человечеству, как первенец всея твари. Но учение Церкви и Священное Писание говорит, что Он есть Сын Божий по Божеству. Правда, во многих местах Писания Иисусу Христу приписывается сыновство первого рода, то есть по человечеству; но есть места, в которых указывается на сыновство второго рода, то есть по

Божеству. Места сии суть следующие: 1) «Единородный Сын, сый в лоне Отчи» (Ин. 1:18). Здесь говорится, что Отца никто не мог исповедать, кроме высочайшего Существа, Которое прежде названо Словом. Явно, что Единородный Сын относится к натуре Божественной, ибо Человек Иисус Христос был в лоне Девы, патриархов, а не в лоне Отца. 2) Сильное место есть следующее: «Якоже бо Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе» (Ин. 5:26). Этот живот, эта жизнь самостоятельная, ни от кого не зависящая, дана Иисусу Христу как Сыну Божию, а не как Сыну Человеческому; ибо никакая тварь, никакое человечество этой жизни принять в себя не может. 3) Иисус Христос называет себя одним со Отцем (Ин. 5:17–18). Сыновство в сем смысле не может быть усвоено человечеству. Когда Иудеи (Ин. 5:18) называли Его равным Богу Отцу, то Он не выводил их из заблуждения, если это было заблуждение. Явно, что они не заблуждались и Он действительно есть таков. Вот основание, на котором зиждется учение Церкви о том, что отличие второго Лица от первого есть сыновство.

Третье Лице называется Духом, исходящим от Отца. Следовательно, личный Его характер, отличающийся от двух первых лиц, есть духовность и исхождение, или то, что есть Дух и что исходит от Отца. Указание на то, что Он исходит, а не рождается есть одно: «и Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам» (Ин. 14:16), «Его же Аз пошлю вам от Отца» (Ин. 15:26). Но точно ли под исхождением разумеется характерная черта третьего Лица? Точно ли в сем тексте указывается на вечное исхождение Святаго Духа? Не можно ли здесь разуместь исхождение временное? Не можно ли сему месту дать такой смысл: Я пошлю Его от Отца, потому что Он от Отца исходит – посылается (εχπορευεται). Эту мысль по герменевтике не без затруднения можно допустить. Но Вселенская Церковь давно уже утвердила другой смысл сего места; все отцы разумели здесь вечное исхождение Святаго Духа от Отца. Это толкование есть следствие преданий Вселенской Церкви, и потому его должно держаться, а не герменевтики, которая может делать и обоюдные толкования. Вторая причина, по которой разумеют здесь исхождение вечное, не совсем тверда: говорят, что если разуместь под исхождением послание, то будет излишнее повторение. Это так, если судить строго; но можно сказать, что на простом языке Библии это повторение возможно. Впрочем, если бы даже нельзя было доказать вечного исхождения Святаго Духа, что однако не сомнительно, то личность Его нимало бы не уронила. Ибо характер Его, по Писанию, есть то, что Он есть Дух; это уже много дает знать о Его существе – о Его Лице; между тем как исхождение в сем случае крайне

мало имеет значения, ибо исхождение на нашем обыкновенном языке не более значит, как перемену места. Посему-то и еретики, восстававшие против Святаго Духа, не направляли своих возражений против сего места. Мы можем и должны признать здесь вечное исхождение Святаго Духа потому, что так определила слова текста Вселенская Православная Церковь, и так верили все христиане, в продолжение первых восьми веков.

Вот вопрос спорный: от одного ли Отца, или от Отца и Сына исходит Святой Дух? В тексте говорится, что от одного Отца, чего держалась вся Церковь по крайней мере восемь веков. Остановимся на сем предмете, знание коего необходимо для тех, кои живут среди католиков. Самое безпристрастное исследование показывает, что истина на нашей стороне. Предмет самый непонятен ни для нас, ни для них. Но нет ни в Писаниях, ни в преданиях, чтобы Дух Святой исходил и от Сына. И противники наши согласны, что одно только есть место, в котором говорится об исхождении Святаго Духа; но там нет ни слова о том, чтобы Он исходил от Сына. Чтобы не понести стыда, они составили следующую, еще более посрамляющую их дилемму: «Сын, – говорят они, – называет Духа от Себя посылаемым»; но посылается или меньший от большего, или младший от старшего. Против сей ложной дилеммы надобно сказать, что в Боге нет ни большего, ни меньшего, ни младшего; следовательно, заключение, какое могла бы дать сия дилемма, есть ложное. Иисус Христос посылает Духа Своего вследствие единства Своего существа; так думали отцы Церкви. Противное нам мнение образовалось из следующих мест Писания. 1. «Он Мя прославит, яко от Моего примет» (Ин. 16:14). Под словом: "от Моего" разумеют – от Моего естества, то есть от Меня получает то, что от Отца получает через исхождение. Умозаключения жалкие! Слова: «и возвестит вам», тотчас следующие за словами: «от Моего примет», показывают, что под словом: "от Моего" – надобно разуметь **от учения**, а не от естества. Поставьте вместо учения – естество, и выйдет явная бессмыслица – возвестит естество. Слова: «Вся, елика имать Отец, Моя суть» (Ин. 16:15), тоже не подадут той мысли, как утверждают противники. Сын имеет власть изводить Духа. Слова сии должно ограничивать, надобно исключить из них личные свойства. "Вся" – исключая власть рождать Сына и производить Святаго Духа. Противники делают первое исключение, без сомнения, на том основании, что это есть личное свойство Отца; почему же оставляют второе, когда и оно составляет также личное свойство? Если исключаются здесь личные свойства, то, без сомнения, исключаются все; если же нет, то на каком основании можно исключить одно? Явно, что это делается без причины.

2. Здесь Дух Святой называется Духом «Христовым» (Рим. 8:9). Но Дух Святой называется Христовым, может быть, потому, что Он усвоил Его Себе заслугами, как Христос, а не как второе Лице Святой Троицы; а может быть, и по другим причинам.

3. «Посла Бог Духа Сына Своего» (Гал. 4:6). Но здесь говорится о Духе не в отношении к временному или вечному исхождению, а в отношении к Его качествам, то есть апостол как бы так говорит: «Состояние работы уже прошло, Бог послал нам теперь Духа сыноположения – сыновства, Который усыновляет нас и характер Коего есть свобода».

4. Пример слабости католиков виден даже в том, что они даже на слове "дуну" (Ин. 20:22) основывали исхождение Святаго Духа и от апостолов, которые также низводили Его на верующих через рукоположение, как Иисус Христос через дуновение.

5. Еще основываются на словах: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10:30). Но прежде замечено, что свойства личные сюда не входят. Вообще, и самые из католиков судят в сем случае пристрастно и безсовестно, слепо держась одной герменевтики. Учение об исхождении Святаго Духа содержится только в одном месте Нового Завета (Ин. 15:26). Колебания, каким подвергалось сие место, заставили даже одного из наших русских богословов отступить от той мысли, что в сем месте говорится о вечном исхождении Святаго Духа. Это был Миславский, который, издавая записки Прокоповича, в замечании изложил свое сомнение насчет сего места. Вообще, против католиков надобно сказать, что происхождение Святаго Духа и от Сына не есть учение Писания. Католическая Церковь согласно с нашей до VIII века принимала исхождение Святаго Духа только от Отца. Николай, папа, прибавил *Filioque*. Для подтверждения сего нововведения внесли в учение Церкви то, что папа непогрешим. Удалив первое нововведение, нельзя было не удалить и последнего; но последнее удержано, с ним вместе удержано и первое.

6. Все три Лица суть равно Божественны. Божественность Отца не требует доказательств. Ибо где о Нем говорит Иисус Христос и апостолы, там Он всегда называется Богом истинным (Ин. 3:33, 1Пет. 1:2–3, 2Кор. 1:3, Гал. 1:3–4, Ин. 17:2–3, Мф. 11:25–26, Евр. 3:2–4, 2Кор. 2:14–15).

Божественность Сына доказывается:

1) Из **наименований** (Ин. 1:1, Рим. 9:5). Касательно первого говорят, что нет члена, а это показывает, что Слово сие есть Бог, низший Бога Отца. Но это увертка, не стоящая опровержения, ибо и без члена Слово: Θεος – имеет то же значение, и тому, кто им называется, должно приписать те же

Божественные свойства. Равным образом и касательно второго есть возражение; принимают слова: «сый над всеми Бог» (Рим. 9:5) – за воззвание к Богу Отцу. Но напрасно: апостол говорит здесь о том же Лице, то есть о Сыне Божиим, ибо низведя Христа на степень человечества плотским рождением, он должен был показать истинное Его достоинство – Его Божество. Кроме сего, Ангел, посланный к Захарии, говорит: «и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу» (Лк. 1:16, 2).

2) Из **почтения**, какое повелевается воздавать Сыну Божию. «Да еси чтут Сына, якоже чтут Отца» (Ин. 5:23). Если Ангел не принял поклонения от Иоанна, то тем более не принял бы Иисус Христос, если бы был не более как простой человек; значит, Он достоин такого поклонения. И действительно, Ему воздавали оное апостолы и первенствующие христиане. Что апостолы поклонялись, это видно из избрания апостолов, из молитвы Стефана (Деян. 7:59–60) и из увещаний апостола Павла (Флп. 2:10, Евр. 1:6); что первенствующие христиане поклонялись Иисусу Христу, – это видно из свидетельства язычника Плиния, которому Траян поручил наблюдать за христианами, и который донес потом сему императору, что христиане собираются, поют песни в честь Иисуса и наставляют друг друга. Не можно здесь не обратить внимания на распространяющуюся ныне мысль, что второе Лице не есть Бог, а человек. Как виновен Он и апостолы пред родом человеческим! Где могла родиться мысль выдавать себя таким, каков был Иисус Христос, не будучи таким на самом деле, как не в голове заклятого врага человеков? Нет! Люди, которые умерли за истину, не могли лгать, и Промысл никогда не допустит людей войти в такое заблуждение, если бы оно действительно было заблуждение.

3) Из **дел**, совершенных Иисусом Христом. Ему приписывается творение и сохранение в том же смысле, как и Отцу (Ин. 1:3, Кол. 1:16–17, Евр. 2:10). «Нося же всяческая глаголом силы Своя» (Евр. 1:3). Здесь предлог *διὰ*, если строго держаться герменевтики, делает некоторое затруднение, и как бы унижает Сына пред Отцем; но есть другие места, где Сын прямо называется Творцом. Притом, судя по тем именам, какими мы нарекли Лица Святой Троицы, так и должно быть, чтобы Отец действовал через Сына, ибо мы Сына назвали **Словом** – **умом**, а известно, что мы всегда действуем через слово – через ум. Сверх сего, Иисусу Христу приписывается воскрешение мертвых, ибо решительного суда, который Он произведет, невозможно будет совершить без всеведения (Откр. 2:23, Иер. 17:10, Мф. 25:31, Деян. 17:31, 1Кор. 4:5, 2Кор. 5:10). Говорится, что Он повелевает натурой (Мф. 4:23–24, Мк. 6:48);

приписывается всемогущество (Ин. 10:28–30). "Никто, – говорит Иисус, – не может похитить их (овец) из руки Отца Моего» (Ин. 10:29). Но «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). Следовательно, и «Я... Всемогущий» (Быт. 17:1); «и никто не похитит их из руки Моей» (Ин. 10:28, Евр. 1:1–12).

4) Наконец, из **не отделяемости Его** от Отца. Сын называется образом Отца: «Иже сый сияние славы и образ ипостаси» (Евр. 1:3). Сим показывается совершенное Его сходство и равенство со Отцом: «Иже, во образе Божии сый» (Флп. 2:6). поелику сему выражению далее противоплагается выражение: «в подобии человечестем» (Флп. 2:7); а известно, что последним выражением означает то, что Он был совершенный Человек, следовательно, и первое должно означать то, что Он есть совершенный Бог.

Из приведенных нами мест Священного Писания ясно открывается Божественность природы Сына Божия. Как же еретики утверждали, что Он есть творение, или и Бог, но меньший Бога Отца? Некоторые неточные выражения Священного Писания были поводом к заблуждениям. Таковы выражения (Кол. 1:15): «перворожден всяя твари» (но это выражение, по учению Вселенской Церкви, означает, что Он рожден прежде всей твари, то есть от вечности; между тем еретики на основании его состроили такую мысль, что Он в числе тварей первый родился); Имже вся "быша" (Пс. 148:5), где творение приписывается неполное, и где Он описывается, как орудие Отца: «Отец мой... болий Мене есть" (Ин. 10:29). Явно, что Он в отношении к Отцу есть меньший; Иисус Христос не знает времени суда (Мф. 24:36), и прочее. Но все сии сомнения легко уничтожаются; одни – яснейшими местами Писания, а другие – тем, что Иисус Христос во многих местах говорит о Себе только как о Человеке, а не как о Боге; в последнем случае Он сказал бы: **Аз и Отец едино есма**.

Те из еретиков, которые подчиняют Сына Отцу, опираются на всем Новом Завете. Ибо в таком деле в Новом Завете Сын представляется в совершенной зависимости от Отца: от Него получает заповеди, Его именем повелевает, творит чудеса, и прочее. Но такая зависимость есть необходимое следствие посольства. Если Иисус Христос принял на Себя должность Посланника, то необходимо должен зависеть во всем от Пославшего Его. Других названий мы не имеем и иметь не можем, которые бы лучше могли выражать отношение Сына к Отцу. Следовательно, и других понятий об этом отношении не можем иметь. Кроме того, сия зависимость действительно есть, если обратим внимание на земную, человеческую жизнь Богочеловека. Так же должно думать и о Духе Святом там, где Он представляется в зависимости от Сына, то есть

зависимость сия есть следствие домостроительства нашего спасения, а большей частью проистекает из недостаточности человеческой терминологии.

Божественность Святаго Духа утверждается на тех доказательствах, на которых основана и Божественность Сына Божия, а именно, она явствует:

1) Из **имен** Божиих: «не человеком солгал еси, но Богу» (Деян. 5:4). Противники делают такой силлогизм: для чего ты солгал Духу, живущему в Нем? Ты не нам солгал, а Богу, Который дал нам Сего Духа. Но это явная увертка. У апостола Павла имя Духа Святаго и имя Бога заменяют одно другое (1Кор. 3:16, 2Кор. 6:16, 1Кор. 6:19).

2) Из **почтения**, какое повелевается воздавать Ему: «крестяще... во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Явно, что к прославлению Святаго Духа также каждый обязывается, как и к прославлению Отца и Сына.

3) Из **свойств**, приписываемых Ему; из всеведения (1Кор. 2:10, 1Кор. 12:11).

4) Из **действий**. Он раздает благодатные дары (1Кор. 12:8–10): «овому бо Духом дается слово премудрости», то есть дарования теоретические; «иному же слово разума» – способности практические; «другому... действия сил» – действия над силами природы; «иному же пророчество» – толкование Писания, хотя можно разуметь и чрезвычайный дар прорекать; «другому же разсуждения духовом» – различение духа учений; «иному же реди языков» – способность говорить на разных языках; «другому же сказания языков» – толкование языков, способность переводить с одного языка на другой. Много также мест в Писании, где Духу приписывается совершенное знание человеческого сердца. Вообще действие Святаго Духа в Новом Завете очень важно. Если оно не Божественно, то неудобно допустить, что святые писатели выражались очень неосторожно. Важность его утвердил Сам Спаситель, когда сказал, что грех на Духа Святаго не отпустится ни в сем, ни в будущем веке.

Еретики, восстававшие против Духа Святаго и называвшие Его тварью, еще менее заслуживают извинения, нежели те, которые восставали против Сына. Поводом к их заблуждениям послужили те места Писания, в которых Дух Святой представляется как бы качеством Бога Отца, в большей зависимости от Отца и Сына. Например, говорится, что Его не было до прославления Иисуса Христа, и что Он потом низшел: «не у бо бе Дух Святой, яко Иисус не у бе прославлен» (Ин. 7:39, Деян. 2:7, 33). Но все эти нерешительные места должно толковать по местам яснейшим, а этого

еретики не делали.

Нельзя не удивиться, какое великое влияние имели действия даже на православных сомнения еретиков. Григорий Богослов вследствие еретических сомнений думал, что в Священном Писании не раскрыто понятие о Божественности Святаго Духа. Должно заметить, что взгляд его неправилен. Порознь рассматривая места Писания, замечание его покажется верным; но если посмотреть на них в совокупности, то этого сказать не можно.

7. Эти три равно Божественные Лица суть и три отдельные Сущности, или составляют одну? Церковь говорит, что Они единосущны; то же ли говорит Писание? Мы знаем, что Новый и Ветхий Завет не противоречат в себе ничем. Но в Ветхом Завете самым строгим образом внушается единство существа Божия, а в Новом Завете весьма явно выражается троичность Божественных Лиц. Одно сие соображение может служить верным доказательством того, что единство Существа в Боге не противно троичности Лиц, и что оно действительно в Нем есть. Но кроме сей основы, единство Существа Божия утверждается еще на местах Священного Писания. Как Церковь, так и Писание учат, что в Боге нет троебожия, а единство. В доказательство сей истины приводят слова из Первого послания апостола Иоанна: «Трие суть свидетелствующие» (1Ин. 5:7), и прочее. Но место сие говорит о единстве не физическом, а нравственном – таком, какое бывает между тремя свидетелями, утверждающими одно и то же. Ибо апостол хочет здесь доказать, что Иисус есть Христос – Мессия. И это доказывает свидетельством неба и земли. По крайней мере, место сие в сем случае весьма зыбко. Можно думать, что апостол говорит о единстве свидетелей, и можно полагать, что он говорил о единстве Существа Божия. Но первое, судя по контексту, имеет более основания, а последнее предполагать нет почти причины, ибо не видно, что евангелисту нужно было говорить здесь о единстве Существа Божия. Вообще, место сие нейдет к делу. Поищем других: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10:30). Здесь показывается уже единство более физическое, ибо, как видно из Евангелия (Ин. 10:28–29), сими словами Иисус Христос доказывает, что Он имеет такое же могущество, какое имеет Отец – беспредельное, Божественное. Но и сие место зыбко. Еще: «Видевый Мене виде Отца» (Ин. 14:9). Значит, Он есть то же, что и Отец, то есть единосущ с Ним. Сюда можно отнести слова из Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1), по всей строгости герменевтики доказывающие единство со Отцем. Если бы не знали других мест, то из сего одного узнали бы, что Иисус Христос есть единого Существа с Богом Отцем.

О единстве Святаго Духа со Отцем и Сыном не может быть сомнения, потому что Он в Священном Писании представляется существующим в Боге, представляется мыслью Бога, а мысль с тем, кому она принадлежит, есть всегда единого существа. Место, объясняющее не единосущие Святаго Духа, есть одно (1Кор. 2:11). Впрочем, это учение, направленное против тритеизма, само по себе сильно. В заблуждение, против которого оно направлено, нелегко можно впасть. Скорее можно впасть в модализм, арианизм, субординанизм и подобное.

Затем Церковь, согласно с Писанием, учит, что в Боге есть троичность; что различие трех простирается до личности, то есть каждое Лице имеет умственно-нравственную самостоятельность так, как у нас различаются мыслящие существа. В Писании только нет слова **Лице**, но то, что мы разумеем под сим названием, есть; далее, Церковь учит, что три Сии Божественны и единосущны, и Писание то же говорит; в нем только нет слова **единосущный**; но мысль, выраженная сим словом, есть.

Церковь винят в том, что она простерла это учение до метафизических тонкостей. Но это обвинение несправедливо... Нельзя было не войти в метафизику, отражая метафизические тонкости еретиков. Притом надобно и то сказать, что в определениях Соборов нет большой метафизики, и язык отвлеченный Церковь употребляла только против еретиков, а там, где нужно было ввести что-либо во всеобщее употребление, она выражалась просто и общенародно. Отличие Церковного учения от Библейского, как мы сказали выше, состоит в том, что в Библии нет слов: **Лице** и **единосущный**, но мысли есть, следовательно, различия существенного нет.

Церковь своим учением не думала вполне выразить даже учение Писания о Святой Троице; тем менее она думала высказать им самый предмет сего учения. Впрочем, святые отцы твердо держались выражений Символа, и нам советовали держаться; требовали только, чтобы мы удаляли при сих выражениях все земные мысли. Лактанций говорит: «Когда слышишь, что второе Лице есть Сын, то не думай, чтобы Отец родил Его *ex consubio alicujus*».

В каком отношении к уму этот первый догмат христианской религии? Издревле идет молва о какой-то троичности. Одни французские антитриниане утверждали, что все Таинства христианские, а особенно Таинство Святой Троицы, противны уму. И большая часть из богословов признают его несообразным с разумом (см. «Христианское Чтение», 1822., ч. 6, с. 187). В чем состоит эта несообразность? В том, что три в одном и из трех составляется одно; по видимому это противоречит началам разума.

Начала его суть: закон тождества, противоречия, довольной причины. Но противоречит ли сие Таинство началу тождества? Если бы три Лица составляли одно лицо, то было бы противоречие; но мы говорим, что три Лица составляют одно Существо; следовательно, противоречия нет. Притом, о сих мнимых противоречиях должно сказать вообще, что они неважны, ибо они происходят единственно от форм рассудка логического, а рассудок составляет только часть человека; есть часть высшая – ум, для которой противоречия сии не существуют. Вот возражения более важные и стоящие опровержения. Они суть:

1) Говорят, что допуская троичность в существе Божиим, через это вносим в Него несовершенства. Отец производит, а Сын и Дух Святой – нет. Следовательно, здесь есть зависимость второго и третьего Лица от первого. Но недоумение это может быть только на нашем языке. Здесь надобно обратить внимание на то, что рождение и исхождение, какое мы приписываем Лицам Святой Троицы, есть вечное и необходимое, а следовательно и свободное, ибо и разум совершенную свободу называет необходимостью. Итак, недоумение сие, происшедшее от человеческого взгляда на отношение Божественных Лиц, тотчас исчезает, как только отделит мысль свою от пространства и времени.

2) Другое возражение, более благовидное, есть следующее: между Лицами Святой Троицы должно быть существенное различие, иначе не будет никакого; если есть такое различие, то одно из них не имеет того, что есть в другом. Следовательно, в них есть некоторый недостаток, неполнота. Против сего надобно сказать, что Лица сии различаются не способом обладания, а способом получения. Способ обладания у них ни лучше, ни хуже. Притом это отличие, которое мы положили между ними, заимствовано из среды существ сотворенных, а Бог – выше сей среды; в Боге есть какая-то личная разность, но она для нас непостижима. Если простереть далее сие возражение, то выйдет, что Бог не совершеннее человека, ибо Бог не борется с препятствиями; следовательно, разность в сем отношении в Боге есть, между тем как ущерб никакого нет. Главное устранение возражений сего рода есть то, что учение сие не подлежит рассудку. Начала его приспособлены к тварям; а натура Божественная выше всего, выше ума. И потому пусть возражают – истина останется истиной.

Впрочем, ум беспристрастный, смотря на себя и на природу, сам собой может доходить до подобного учения, а именно:

а) Принимая учение о том, что мир не вечен, ум тотчас спрашивает: «Что же Бог делал до сотворения мира? Неужели Он начал действовать во

времени, и притом так поздно?» К устранению сего недоумения самое лучшее средство есть – учение о Троице. Деятельность Божия выражалась вполне в произведении Сына и Святаго Духа, только не в произведении временном временного, а в произведении вечном вечного. Бог в вечности изрек Слово; все прочие твари понеслись как отголоски сего слова.

б) Закон производимости, господствующий в природе, также ведет рассматривающего оный к Таинству Святой Троицы. В природе каждое существо способно рождать и рождает подобное себе по своему виду. Закон сей должен быть отражением закона Божественной природы. Следовательно, и Бог действует по сему закону: производит по Своему виду.

в) Везде видим закон троякости. Еще древние заметили, что во всем мире светит троица. И в самом деле, при дальнейшем исследовании мира это становится очевидным. Так, в основании мира внешнего лежит троица – пространство, время, существо; форму мира или то, через что он выходит в мир видимый, или же мир явлений, составляет троица: теплота, свет, тяжесть; три также элемента мира – вода, земля, воздух, ибо огонь есть такой элемент, в котором совмещаются три первых, и потому он к ним не причисляется; три, кроме сего, царства природы. В натуре человеческой также открывается разительная троякость: троякость существа его – дух, душа и тело; троякость способностей – ум, воля и чувство; троякость суждений – понятие, суждение и умозаключение. Но мир внешний и внутренний сотворен по образу, следовательно, и в Боге должно быть нечто подобное – некоторая троякость.

Даже таинство совмещения Божественный Лиц в одном Существе некоторым образом отразилось в природе. Сколько существ человека? Одно. А сколько лиц? Миллионы. Мы отделяем их пространством, а что такое пространство? Лучшие философы говорили, что оно – ничто. Итак, миллионы лиц, не отделяясь ничем, составляют одно существо. Должно ли после сего недоумевать в том, что три лица могут составлять и составляют одно существо? Должно более дивиться тому, как совмещается личность тварей с существом Божиим. "О Нем бо, – говорит Писание, – живем и движемся и есмь» (Деян. 17:28). Следовательно, Он в каждом лично присутствует и с каждым составляет как бы одно существо. Здесь более тайны для ума. Ибо Бог с Богом, если можно так выразиться, еще могут составить одно, но как тварь с Творцом составляет одно – это величайшая тайна! Но ныне недоумения о троичности в Боге уже проходят. Ныне, напротив, надобно опасаться, чтобы не предаться слишком тонким умозрениям касательно Лиц Святой Троицы, ибо теперь почти все

физические рассуждения начинаются с троицы. Это оттого, что в природе весьма ясно светит троица. Поэтому-то еще в глубокой древности все народы пришли к учению о Троице, как то: индийцы, персияне, египтяне, греки, китайцы, даже самые грубые из них, каковы наши монголы и перуанцы; у последних найдена даже надпись, на которой явно изображены сии три лица. Таким образом, учение о Троице не только не противно уму, но он сам даже может доходить до него. И Библия изрекла о нем то, что было, в общем смысле.

Как это учение должно употреблять? Оно должно иметь и имело большое влияние на нравственность. Не унижая ума, оно воскрыляет его и оживляет. Ибо главный тон его есть следующий: «Ты, – говорит оно уму, – еще не все видел в Божественной природе; не думай, чтобы ты постиг ее; тебе остается еще много». Сею речью оно возбуждает ум к большей деятельности. Этим догматом откровение выполнило то, что от него требовалось, то есть сообщило нам нечто новое, представило Бога с новой стороны, вскрыло, так сказать, непроницаемую завесу Божества. Но поелику и при малом поднятии сей завесы разум тотчас явился с возражениями, то поэтому откровение не сказало нам больше, не подняло выше мрачной завесы Божества, ибо что тогда мог бы сказать нам пытливый разум? Следовательно, здесь Бог бережлив ради нас: не потому не постигаем, что хочет сокрыться от нас, а потому скрывается, что открытие Его было бы для нас вредно. Далее, это учение одушевляет чувство человеческого достоинства. Падение человека, взгляд на мир и на настоящее положение всего возмущают нас и доводят почти до отчаяния. Теперь, если мы знаем, что нам определено спастись, и что спасение сие разделено между тремя могущественными и благодетельными Лицами, то можем ли мы сомневаться в его выполнении? Кто от сердца верит сему, тот не может не радоваться будущему своему блаженству. Вместе с сим, это учение предохраняет от грехов. Неполное, туманное учение разума слишком отвлеченно от нас; напротив того, учение христианское о Святой Троице весьма к нам близко. Погрешить против Бога для чистого сердца ужасно; насколько должно быть для него ужасно погрешить против Сих благодетельных Лиц! Вообще, представление Бога в трех Лицах весьма сильно действует на нравственность. Нужно ли это учение прилепить к народу? Нужно, и это доказывает пример апостолов. Только при изложении его должно держаться простоты Библейской, – должно представлять действия Лиц, а не углубляться в их отношения. Знаком ли народ с Сими Лицами? С Иисусом Христом отчасти знаком, хотя исторически, а Дух Святой крайне мало известен, между тем как Он есть

главный действователь нашего спасения, и знать Его весьма нужно. Посему в поучениях больше всего должно говорить о Святом Духе – о Его действиях и отношениях к нашему спасению.

Содержание

О Боге вообще – как Учредителе Царства Небесного святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический	1
1. Учение о Боге вообще – в Самом Себе	2
А. О Существом Божиим	7
Б. Об уме Божиим	18
В. О воле Божией	24
2. Учение о Боге троичном в Лицах, или о Святой Троице	33