

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке ModernLib.Ru
Все книги автора
Эта же книга в других форматах

Приятного чтения!

Олег Давыденков
Катехизис. Введение в догматическое Богословие. Курс лекций.

Иерей
Олег Давыденков

КАТЕХИЗИС

Введение в догматическое богословие

Курс лекций

ВВЕДЕНИЕ

Мир православного богословия можно уподобить огромному, премудро устроенному и богато украшенному зданию. Курс «Катехизиса» имеет целью изучить главные «несущие конструкции» и «соединительные узлы» этого здания, понять основные принципы его устройства и, таким образом, получить возможность более или менее свободно ориентироваться в мире богословского знания.

1. ПОНЯТИЕ О ПРАВОСЛАВНОМ КАТЕХИЗИСЕ»

1.1. ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «КАТЕХИЗИС»

Слово «катехизис» происходит от греческого глагола ??????, что значит «говорить кому-то», «устно наставлять», «оглашать». Именно в таком значении это слово употребляется в Новом Завете.

«Достопочтенный Феофил»

, к которому евангелист Лука обращается в начале своего Евангелия,

«был наставлен

(?????????)» (Лк. 1, 4) в учении христианской веры.

Александрийский иудей Аполлос, пришедший с проповедью в Ефес,

«был наставлен

(? ? ??????????)»

в начатках пути Господня»

(Деян. 18, 25).

Первоначально «катехизисом» называлось устное научение основам христианской веры. Со временем это наименование распространилось также и на записанные наставления. Таким образом «катехизис» превратился в жанр христианской вероучительной литературы.

По определению «Пространного Христианского Катехизиса»

«Православный Катехизис есть наставление в православной Вере Христианской, преподаваемое всякому Христианину для благоугождения Богу и спасения души» [1].

1.2. ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?

а) Прежде всего под верой понимают состояние психологической уверенности в истинности некоторых положений, которые не могут быть логически доказаны и опытно проверены.

Применительно к христианской религии вера означает уверенность в бытии Бога и духовного мира, а также в исполнении Божественных обетовании. Ап. Павел определяет веру как

«осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»
(Евр. 11, 1).

По истолкованию «Пространного Катехизиса», это означает

«уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем» [2].

Такая вера является основанием религиозной жизни как таковой,

«ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает»
(Евр. 11, 6).

б) Верой называется также и самый предмет уверенности, то есть некоторое учение, в истинности которого человек убежден. В таком значении использует слово «вера» ап. Павел, когда говорит о людях, которые

«отвергли прежнюю веру»

(1 Тим. 5, 12), о

«невеждах в вере»

(2 Тим. 3, 8). В таком смысле можно говорить о христианской, мусульманской, иудейской и другой вере.

в) Бог Библии не есть отвлеченная сущность, но живая Личность, свободно-разумное Существо, с Которым человек может вступить в непосредственное личностное общение, соединиться теснейшим внутренним союзом. Верой мы получаем доступ к Божественной благодати, верую Христос вселяется в наши сердца (Еф. 3, 17). Христианская вера изначально есть вера именно в Личность, а не в доктрину, поэтому вера христиан в принципе не может быть ограничена лишь формальным признанием истинности христианского учения. По словам выдающегося русского богослова первой половины XX в. В. Н. Лосского, «вера — не психологическое состояние», а онтологическая связь (то есть связь по бытию — *О. Д.*) между человеком и Богом, связь внутренне объективная» [3].

С субъективной стороны такая вера раскрывается, прежде всего, как доверие — доверие тому, что Бог открывает нам в Своем слове, доверие Промыслу Божию.

«Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность»
(Рим. 4, 3).

Акт веры, совершенный Авраамом, заключался не в том, что патриарх признал бытие Божие — в этом он не сомневался и ранее, — а в том, что он доверился Богу, всецело предал себя воле Божией.

Доверие Богу, Его повелениям и обетованиям порождает в человеке желание хранить верность Богу. На низких степенях духовного развития стремление быть верным Богу может быть обусловлено страхом наказания или желанием получить награду. Однако ни страх, ни корыстный расчет не могут сообщить верности положительного нравственного основания и потому несовместимы с христианским совершенством. Таким основанием может быть только любовь как

«совокупность совершенства»
(Кол. 3, 14).

«Бог есть любовь»
(1 Ин. 4, 8; 16), и вера в Бога — Любовь по мере своего роста срастворяется любовью, любовь же побуждает хранить верность тому, кого любишь:

«Если любите Меня, соблюдайте мои заповеди»
(Ин. 14, 15);

«кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое»
(Ин. 14, 23).

В этом смысле ап. Павел говорит о
«вере, действующей любовью»
(Гал. 5, 6).

г) Таким образом, христианская вера не может быть сведена ни к простой уверенности в истинности христианского учения, ни к состоянию души, ни даже к личному отношению человека к Богу. Можно сказать, что вера есть, прежде всего, определенный образ жизни. С одной стороны, его содержание — стремление к богообщению, к соединению с Богом. С другой стороны, этот образ жизни непременно включает в себя твердую решимость исполнять волю Божию, привести свою жизнь в соответствие с Божественным замыслом о человеке.

1.3. ПРЕДМЕТ НАСТОЯЩЕГО КУРСА

Когда мы определяем катехизис как наставление в вере, то понимаем под этим обзор основных истин христианского учения. Истины веры можно разделить на три группы:

а) истины вероучительные, заключающие в себе знание о Боге и о Его отношении к миру и к человеку;

б) истины нравоучительные, устанавливающие круг нравственных обязанностей человека по отношению к Богу, к самому себе и к себе подобным;

в) истины, которые можно назвать мистическими, относящиеся к практике богообщения.

Настоящий курс «Катехизиса» ограничен рассмотрением только основных вероучительных истин, содержащихся в Никео-Цареградском Символе веры.

2. НЕОБХОДИМОСТЬ ЗНАНИЯ ОСНОВ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ ДЛЯ ВСЯКОГО ХРИСТИАНИНА

2.1. ЗНАЧЕНИЕ РАЗУМА В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Почему знание основ христианского вероучения необходимо «всякому христианину»? Разве для нормального протекания духовной жизни не достаточно ограничиться только областью личного благочестия: молитвой, соблюдением заповедей, посещением храма и тому подобное? Как показывает опыт, ограничение духовной жизни только областью чувств не дает христианину возможности построить свою жизнь как разумное служение Богу (Рим. 12, 1). Такой христианин не в состоянии исполнить во всей полноте заповедь о любви к Богу.

«...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением

(!

твоим»

(Мф. 22, 37),

такой ответ дал Господь Иисус Христос на вопрос о наибольшей заповеди в законе.

Служение Богу требует участия всего человека, включая и душу с ее естественными силами (разум, чувства и воля), и тело. Православию чуждо противопоставление веры и разума, которые неразрывно связаны между собой и предполагают друг друга. Не может быть веры без разума, потому что

1) человек не может верить в то, о чем он совершенно ничего не знает;

2) сама вера должна быть разумной, осмысленной.

В то же время и разум нуждается в вере. Скептицизм не ведет к знанию, напротив, подрывает его основы. Само познание мира основывается на двух предпосылках, принимаемых на веру:

1) вере в то, что окружающий мир реально существует;

2) вере в познавательные способности человека, в то, что наши чувства и разум нас не обманывают [4].

Исключение разума из религиозной сферы неизбежно негативно отразится на всем строе духовной жизни человека. Например, такие печальные явления религиозной жизни, как фанатизм, нездоровый мистицизм, обрядоверие, часто имеют своей причиной невежество в вопросах вероучения.

2.2. ЧТО НЕОБХОДИМО ДЛЯ СПАСЕНИЯ

Целью жизни падшего человека является достижение спасения. «Пространный Катехизис» учит, что «для благоугождения Богу и для спасения души» необходимы [5]:

а) «познание истинного Бога»

Но что значит «познать Бога»? Ведь Бог не есть объект познания в общепринятом смысле слова! Поскольку Бог есть Личность, познание Его возможно только через личностное отношение, то есть в опыте богообщения. Поэтому истинное богопознание есть не образ мысли, а, прежде всего, образ жизни, жизнь в непосредственном единстве с Богом.

б) «правая вера в Него»

То есть наличие у человека правильных представлений о Боге, о Его отношении к миру, так как ложная вера, суеверия, сочетая душу человека с неправдой, объективно отделяют его от Бога. При этом веру как знание о Боге следует четко отличать от непосредственного знания Бога, которое приобретает только на путях личностного

богообщения.

в) «жизнь по вере и добрые дела»

Иными словами, приведение всей жизни человека в соответствие с волей Божией.

Необходимость в духовной жизни богообщения и исполнения воли Божией не вызывает сомнения. Через личностное общение с Богом, выражающееся, прежде всего, в молитве и в участии в церковных таинствах, мы получаем освящающую нас благодать, необходимые для праведной жизни силы, а через упражнение в добродетели достигаем духовно-нравственного совершенства. Каково же место и назначение в духовной жизни теоретического знания?

2.3. ПОНЯТИЕ О БОГОСЛОВИИ, ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Богословие, жизнь с Богом — опытный процесс, но духовный опыт по мере накопления становится знанием, а знание, в свою очередь, требует систематизации. Таким образом возникает наука — богословие.

Слово «богословие» (????????, от ??? — Бог и ????? — слово) в различные эпохи могло употребляться в различных значениях. Так, свв. отцы Православной Церкви понимали под «богословием» учение о Боге в Самом Себе, о Пресвятой Троице, а все остальные разделы вероучения (о Боге-Творце мира, о Боге-Промыслителе, о Воплощении Сына Божия, о Втором Пришествии Христовом и так далее) относили к области Божественного домостроительства, или икономики [6]. Позднее богословием стали называть все христианское вероучение, включая учение как о Боге, так и о Его домостроительстве [7]. В настоящее время под богословием понимают совокупность религиозных наук, среди которых различают догматическое, нравственное, основное, литургическое, пастырское богословие. В корпусе богословских дисциплин особое место принадлежит догматическому богословию.

«Православное догматическое богословие — наука, в систематическом порядке раскрываются содержание основных христианских вероучительных истин (догматов), принимаемых всей полнотой Православной Церкви» [8].

По определению арх. Макария (Булгакова), догматы [9] суть

«откровенные (то есть открываемые нам Самим Богом — О. Д.) истины, преподаваемые людям Церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры» [10].

Вероучение, усвоенное человеком и составляющее предмет его веры, называется догматическим сознанием. Наличие у человека догматического сознания, знание хотя бы основ вероучения необходимо

а) для обобщения и систематизации духовного опыта, для сообщения опыта тем, кто его не имеет. Архим. Софроний (Сахаров), ученик прп. Силуана Афонского, передает следующие слова своего преподобного учителя:

6

7

8

9

10

«Никто из святых не стал бы искать словесного выражения своего опыта..., если бы не стояла задача научить ближнего» [11].

Лишенный догматического сознания, человек в духовной жизни оказывается совершенно дезориентированным, он подобен слепцу, который вынужден прокладывать себе путь ощупью. Например, он в принципе не способен понять, какое значение в духовной жизни имеет Церковь с ее таинствами, какое место в деле спасения принадлежит собственно человеческой активности.

б) для проверки доброкачественности нашего духовного опыта. Ложное, искаженное догматическое сознание не менее опасно для духовной жизни, чем полное его отсутствие.

2.4. ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ЕРЕСЬ

Искажение вероучения в христианском богословии получило наименование «ереси». По своей сущности ересь (от греч. ??????? — выбор, предпочтение) представляет собой предпочтение части истины целому, в результате чего одна из граней духовного опыта вырывается из общего контекста и возводится в абсолют. Обычно ересь связана с рационализацией вероучения, стремлением изгнать из богословия момент тайны, подменить опытное знание Бога знанием о Боге, сделать истину веры вполне доступной для человеческого рассудка.

Всякое погрешение в вопросах вероучения есть ересь, поэтому с точки зрения канонического права еретиками являются все вообще неправославные.

Ересь не есть результат чисто теоретического заблуждения, практически всегда ересь является внешним выражением повреждения в самом строе духовной жизни. Однако будучи выражением ложного духовного опыта, еретическое учение обладает и обратным действием: усвоенное человеческим сознанием, оно неизбежно искажает и саму духовную жизнь, в большей или меньшей степени препятствует соединению человека с Богом. Прп. Силуан предупреждает:

«Догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизменно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик, и вообще образ вашего духовного бытия» [12].

Например, повреждение учения о Христе неизбежно приводит к искаженному представлению об образе совершения Богом нашего спасения, а следовательно и о путях достижения спасения человеком.

Примером того, как незначительные, на первый взгляд, повреждения вероучения способны деформировать духовную жизнь огромных церковных сообществ, могут служить римо-католичество и особенно многочисленные направления современного протестантизма.

В первые века исторического бытия Церкви вероучительные истины, являясь непосредственным обобщением живого духовного опыта, не имели умозрительных формулировок. Однако когда начали появляться ереси, Церковь, движимая заботой о духовном здоровье своих чад, вынуждена была установить пределы истины, определить границы религиозного опыта, указать ту черту, которая отделяет истинное церковное учение от ереси. Таким образом появились догматы.

Поэтому в определении «Катехизиса» указывается, что это есть наставление именно в православной вере [13], то есть в истинной вере, свободной от каких-либо еретических искажений.

2.5. ЗНАЧЕНИЕ ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫХ ИСТИН В ЖИЗНИ ХРИСТИАНИНА

Христианство чуждо какого-либо гностицизма, приобретение богословских знаний никогда не рассматривалось Церковью как самоцель, ибо знание вероучения, даже самое точное и глубокое, само по себе не спасает, не приближает человека к Богу. По словам В. Н. Лосского, «христианское богословие, в конечном счете, всегда только средство», а «христианская теория имеет значение в высшей степени практическое» [14]. Вероучительные истины, в первую очередь догматы, суть духовные ориентиры, в соответствии с которыми мы можем правильно организовывать нашу религиозную жизнь, приобретать духовный опыт, сохраняя его от возможных искажений. Таким образом, вероучительные истины совершенно необходимы для «благоугождения Богу и спасения души», иными словами, они имеют сотериологическое значение [15]. Не случайно свт. Кирилл Иерусалимский называл изучение догматов «величайшим приобретением» [16]. Догматы веры являются фундаментом духовной жизни. Попытки выстроить здание своей души, которые не основываются на прочном догматическом основании, подобны строительству дома на песке (Мф. 7, 24—27).

3. ПРАВОСЛАВНАЯ КАТИХИЗИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Приобретению человеком четкого догматического сознания служит катихизическая литература.

Первоначально научение истинам веры осуществлялось изустно, основанием для такого научения служили достаточно краткие Символы и Исповедания веры. Позднее стали появляться более пространные изложения вероучения, катехизисы в современном значении слова. Среди авторов «катехизисов» были известные отцы и учителя Церкви. В Православной Церкви большим авторитетом пользуются «Огласительные слова» свт. Кирилла Иерусалимского († 387), «Большое огласительное слово» свт. Григория Нисского († ок. 394), *Enchiridion ad Laurentium...* (Руководство для Лаврентия...) блж. Августина († 430), «Катехизис» прп. Феодора Студита († 820) и др.

Помимо авторских книг, существуют катихизические произведения, где изложение и истолкование вероучения предлагается от лица Церкви. Такие книги, имеющие большой авторитет, иногда называют символическими книгами Православия [17]. К их числу относятся:

а) «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной», составленное в 1640 г. при активном участии митрополита Киевского Петра (Могила). Исповедание было утверждено Восточными Патриархами (Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским) в 1643 г. В Русской Церкви «Православное исповедание» было принято в 1685 г. при патриархе Иоакиме. В 1696 г. при патриархе Адриане это решение было подтверждено, а «Исповедание» было рекомендовано в качестве учебного пособия.

б) «Изложение Православной Веры Восточной Церкви» (в Русской Церкви известно

13

14

15

16

17

под названием «Послание Патриархов Православно-кафолической Церкви о православной вере»). Оно было составлено Иерусалимским патриархом Досифеем и в 1672 г. одобрено архиерейским совещанием в Иерусалиме. В 1725 г. «Изложение» было одобрено четырьмя Восточными Патриархами. Тогда же к нему присоединилась и Русская Церковь.

Каково должно быть наше отношение к этим вероизложениям? Несомненно, в целом они православны, однако их авторы сами были не вполне свободны от влияния западного, латинского богословия, что и проявилось в некоторых частных положениях. Очевидно, что «Исповедание» и «Послание» не могут иметь общецерковного непреходящего значения, как, например, догматические определения Вселенских Соборов. Несмотря на то что они сохраняют для нас значительный авторитет, это не более чем исторические памятники догматического характера.

Для Русской Православной Церкви особое значение имеет «Пространный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви», основную часть которого составил свт. Филарет (Дроздов). Однако этот «Катехизис» нельзя рассматривать как авторский. Во-первых, он подвергнулся редактированию. Во-вторых, «Пространный Катехизис» был единогласно принят Святейшим Синодом Русской Православной Церкви и утвержден императором. Эти решения до сих пор никем не были отменены.

Фактически «Пространный Катехизис» выражает позицию всей Русской Церкви XIX в. «Катехизис» издавался в трех редакциях: в 1823-1824, в 1827-1828, в 1839 гг. и в последней, третьей, редакции подвергся переработке в духе латинского богословия. По своему богословскому уровню «Пространный Катехизис» выше, чем «Православное Исповедание» и «Послание Восточных Патриархов».

В XX столетии появилось большое количество авторских катехизисов: «Катехизис» епископа Александра (Семенова-Тянь-Шанского), «Катехизис» прот. Владимира Глиндского, семейный катехизис «Жив Бог», составленный группой православных христиан из Франции, «Основы Православия» прот. Фомы Хопко и др., однако ни один из них по степени своей авторитетности не может быть сопоставлен с «Пространным Катехизисом».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ПОНЯТИЕ О БОЖЕСТВЕННОМ ОТКРОВЕНИИ

ГЛАВА I ПУТИ БОГОПОЗНАНИЯ

1. ЕСТЕСТВЕННЫЙ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ ПУТИ БОГОПОЗНАНИЯ

Естественнонаучные знания человек получает через исследование природы путем наблюдения и эксперимента, исторические знания приобретаются посредством изучения исторических памятников и документов. Каким образом возможно для человека иметь знание о Боге? Материалистические учения объясняют возникновение веры в Бога искаженным, фантастическим отражением в сознании человека окружающей действительности. Однако такого рода теории не выдерживают критики. В самом деле, человек может воспринимать действительность искаженно, например, принять канат за змею, но только при условии, что ему предварительно известно, что такое змея. Житель Крайнего Севера, никогда не имевший дело с этими теплолюбивыми рептилиями, такой ошибки никогда не совершит. Следовательно, для того чтобы увидеть в том или ином природном явлении нечто сверхъестественное, необходимо уже предварительно иметь понятие о сверхъестественном бытии. Поэтому источником нашего знания о Боге может быть только Сам Бог. Однако объектом познавательной деятельности человека может быть только тот мир, в котором он существует, Бог же, будучи Творцом этого мира, Сам не является его частью, но пребывает

«над всеми»

(Еф. 4, 6). Говоря философским языком, Бог трансцендентен миру [18]. Конечно, человек может составить некоторое представление о Боге и через исследование тварного мира, ибо через рассмотрение произведений всегда возможно нечто узнать и о самом художнике. Следовательно, возможно познание Бога через красоту, гармонию, целесообразность, растворенные в мире. В сущности это есть не что иное, как естественная реакция человеческой души, которая, по словам христианского апологета Тертуллиана (II-III в.), по природе является христианкой [19]. Такое, опосредованное творением, познание Бога, называется **естественным богопознанием**.

2. ДВА ПУТИ ЕСТЕСТВЕННОГО БОГОПОЗНАНИЯ

Различают два пути естественного богопознания.

а) **Путь космологического умозаключения**, когда человек через созерцание тварного космоса восходит к уразумению того, что видимый мир имеет Творца и Промыслителя. В Священном Писании можно найти немало свидетельств того, что Бога можно познать через Его творения:

«подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника» (Прем. 13, 1-2),
поскольку

«вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»

(Рим. 1, 20).

«Мы никогда не назовем мудрецами тех, кто не может и не желает познавать Бога из творений Его», — учит прп. Максим Исповедник [20].

По словам свт. Василия Великого, не познать Творца из созерцания мира — значит ничего не видеть в ясный полдень [21].

б) **Путь самопознания**. Как учит св. Иоанн Дамаскин (VIII в.), мысль о том, что «Бог есть, Он Сам насадил в природе каждого» [22], «знание, что Бог есть, нам от природы всеяно» [23]. Поэтому

«если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следы Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» [24], —

говорит свт. Василий Великий.

3. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОПОЗНАНИЕ

3.1. Познание Бога из Божественного Откровения

Естественное богопознание представляет собой лишь начальный и весьма несовершенный способ богопознания, поскольку такое богопознание, во-первых, может привести только к самым общим и неопределенным представлениям о Боге как о Творце и Промыслителе Вселенной, а во-вторых, возможно только при наличии у человека некоторых предварительных понятий о Боге. Иными словами, естественное богопознание возможно только на основании сверхъестественного, то есть такого способа богопознания, когда Бог Сам непосредственно сообщает человеку некоторое знание о Себе. Этот способ называется познанием из Божественного Откровения. По определению «Пространного Катехизиса»,

Божественное Откровение есть «то, что Сам Бог открыл
человекам, дабы они могли право и спасительно верить в Него, и
достойно чтить Его» [25].

Именно из Божественного Откровения «почерпается учение Православной веры» [26].

Особое внимание следует обратить на слово «спасительно». Божественное Откровение имеет своей конечной целью спасение человека, поэтому Бог открывает нам знание о Себе лишь в той мере, в какой это необходимо для нашего спасения.

3.2. Провозвестники Божественного Откровения и завершение Откровения во Христе

Поскольку «по греховной нечистоте и немощи духа и тела» не все способны общаться с Богом «лицом к лицу», то и «не все человеки способны непосредственно принять Откровение от Бога». Поэтому Бог

«употребил особенных провозвестников Откровения Своего,
которые бы передали оно всем человекам, желающим принять
оное» [27].

К числу таких провозвестников принадлежат Адам, Ной, Авраам, Моисей и все ветхозаветные пророки, проповедавшие «начатки Откровения Божия». Божественное Откровение — не однократный акт, а процесс. В ветхозаветные времена Бог постепенно открывал людям знание о Себе, приспособляясь к способности восприятия дохристианского человечества. В Новом Завете мы имеем завершение и исполнение ветхозаветного Откровения в лице Господа Иисуса Христа, воплотившегося Сына Божия, Который во всей необходимой для нашего спасения «полноте ... и совершенстве принес на землю Откровение Божие» [28].

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

«...никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын
Хочет открыть»
(Мф. 11, 27).

3.3. Универсальный характер новозаветного Откровения

Откровение Бога во Христе предназначено «для всех человек, как для всех нужное и спасительное» [29], потому что Бог хочет, чтобы

«все люди спаслись и достигли познания истины»

(1 Тим. 2, 4).

Незадолго до своего Вознесения на небо Господь Иисус Христос, посылая апостолов на проповедь, говорит:

«Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века»

(Мф. 28, 19. 20).

Таким образом, во Христе Божественное Откровение обращено ко всем народам и предназначено на все времена.

3.4. Полнота новозаветного Откровения

Во Христе мы имеем Божественное Откровение во всей полноте, потому что Господь сообщил нам все необходимое для спасения. Ветхозаветные пророки говорили

«множественно и много образно»

(Евр. 1, 1), поскольку каждый из них сообщал только ту малую часть знания о Боге, которая ему лично открылась. Кроме того, в Ветхом Завете Откровение было опосредованным, так как каждый из пророков свидетельствовал о том, что ему как человеку было открыто о Боге. Во Христе Откровение не фрагментарно, а целостно и полно, потому что Христос не просто тот, кто нечто знает о Боге, а Сам Бог. Это уже не свидетельство человека о своем опыте богопознания — во Христе Сам Бог открывает нам истину о Себе.

Господь говорил Своим ученикам, что Он сообщил им

«все, что слышал от Отца»

(Ин. 15, 15). Апостолы, проповедуя богооткровенное Христово учение, возвещали людям

«всю волю Божию»

(Деян. 20, 27). Поэтому после Христа в принципе не может быть дарования новых откровений или заключения какого-то третьего завета, отличного от Завета Нового. Всякий, кто пытается нечто изменить в богооткровении учения Господа Иисуса Христа или сделать некоторое добавление к нему, подпадает под анафему ап. Павла:

«...если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема»

(Гал. 1,8).

ГЛАВА II

ПОНЯТИЕ О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ И СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ [30]

Согласно «Пространному Катехизису», двумя способами сохранения и распространения Божественного Откровения являются Священное Предание и Священное Писание [31].

29

30

31

1. СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ

«Под именем Священного Предания разумеется то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому, и предки потомкам, учение веры, закон Божий, таинства и священные обряды» [32].

Само слово «предание» (греч. ??????????) означает передачу, оставление в наследство. Оно указывает, прежде всего, на само действие, то есть на процесс передачи. Именно таким образом сохраняется и распространяется среди людей Божественное Откровение.

«...я от Самого Господа принял то, что и вам передал»
(1 Кор. 11, 23),
говорит ап. Павел.

1.1. Священное Писание о Священном Предании, понимание Священного Предания у раннехристианских авторов

В книгах Нового Завета слово «предание» обозначает не процесс передачи, а само передаваемое, в первую очередь передаваемое учение:

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

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

Такой же смысл в это слово вкладывают и ранние отцы Церкви. Сщмч. Поликарп Смирнский († 156) пишет «о преданном изначала слове» [33], а сщмч. Иринея Лионский († 202) говорит о «предании, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквах через преемство пресвитеров», об «апостольском предании», о «церковном предании от апостолов» [34].

Источником Предания является Сам Бог. Господь Иисус Христос в Первосвященнической молитве говорит, обращаясь к Своему Отцу:

«Слова, которые Ты дал мне, Я передал им, и они приняли и уразумели истинно»
(Ин. 17, 8).

Согласно Тертуллиану, учение веры «церквами принято от апостолов, апостолами от Иисуса Христа, Иисусом Христом от Бога» [35].

Таким образом, Предание по своему содержанию полностью совпадает с содержанием апостольской проповеди [36] и, следовательно, представляет собой Богооткровенное учение, во всей полноте открытое во Христе.

1.2. Божественное Откровение — принцип единства Священного Предания

Хотя в Новом Завете (2 Фес. 2, 15) и в творениях свв. отцов [37] иногда говорится о «преданиях» во множественном числе, Предание нельзя рассматривать как совокупность отдельных истин веры, различных по своему содержанию.

Принципом единства Предания является Божественное Откровение, которым обусловлено как внешнее, формальное единство Предания с точки зрения его происхождения, так и внутреннее единство со стороны его предмета и содержания. Цель Божественного Откровения не сводится к сообщению людям отдельных вероучительных, нравоучительных, исторических, канонических и так далее истин, главная цель — в том, чтобы все

«уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 31). Первой и центральной истиной Предания является тайна Откровения Бога в Иисусе Христе и спасения через Него человеческого рода. Эта тайна, «сокрытая от веков и родов, ныне же открытая святым» (Кол. 1, 26), выступает в Предании как источник и основание его внутреннего единства [38].

1.3. Три уровня Священного Предания

Священное Предание не может быть сведено к некоторому преемственно передаваемому учению или к набору материальных памятников, в которых это учение зафиксировано. Предание есть нечто большее, чем просто передача информации. Предание говорит нам о Боге, о богопознание. Но подобное, как отмечал еще Платон, познается подобным, и чтобы понимать то, что собственно передается в Предании, предварительно необходимо иметь некоторое представление и о Боге, и о богопознание, иначе говоря, иметь личный опыт богообщения. Протопресвитер Иоанн Мейендорф († 1992) утверждает, что

«...предание есть непрерывная последовательность не только идей, но и опыта. Она предполагает не только интеллектуальную согласованность, но и живое общение на путях постижения истины» [39].

«...подражайте мне, как я Христу»

(1 Кор. 4, 16), призывает коринфских христиан ап. Павел. Таким образом, понятие «Предание» включает в себя не только букву учения, передаваемую словом, но и опыт духовной жизни в соответствии с этим учением, который может быть передан только личным примером.

Однако Господь Иисус Христос не только передал ученикам богооткровенное учение, не только явил им пример Своей жизни и сообщил опыт жизни в Боге. Он также повелел им принять Духа Святого, силу благодати, которая единственно открывает путь к разумению Божественной истины.

«...вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями» (Деян. 1, 8),

сказал Господь ученикам перед Своим Вознесением. Учение Господа Иисуса Христа постигается только в свете Божественной благодати, и сам опыт жизни во Христе есть опыт благодатный.

37

38

39

«Священное Предание это не итог отвлеченных знаний, передаваемый для запоминания. Передается живая истина для усвоения живым сердцем. Это возможно при благодатной помощи, иначе говоря, при новом частном богооткровении» [40].

Ап. Павел утверждает, что:

«...никто не может назвать Иисуса Христа Господом, как только Духом Святым» (2 Кор. 12, 3).

Значит, даже истинно исповедать Иисуса Христа своим Господом может, только тот, на чье сердце предварительно воздействовал Святой Дух. Поэтому, по словам свт. Филарета Московского,

«Священное Предание — это не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений соборов, обрядов, но также и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения» [41].

Таким образом, в едином и неразрывном потоке Предания можно различать три уровня передаваемого:

а) передача богооткровенного учения и тех исторических памятников, в которых это учение заключено;

б) передача опыта духовной жизни, который сообщается личным примером, в соответствии с богооткровенным учением;

в) передача благодатного освящения, осуществляемая, прежде всего, посредством церковных таинств.

«Священное Предание — это не только собрание множества письменных документов, это передача жизни и опыта всей Церкви, вдохновляемой и ведомой Святым, Духом» [42]

2. О СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ В ОСОБЕННОСТИ

2.1. Понятие о Священном Писании. Библия

Наименование **Священное** или **Божественное Писание** взято из самого Священного Писания. Ап. Павел писал своему ученику Тимофею:

«ты из детства знаешь священные писания»

(1 Тим. 3, 15).

По определению «Пространного Катехизиса», Священным Писанием называются

«книги, написанные Духом Божиим через освященных от Бога людей, называемых Пророками и Апостолами. Обыкновенно сии книги называются Библиею» [43].

40

41

42

43

Откуда произошло это название? Примерно в 20 км севернее г. Бейрута на средиземноморском побережье находится небольшой ныне арабский, в прошлом финикийский, город Жибел. В Священном Писании он упоминается под названием Гевал (Иез. 27, 9). Греки называли этот портовый город «Библос». Поскольку через этот порт в Грецию доставлялся песчаный материал, само слово «библос (?????)» стало у греков означать книгу. «Библия (?????)» — это множественное число от ??????. Таким образом, буквальное значение слова «Библия» — книги [44]. Слово ??????; в греческом языке среднего рода. Со временем слово ?????? (мн. ч., ср. р.)

«превратилось в слово единственного числа женского рода, стало писаться с большой буквы и применяться исключительно к Священному Писанию, сделавшись его своего рода собственным именем: **Библия**. В этом качестве оно перешло во все языки мира. Оно хочет показать, что Священное Писание есть книга по преимуществу, то есть превосходит по своему значению все прочие книги благодаря своему Божественному происхождению и содержанию, Вместе с тем, оно подчеркивает и ее существеннейшее единство: несмотря на то, что в ее состав входят многочисленные книги самого различного характера и содержания <...> она, тем не менее, является единым целым благодаря тому, что все разнородные элементы, вошедшие в ее состав, содержат раскрытие одной и той же основной истины: истины о Боге, открывающемся в мире <...> и строящим наше спасение» [45].

2.2. Богодухновенность Священного Писания

Отличительным видовым признаком книг Священного Писания является их богодухновенность (2 Тим. 3, 16), то есть единственным подлинным автором этих книг является Сам Бог.

Необходимо сказать несколько слов о неправильном понимании богодухновенности. Иногда богодухновенность понимается чисто отрицательно. Дело написания священных книг всецело усваивается человеку, а действие Духа Святого ограничивается лишь тем, что Он гарантированно предохраняет автора от возможных еретических заблуждений. Фактически такое понимание ведет к отрицанию богодухновенности как таковой, ибо со стороны своего содержания священные книги оказываются произведениями чисто человеческими, а деятельность Святого Духа сводится к своего рода духовной цензуре, которая «не пропускает» никаких ложных мнений.

Противоположная крайность выражается в отрицании за человеком вообще всякой свободы, и авторы священных книг рассматриваются как некие автоматы, механически выполняющие волю всецело владеющего ими Божества. Конечно, Бог вдохновляет авторов священных книг, влагает в их сознание определенное догматическое и нравственное содержание, но личная самостоятельность человека при этом не устраняется. Создание священных книг — творческий процесс, требующий от человека напряженного интеллектуального труда. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к первым стихам Евангелия от Луки (Лк. 1, 1-3). Библейские книги значительно разнятся и по стилю, и по языку, передавая яркие индивидуальные особенности их авторов.

Дать исчерпывающее определение богодухновенности представляется практически

невозможным. Постараемся пояснить смысл этого понятия с помощью примера. Почему книги Священного Писания мы называем богодухновенными, тогда как другим достойным уважения писаниям, например творениям свв. отцов или гимнографическим произведениям, отказываем в этом праве, хотя часто они также были созданы людьми, исполненными Святого Духа? Отличие книг Священного Писания от прочих произведений отчасти можно выразить посредством таких понятий, как авторство и соавторство. В творениях свв. отцов или в богослужебных гимнах в качестве автора, субъекта творчества, выступает человек, а Бог лишь вдохновляет человека, помогает ему. В случае создания священных книг подлинным автором является Сам Бог, Он определяет их догматическое и нравственное содержание, а человек только воплощает, впрочем не автоматически, а творчески, замысел Божий, выступая в роли соавтора.

При изучении Священного Писания необходимо иметь в виду, что Священное Писание имеет две стороны — Божественную и человеческую. Божественная сторона состоит в том, что Священное Писание включает в себе Богооткровенную Истину. Сторона же человеческая — в том, что эта вечная, неизменная Истина выражена на языке людей определенной эпохи, принадлежавших к определенной культуре, поэтому библейские книги отражают космологические, естественнонаучные, исторические представления людей эпохи их создания. Говоря, что Священное Писание содержит неизменную Богооткровенную Истину, необходимо четко понимать, что это утверждение относится только к веро- и нравоучительным истинам, но вовсе не означает непогрешимости Библии с точки зрения наук естественных и исторических.

2.3. Канон книг Священного Писания

Слово «канон (???????)» по-гречески буквально означает «тростник». В древности из тростника делали мерные палки, которые использовались при землемерных работах. Со временем это слово стало обозначать вообще норму, меру, стандарт. В Церкви канонами называют правила, регулирующие жизнь церковной организации [46]. Применительно к Священному Писанию каноном называется официально принятый Церковью список книг, которые Церковь признает богодухновенными. Эти книги называются каноническими.

«...Церковь, руководимая Святым Духом, особо выделила эти книги в совершенно отдельный сборник, который она утвердила и предложила верующим как книги, которые содержат образец истинной веры и благочестия, пригодный на все времена. К канону Священного Писания нельзя прибавить новых книг и также нельзя от него чего-либо убавить...» [47].

В зависимости от времени написания книги Священного Писания разделяются на «два отделения».

«Те Священные Книги, которые написаны прежде Рождества Христова, называются Книгами **Ветхого Завета**, а те, которые написаны после Рождества Христова, называются книгами **Нового Завета**» [48].

Слово «завет (евр. berit)» означает в первую очередь «контракт, договор, союз». Но так как обетования Божии были обращены к будущему и Израиль должен был унаследовать

46

47

48

связанные с ними блага, то на греческий язык это слово было переведено как ????????, то есть «завет или завещание» [49].

Началом, сопрягающим оба Завета в единое и неразрывное целое, является личность Господа Иисуса Христа.

«И Ветхий и Новый Заветы воспринимаются Церковью через Иисуса Христа..., потому что они ведут к Нему, говорят о Нем и в Нем находят свое исполнение» [50].

2.3.1. Священные книги Ветхого Завета

Ветхий Завет есть «древний союз Бога с человеком», сущность которого состоит

«в том, что Бог обещал человекам Божественного Спасителя и приготавливал их к принятию Его через постепенные откровения, через пророчества и преобразования» [51].

Ап. Павел свидетельствует о богодухновенном достоинстве ветхозаветных книг:

«Все Писание богодухновенно, полезно для научения, обличения, для исправления, наставления в праведности»

(2 Тим. 3, 16).

А ап. Петр, говорит, что

«никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым»

(2 Пт. 1, 20-21).

Само наименование «Ветхий Завет» введено в употребление св. ап. Павлом (Евр. 8, 13). Канон книг Ветхого Завета

«Христианская Церковь приняла ... от Ветхозаветной Церкви Еврейской» [52].

Хотя канон книг Ветхого Завета окончательно был утвержден на Лаодикийском Соборе 364 г. и Карфагенском Соборе 397 г., фактически Церковь пользовалась ветхозаветным канонам в его настоящем виде с древнейших времен. Так, свт. Мелитон Сардийский в Письме к Анесимию, датированном примерно 170 г., уже приводит список книг Ветхого Завета, почти полностью совпадающий с утвержденным в IV столетии [53].

Книги Ветхого Завета «можно разделить на четыре следующие разряда»:

а) «Книги **законоположительные**, которые составляют главное основание Ветхого Завета».

К ним относятся книги: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие.

«Сам Иисус Христос дает сим книгам общее наименование

Закона Моисеева»

(Лк. 24, 44).

б) Книги **исторические**, «которые содержат преимущественно историю благочестия»: Иисуса Навина, Судей, Руфь, Царств, Паралипоменон, Ездры, Неемии и Есфирь.

в) Книги **учительные**, «которые содержат учение благочестия»: книга Иова, Псалтирь, Притчи Соломона, Екклесиаст, Песнь песней.

г) Книги **пророческие**, «которые содержат пророчества или предсказания о будущем, и наипаче о Иисусе Христе»: книги великих пророков Исаяи, Иеремии, Иезикииля и Даниила, а также книги двенадцати малых пророков Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии [54].

Православная Церковь в изданиях Библии помещает в составе Ветхого Завета несколько неканонических книг: 1-я, 2-я и 3-я Маккавейские, 2-я и 3-я Ездры, Товита, Баруха, Юдифь, книга Премудрости Соломона, книга Премудрости Иисуса, Сына Сирахова. Неканонические книги рекомендуются Церковью для назидательного чтения и пользуются большим веро- и нравоучительным авторитетом. По словам свт. Афанасия Великого, эти книги

«назначены Отцами для чтения вступающим в Церковь» [55].

Формальным признаком, отличающим неканонические книги от канонических, является язык, на котором эти книги дошли до нас. Все канонические книги Ветхого Завета сохранились на древнееврейском языке, тогда как книги неканонические дошли до нас на языке греческом, за исключением 3-й книги Ездры, сохранившейся в латинском переводе.

В III в. до Р. Х. большая часть книг Ветхого Завета была переведена с древнееврейского языка на греческий по требованию египетского царя Филадельфа Птолемея. По преданию, перевод был выполнен семьюдесятью еврейскими толковниками, поэтому греческий перевод Ветхого завета получил название «Септуагинта», Православная Церковь усваивает греческому тексту Ветхого Завета авторитет не меньший, чем тексту древнееврейскому. Пользуясь ветхозаветными книгами, Церковь опирается в равной степени и на древнееврейский, и на греческий текст. В каждом конкретном случае предпочтение отдается тексту, который более соответствует церковному учению [56].

2.3.2. Священные книги Нового Завета

Новый Завет есть «новый союз Бога с человеками», сущность которого состоит

«в том, что Бог действительно даровал человеку
Божественного Спасителя, Единородного Сына Своего, Иисуса
Христа» [57].

Само наименование «Новый Завет» впервые встречается в Иер. 31, 31, где Бог говорит через пророка, что некогда Он заключит «с домом Израиля и с домом Иуды» новый союз, отличный от завета, заключенного через Моисея. Это пророчество исполнилось на Тайной Вечери, когда Господь Иисус Христос назвал новый союз с человеками, установленный в Его Крови,

«Новым Заветом»

(Мф. 26, 28). Ап. Павел именует Иисуса Христа

«ходатаем нового завета»

(Евр. 9, 15).

О богодухновенном достоинстве книг Нового Завета, в частности, Павловых посланий, свидетельствует ап. Петр, когда называет послания ап. Павла

«Писаниями»

(2 Пт. 3, 16). Слово «писание (?????)» уже в апостольский период являлось техническим термином для обозначения именно священных богодухновенных книг [58].

Священные книги Нового Завета со значительной степенью условности также можно разделить на:

а) книги **законоположительные**, «преимущественно составляющие основание Нового Завета».

«Сим именем справедливо можно назвать **Евангелие**, которое составляют четыре книги Евангелистов: Матфея, Марка, Луки и Иоанна».

Само слово «Евангелие (?????????)» «есть греческое, и значит Благовестие, то есть добрую весть или радостную весть...» Потому,

«что для человеков не может быть лучшей и более радостной вести, как весть о Божественном Спасителе, и о вечном спасении».

б) книга **историческая**, а «именно книга Деяний Святых Апостолов». Греческое слово «апостол (?????????)» значит **посланный**.

в) книги **учительные**: семь Соборных Посланий: (Иакова, 1-е и 2-е Петра, 1-е, 2-е, 3-е Иоанна, Иуды) и четырнадцать Посланий Апостола Павла (к Римлянам, 1-е и 2-е к Коринфянам, к Галатам, к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, 1-е и 2-е к Фессалоникийцам, 1-е и 2-е к Тимофею, к Титу, к Филимону и к Евреям).

г) книга **пророческая**: Апокалипсис, содержащая в себе «таинственное изображение будущей судьбы Церкви Христовой и всего мира» [59].

Греческое слово «апокалипсис (?????????)» в переводе значит «откровение».

Все книги Нового Завета написаны на александрийском диалекте древнегреческого языка — койнэ (?????).

Канон книг Нового Завета сформировался не сразу. Новозаветные книги, впоследствии вошедшие в канон, были написаны между 40 и 100 годами по Р. Х. Однако наряду с ними в первые века исторического бытия Церкви существовало множество других книг, претендовавших на место в новозаветном каноне. Хотя в общих чертах канон Нового Завета сложился уже к середине II века [60], относительно некоторых книг (Иак., Иуд., 2 Пт., 2 и 3 Ин., Евр., Апок.) долгое время сохранялось сомнение. В то же время в канон иногда включались книги, которые затем были из него исключены: «Дидахэ», «Пастырь» Ермы, Послание Варнавы, Послание Климента Римского к Коринфянам и др. В настоящем виде новозаветный канон окончательно был утвержден на поместных соборах в IV веке: Иппонском Соборе 393 г. и Карфагенском Соборе 397 г. [61]. Большинство книг, не признанных Церковью в качестве богодухновенных писаний, были отвергнуты как вышедшие из среды еретиков, их называют апокрифическими. Некоторые книги, хотя и не

были признаны богодухновенными и не входят в канон, тем не менее, рекомендуются Церковью для назидательного чтения, например протоевангелие Иакова, евангелие от Никодима, «Пастырь» Ермы и др.

2.4. Признаки того, что Священное Писание есть истинное слово Божие

«Пространный Катехизис» указывает пять таких признаков [62]:

а) «Высота сего учения, свидетельствующая, что оно не могло быть изобретено разумом человеческим».

б) «Чистота сего учения, показывающая, что оно произошло от чистейшего ума Божия».

Сравнительный анализ христианского Откровения и древних религий и философий убеждает в том, что христианское веро- и нравоучение не могло возникнуть естественным путем, не могло развиваться ни из языческих религий и философий, ни даже из богооткровенной религии Ветхого Завета. Так, ни одна естественная философия не смогла возвыситься до учения о Боге Троице или о Боговоплощении, ни в одной языческой религии нет учения о любви к врагам. Между христианским учением и духовным опытом дохристианского человечества нет плавного перехода, между ними — разрыв, который может быть объяснен только непосредственным вмешательством Бога, новым этапом Божественного Откровения.

в) «Пророчества».

Предвидеть события будущего с определенной степенью вероятности может всякий человек, обладающий научными знаниями, жизненным опытом и интуицией. Однако библейские пророчества несравненно превосходят естественный уровень человеческих знаний, это не прогноз, не указание тенденций развития, но предсказание совершенно случайных конкретных событий, неповторимых в опыте.

По способу своего произнесения библейские пророчества резко отличаются от предсказаний, с которыми мы встречаемся в мире языческом. Последние имеют своим источником мир падших духов. Следует отметить пять основных отличий:

1) Библейские пророки всегда пророчествуют не от своего лица, но от имени Бога, ощущают себя органами Божиими.

«Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня»

(2 Цар. 23, 2), —

воскликает царь и пророк Давид.

2) Библейские пророчества не предваряются никакими приготовлениями в виде совершения тех или иных обрядов, ритуалов, медитаций, необходимых для установления контакта с миром падших духов, как, например, на спиритических сеансах.

3) Библейские пророки, пророчествуя, полностью сохраняют свое сознание, не впадая в состояние транса, подобно шаманам или древним пифиям.

4) Библейские пророчества имеют конкретный, определенный характер и лишены всякой двусмысленности.

5) Деятельность библейских пророков несовместима ни с какой личной корыстью.

Ощущая себя служителями одного только Бога, пророки вынуждены пророчествовать даже в ущерб себе, как, например, пророк Иеремия, когда он предсказывал разрушение Иерусалима и плен богоизбранного народа.

Конечно, пророчества, исполнение которых находится в хронологических рамках библейской истории, не могут убедить человека скептически настроенного. Поэтому с апологетической точки зрения наибольший интерес представляют пророчества, которые исполнились значительно позднее, чем был написан Новый Завет, например безвозвратная гибель галилейских городов, осужденных Спасителем (Мф. 11, 21—24). Протестантский библиист Дж. Макдауэлл в своей книге «Неоспоримые свидетельства» подробнейшим образом рассматривает ряд библейских пророчеств, которые исполнились в мельчайших подробностях, причем исполнение этих пророчеств от времени их произнесения отдалено порой столетиями и даже тысячелетиями [63].

г) «Чудеса».

«Пространный Катехизис» называет чудесами

«Дела, которые не могут быть сделаны ни силою, ни искусством человеческим, но токмо Всемогущею силою Божиею» [64].

Чудеса не есть нарушение законов природы, Бог не разрушает то, что Сам создал, и то, что Сам установил, но препобеждение естественных законов силою, несравненно большею, чем сами эти законы:

«Бог идеже хошет, побеждается естества чин» [65].

Описание в какой-либо книге чудес само по себе, естественно, не может убедить в ее богодухновенном достоинстве. Однако в Библии, особенно в Новом Завете, поражает не само описание чудес, а отношение к ним, то место, которое отводится чудесам в библейском повествовании. В отношении к чудесам обнаруживается принципиальная разница между Библией и языческими мифами, «священными книгами» других народов. В язычестве в описании чудес находит выход религиозная фантазия, чудеса здесь лишены внутреннего смысла, они самодовлеющи, их назначение — удивить, поразить воображение человека. В язычестве чудеса являются средством убеждения или, лучше сказать, средством принуждения к вере. Отказавшись сойти с Креста, когда это предлагали Ему иудеи (Мф. 27, 40-42), Господь отверг чудо как средство убеждения. Чудеса Христовы — не принудительные доказательства, а свидетельства, которые, будучи обращены к сердцу и совести человека, не уничтожают его внутренней свободы:

«дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне»

(Ин. 5, 36).

В Священном Писании чудеса не имеют самодовлеющего значения и не совершаются ради их самих. Для обозначения чудесных событий в Священном Писании используются два слова:

а) знамения

«Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему...»
(Мф. 12, 39);

«Какое дашь знамение, чтобы мы уверовали?»
(Ин. 6, 30)

Слово «знамение» означает, что чудесные действия исполнены внутреннего смысла, преследуют определенные религиозные цели, имеют учительное значение. Чудо всегда есть некоторое откровение. Например, чудо Преображения Спасителя является откровением о Его Божественном достоинстве.

б) силы

«Если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись»
(Мф. 11, 12);

«Апостолы с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа»
(Деян. 4, 33).

Слово «силы» указывает на то, что действительная причина чудесных событий лежит вне естественных законов природы, что чудеса суть проявление силы Божией. Поэтому соприкосновение с чудом всегда есть приобщение Божественному действию. По этой причине чудеса Спасителя, например, исцеления, не только освобождали недугующих от физических болезней, но обычно имели своим следствием также и благодатное воздействие на их души.

Таким образом, для Священного Писания важен не сам факт чуда, а его смысл, внутреннее содержание, ибо каждое чудо есть откровение Божие, явление «Царствия Божия, пришедшего в силе» (Мк. 9, 1).

д) «Могущественное действование сего учения не сердца человеческие, свойственное только Божией силе» [66].

Возможно, это наиболее убедительное свидетельство о богодухновенном достоинстве Священного Писания, ибо огромное множество людей различных национальностей, разного звания, образования и состояния под воздействием Слова Божия самым решительным образом изменили свою жизнь, всецело посвятив себя служению Богу.

2.5. Правила чтения Священного Писания

«Пространный Катехизис» указывает три основных правила, которым необходимо следовать при чтении священных книг [67].

а) «...должно читать оное с благоговением, как слово Божие, и с молитвою о разумении оногo».

Для правильного уразумения Священного Писания необходимо доверие тому, что Господь хотел открыть нам в Своем слове. Кроме того, необходима молитва, поскольку

одного естественного человеческого разума недостаточно для проникновения в смысл Писания, для этого необходима помощь свыше. Прп. Исаак Сирий (VI—VII вв.) учит:

«никогда не приближайся к содержащимся в Писании словам таинства без того, чтобы помолиться и попросить помощи у Бога, но говори: Господи, дай мне ошутить могущество Писания. Считай молитву ключом, открывающим его подлинный смысл» [68].

Особенно полезно слушать Священное Писание в храме, поскольку здесь чтение Слова Божия сопряжено с церковной молитвой и само слушание Священного Писания предваряется особой молитвой, в которой испрашивается у Бога отвержение нашего ума для разумения Писания. Чтение Слова Божия рассматривается Церковью как один из способов богообщения.

«Благоговейное чтение Священного Писания не только дает нам знание о Боге, но, отчасти, знание Самого Бога, в некоторой мере приобщая нас Ему» [69] ;

б) «...должно читать оное с благоговением, как слово Божие, для нашего наставления в вере и побуждения к добрым делам».

Иными словами, чтение Священного Писания является для нас действенным в том случае, если, читая Писание, мы ставим перед собой именно духовные задачи, не преследуя каких-либо посторонних целей, как то: сдача экзамена, составление проповеди или статьи, расширение кругозора и тому подобное.

в) «...понимать оное должно согласно с изъяснением Православной Церкви и Святых Отец».

«Церковь знает множество святых, которые, будучи богословами и духовными учителями, защищали и объясняли православную веру. Они называются Святыми Отцами Церкви, а их учение называется «святоотеческим»... Все Святые Отцы... сочетали блестящий ум с чистотой души и праведностью жизни, что и делало их действительно Святыми Отцами Церкви» [70].

Почему Священное Писание следует понимать согласно изъяснениям свв. отцов Православной Церкви? В настоящее время, особенно в протестантской среде, распространено мнение, согласно которому существует некий чистый смысл Священного Писания. Для постижения этого смысла необходимо при истолковании Писания отказаться от всяких внешних авторитетов и стремиться к буквальному, незамутненному пониманию библейского текста. Но именно об опасности такого самочинного и упрощенного толкования Священного Писания многократно предупреждали свв. отцы. Свт. Григорий Нисский писал:

«Представляющееся с первого взгляда толкование написанного, если не будет понято в надлежащем смысле, часто производит противоположное жизни, являемой Духом».

Поэтому надо

«благоговеть перед достоверностью тех, кто
свидетельствованы Святым Духом, пребывать в границах их учения
и знания» [71].

В действительности никакого чистого смысла Священного Писания не существует, каждый человек понимает все, в том числе и Священное Писание, в свою меру, которая определяется духовным возрастом человека, его жизненным опытом и общим уровнем культуры. Любое восприятие и понимание всегда субъективно. Можно сказать, что понимать и интерпретировать — это одно и то же. Понять — это и значит истолковать приемлемым для себя образом. Поэтому вопрос не в том, толковать или не толковать, интерпретировать или не интерпретировать, а в том, на основании каких критериев это делать: положить ли в основание нашего понимания Библии толкование учителей, святость которых засвидетельствована Церковью, или же довериться сомнительным мнениям противоречащих друг другу проповедников? [72]

Но каким образом отличить подлинное учение свв. отцов, имеющее авторитет, от частных мнений тех или иных отцов, которые могут быть и ошибочными? Для этого существует специальное понятие: «согласие отцов (consensus patrum)». В свято-отеческом учении принимается только та часть его, по которой имеется единодушное мнение всех или по крайней мере значительного большинства свв. отцов. По принципиальным вопросам догматического характера существенных расхождений у свв. отцов практически не бывает.

«Отец не противоборствует отцам, ибо все они были
общниками Единого Духа Святого» [73], —

писал св. Иоанн Дамаскин.

Согласие отцов по тому или иному вопросу представляет собой богословское мнение, с которым необходимо считаться, если желаешь остаться верным учению Церкви. Блж. Августин предупреждает:

«Кто отступает от единодушного согласия Отцов, тот
отступает от всей Церкви» [74].

Пято-Шестой Трулльский Собор 691-692 гг. своим 19-м правилом постановил:

«аще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да
изъясняют оно, разве как изложили светила и учителя Церкви в
своих писаниях» [75]

3. ОТНОШЕНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ К СВЯЩЕННОМУ ПРЕДАНИЮ

3.1. Сравнительная древность Священного Предания и Священного Писания

Очевидно, что Священное Предание древнее, чем Священное Писание, Предание есть

«древнейший и первоначальный способ распространения Откровения Божия... От Адама до Моисея не было Священных Книг. Сам Господь наш Иисус Христос Божественное учение Свое и установления предал ученикам Своим словом и примером, а не книгою. Тем же способом вначале и Апостолы распространяли веру и утверждали Церковь Христову» [76].

В период формирования новозаветного канона Священное Предание являлось авторизирующим свидетельством о достоинстве той или иной книги. Из множества книг, претендовавших на место в каноне, Церковь лишь немногие признала богодухновенными, а прочие отвергла как не подлинные. Критерием, на основании которого осуществлялся выбор, являлось именно Священное Предание. Таким образом, Священное Писание

«не есть первый источник знания о Боге ни хронологически..., ни логически (ибо Церковь, руководимая Духом Святым, устанавливает канон Священного Писания и утверждает его). Этим вскрывается вся несостоятельность протестантов и сектантов, отвергающих авторитет Церкви и ее предание и утверждающихся на одном Писании... Священное Писание не есть ни единственный, ни самодовлеющий источник богопознания» [77].

3.2. Священное Предание и Священное Писание как два самостоятельных источника вероучения (латинская схема)

Является ли Священное Писание самостоятельным, отличным от Предания способом сохранения и распространения Божественного Откровения и источником вероучения, или же Священное Писание входит в состав Предания? Во втором случае встает вопрос о месте Священного Писания в структуре Священного Предания.

В русской богословской науке XIX — нач. XX вв. общепринятым было мнение, согласно которому Священное Писание и Священное Предание представляют собой два самостоятельных, различных способа сохранения и распространения Божественного Откровения, два взаимодополняющих друг друга источника вероучения. Суть этого мнения сводится к следующей богословско-исторической схеме. Часть богооткровенного учения, полученного Церковью от апостолов, еще в апостольский период исторического бытия Церкви была заключена в книги Священного Писания. Другая, не вошедшая в Писание, часть передавалась путем устной проповеди и была зафиксирована позднее, уже в послеапостольскую эпоху. Она-то и составляет содержание собственно Священного Предания. Эта латинская концепция, сформулированная в период контрреформации, в XVI — XVII вв. была усвоена и православным богословием. Преодоление этого взгляда на соотношение Писания и Предания в православном богословии начинается только с середины XX столетия. В «Пространном Катехизисе» позиция по данному вопросу определена недостаточно четко. О Священном Писании и Священном Предании здесь говорится как о различных способах распространения и сохранения Откровения, но в то же время прямо не утверждается, что Писание и Предание являются двумя различными источниками вероучения [78].

Взгляд на Священное Писание и Священное Предание как на два взаимодополняющих один другого источника вероучения порождает ряд трудноразрешимых вопросов. В таком случае следует признать, что ни Писание, ни Предание не заключают в себе всю полноту богооткровенной истины, но лишь некоторую часть её. Однако такое представление находится в полном противоречии с учением Древней Церкви, считавшей, что Священное Писание содержит в себе все необходимое для веры и благочестия.

«Я преклоняюсь перед полнотой Писания» [79], писал Тертуллиан, а свт. Афанасий Великий считал, что Писание «достаточно само по себе для различения Истины» [80]. Но если Священное Писание обладает такой полнотой, что оно одно само по себе достаточно для различения Истины, то не логично ли в таком случае отвергнуть вероучительный авторитет Предания в пользу Писания? Именно таким образом и поступили в XVI столетии протестанты. Однако эта мысль не находит ни малейшего подтверждения ни в самом Священном Писании, призывающем держать и хранить Предание (1 Кор. 11, 2; 2 Фес. 2, 15; 1 Тим. 6, 20), ни в учении Древней Церкви.

3.3. Священное Писание как форма Священного Предания

Сущность изменения воззрений на соотношение Писания и Предания, произошедшего в православном богословии в середине XX в., состоит в том, что Священное Писание стало рассматриваться не как самостоятельный, независимый источник вероучения и даже не как часть Предания, а как одна из его форм.

«Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одной из форм его... Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, как сказано выше, но одна из его форм...» [81].

3.4. Другие формы Священного Предания

Первоначально Священное Предание существовало в форме устной апостольской проповеди, на основании которой и было создано Священное Писание. Однако Священное Писание никогда не являлось единственной формой, в которой воплотилось богооткровенное учение, ему предшествовали, а затем наряду с ними сосуществовали еще по крайней мере две формы: правило веры (*regula fidei*) и богослужебно-литургическая практика Церкви, литургическое предание. Позднее появились и другие формы, в которые облеклось Священное Предание. Из них наибольшее значение для нас имеют творения свв. отцов и учителей Церкви [82].

3.4.1. Правило веры

Правило веры, историческое связанное с совершением таинства крещения, изначально являлось общим выражением самосознания Церкви в области веры.

Указания на существование в Церкви такого Правила содержатся в Новом Завете. Ап. Павел призывает христиан

«твердо держаться исповедания нашего»

(Евр. 4, 14) и напоминает своему ученику Тимофею о

79

80

81

82

«добром исповедании»
, которое Тимофей
«исповедал... перед многими свидетелями»
(1 Тим. 6, 12).
Тертуллиан утверждает, что

«Иисус Христос всем народам преподавал точное и неизменное
Правило веры, которому весь свет обязан верить» [83].

Крещальные исповедания древних апостольских церквей, несмотря на некоторое различие в формулировках, по содержанию являются выражением единой апостольской веры, восходящей к учению Самого Иисуса Христа. Древнейшее Правило веры, несомненно, лежит и в основании Никео-Цареградского Символа веры, составленного и утвержденного на I и II Вселенских Соборах. Исторически, в соответствии с нуждами Церкви, Правило веры дополнялось, в него были включены вероопределения Вселенских Соборов. Все догматические определения, входящие в состав Правила веры, неразрывно связаны друг с другом и представляют собой единое тело Богооткровенной Истины.

От Священного Писания Правило веры отличается не содержанием, а формой. Если Священное Писание раскрывает Богооткровенную Истину как историю домостроительства спасения, то Правило веры представляет собой «истины веры», которые «в кратких словах вмещают все ведение благочестия, содержащегося в Ветхом Завете и Новом» [84].

3.4.2. Литургическое предание

Богослужение и таинства — это легкие и сердце церковной жизни; именно в богослужении, таинствах Церковь является тем, что она есть по существу. Литургическая жизнь Церкви — это то таинственное лоно, в котором раскрывается полнота Священного Предания, потому что именно здесь верующим непрерывно преподается полнота благодатной жизни во Христе. Правильно организованная духовная жизнь, невозможная без участия в таинствах, является залогом чистоты веры. Уже в III столетии римский папа Келестин сформулировал общий принцип:

«ut legem credendi statuit lex supplicandi (закон веры
определяется законом молитвы)» [85].

Однако литургическое предание не сводится только к преемственной передаче благодатного освящения. Чинопоследования церковных таинств и священнодействий, молитвы и песнопения наполнены вероучительным содержанием. Прот. Георгий Флоровский делает точное замечание о характере христианского богослужения:

«Христианское богослужение от начала имеет характер скорее догматический, нежели лирический... С человеческой стороны богослужение есть, прежде всего, исповедание, — свидетельство веры...» [86].

Со стороны своего содержания литургическое предание не отличается ни от апостольского предания, ни от Священного Писания. Свщмч. Ириной Лионский отмечает,

что

«наше... учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение» [87].

Свт. Василий Великий пишет:

«У меня вера <...> всегда одна и та же, ибо <...> как веруем, так и славословим» [88].

О богослужебных книгах Православной Церкви в «Послании Восточных Патриархов» сказано:

«Все сии книги содержат здоровое и истинное богословие и состоят из песней или выбранных из Священного Писания или составленных по внушению Духа, так, что в наших песнопениях только слова другие, нежели в Писании, а собственно мы поем то же, что в Писании, только другими словами» [89].

3.5. Священное Писание — наиважнейшая из форм Священного Предания

Таким образом, Священное Писание, Правило веры и литургическое предание суть не взаимодополняющие друг друга части Священного Предания, а неразрывно связанные между собой формы единого Предания, тождественные по своему содержанию. Можно сказать, что одна и та же Богооткровенная Истина в Священном Писании благовествуется, в Правиле веры преподается в доктринальной форме, а в литургической жизни Церкви действует и славословится.

Из всех форм, в которых воплощается Предание, Священное Писание имеет для нас наибольшее значение. Архим. Софроний указывает две причины превосходства Священного Писания над другими формами:

«форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения ее и по удобству пользования ею...» [90].

По словам свт. Филарета Московского,

«Богодухновенное Писание есть неизменное, — особенным устройством Духа Божия, упроченный вид Предания» [91].

Священное Писание —

«единственный источник вероучения, о котором со всей уверенностью можно сказать, что он ни в чем не погрешает против

полноты доступной нам Божественной Истины. Именно оно в наибольшей полноте и совершенстве показывает образ спасительного действия Бога в мире» [92].

Согласно «Пространному Катехизису», Священное Писание дано,

«чтобы Откровение Божие сохранилось более точно и неизменно» [93].

Поэтому

«с тех пор, как учение христианское заключено в Священные книги, Святая Церковь, для верного и неизменного сохранения сего учения, имеет обычай и правило, не только мысли сего учения на непреложном свидетельстве богодухновенного Писания утверждать, но и самые слова и выражения, для означения важнейших предметов и частей заимствовать из того же чистого источника Писания» [94].

Кроме того, православное богословие «непрестанно проверяет себя при помощи Писания» [95].

3.6. Почему должно соблюдать Священное Предание и тогда, когда мы имеем Священное Писание?

Необходимость держать Предание даже тогда, когда мы обладаем Священным Писанием, обусловлена тремя причинами.

а) Священное Предание включает в себя и то, что в принципе не может быть записано, а именно, опыт духовной жизни, передаваемой личным примером, и благодатное освящение, сообщаемое посредством таинств.

б) «Для руководства к правильному разумению Священного Писания...» [96].

Конечно, Священное Писание включает в себе полноту богооткровенной Истины и содержит все необходимое для сохранения чистоты веры и благоугождения Богу. Однако для того, чтобы воспользоваться сокровищами Писания, мало иметь его выверенный текст, Священное Писание должно еще правильно пониматься и надлежащим образом истолковываться. Одного человеческого разума для правильного понимания Священного Писания явно недостаточно, об этом красноречиво свидетельствует история протестантизма. Отказавшиеся от авторитета Священного Предания многочисленные протестантские деноминации, опираясь на один и тот же текст Священного Писания, приходят к различным, порой диаметрально противоположным выводам.

Формы Священного Предания теснейшим образом связаны между собой. Правило веры по отношению к Священному Писанию является руководительным началом, ключом для истолкования (*traditio interperata*). В литургической жизни, в таинствах сообщается Божественная благодать, отверзающая

92

93

94

95

96

«ум к уразумению Писаний»
(Лк. 24, 45). А в творениях свв. отцов мы имеем живую, непрерывную традицию истолкования библейских текстов. Поэтому

«изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями» [97].

Свт. Василий Великий писал:

«...ежели отважимся отвергать написанные обычаи, как будто не великую важность имеющие, то неприметно повредим Евангелию в самом главном, или паче, от проповеди Апостольской оставим пустое имя» [98].

в) «Для правильного совершения таинств и для соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления» [99].

Церковные таинства и священнодействия представляют собою диалектическое единство формы и содержания. Преподание верующим в таинстве невидимых благодатных даров, что составляет внутреннюю сторону таинства, совершается посредством видимой формы или обряда. Обряд не должно абсолютизировать. Обряд не есть догмат, обряды могут изменяться. Но обрядовая форма таинства теснейшим образом связана с его внутренним содержанием, поэтому изменение обряда имеет свои допустимые пределы: даже у одного и того же таинства обряд может быть различным, но он не может быть каким угодно. Обряд имеет двоякое назначение:

— посредством обряда верующим сообщается Божественная благодать;
— обряд должен помогать человеку раскрыть свою душу для принятия и усвоения преподаваемых в таинстве благодатных даров.

Если изменение обряда выходит за допустимые пределы, теснейшая связь между обрядовой формой и смыслом, содержанием таинства начинает разрушаться. Такой искаженный обряд уже не способствует, а, напротив, препятствует человеку воспринимать и усваивать благодать, то есть вредит действительности таинств. Дальнейшая деформация обряда ведет к разрушению таинства как такового, то есть к отрицанию его действительности. Например, если при совершении таинства крещения не будет совершено трехкратное погружение (обливание), сопряженное с произнесением установленных слов («Крещается раб Божий (имя рек). Во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святаго Духа. Аминь») то таинство не совершится, окажется недействительным.

4. БОЖЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ И ЦЕРКОВЬ

Адресатом Священного Предания является Церковь. Апостолы, получившие от Христа Богооткровенную Истину, не сообщали ее отдельным индивидуумам, но вверили Церкви. Сщмч. Ириней Лионский пишет:

«Не должно у других искать истины, которую легко заимствовать от Церкви. Ибо в нее, как бы в богатую сокровищницу, Апостолы в полноте положили все, что

принадлежит истине, так что каждый желающий может принимать от нее питье жизни. Она есть дверь жизни» [100].

4.1. Церковь — «верное хранилище Священного Предания»

«Пространный Катехизис» на вопрос, «есть ли верное хранилище Священного Предания?», дает следующий ответ:

«Все истинно верующие, соединенные священным преданием веры, совокупно и преемственно, по устройению Божию, составляют из себя Церковь, которая и есть верное хранилище Священного Предания...» [101].

Церковь не есть человеческое сообщество, Церковь — это богочеловеческий организм, Главой которого является Сам Господь Иисус Христос, а все верующие, соединенные с Ним как со своей Главой, в совокупности образуют Его духовное тело, а по отдельности являются членами этого Тела.

«И вы — Тело Христово, а порознь — члены»
(1 Кор. 12, 27).

Поэтому хранителями Священного Предания являются не только иерархи и ученые богословы, но «все истинно верующие». В «Послании Восточных Патриархов» (1848 г.) говорится:

«...у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия (?????????) у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцев его...» [102].

Конечно, и вне Церкви можно сохранять букву учения и даже пытаться строить свою жизнь в соответствии с учением, но вне Церкви нет и не может быть преемственного сообщения благодати и освящения, без которых невозможны ни правильное понимание учения, ни подлинный опыт духовной жизни, ибо

«буква убивает, а дух животворит»

(2 Кор. 3, 6). Только Церковь обладает богодарованными средствами для сообщения благодати, то есть таинствами.

«Она — не просто место, где сберегается божественное благовестие и хранится апостольское свидетельство; она — то место, где Сам Христос продолжает Свой искупительный подвиг, а Дух Святой, Дух Истины, непрестанно

«научает всему и напоминает все»

, сказанное Господом Иисусом Христом (Ин. 14, 26)» [103].

В. Н. Лосский называет Предание «единственным способом воспринимать Истину», потому что

100

101

102

103

«оно есть жизнь Духа Святаго в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать истину в присутствии ей Света, а не в естественном свете человеческого разума» [104].

Поэтому, по словам ап. Павла, Церковь есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15).

4.2. Церковь — единственная верная истолковательница Священного Писания

Будучи верным хранилищем Священного Предания, Церковь, естественно, является единственной верной хранительницей и истолковательницей Священного Писания. В «Послании Восточных Патриархов» сказано,

«что Божественное и Священное Писание внушено Богом; посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оно Кафолическая Церковь. <...> Вселенская Церковь <...> никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться, но, подобно Божественному Писанию, не погрешительна и имеет всегдашнюю важность» [105],

потому что Святой Дух

«всегда действующий через верно служащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения» [106].

«Мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание, поелику виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух, то все равно, от Писания ли научиться или от Вселенской Церкви...» [107].

Живя в Церкви, человек может научиться Истине непосредственно от Церкви, поскольку Церковь свое учение не выводит из Писания, но имеет его в готовности. И если, рассуждая о каком-либо догмате, Церковь приводит те или иные места Библии, то не для вывода догматов, а только для подтверждения оных.

Библия — церковная книга, она создана Церковью и может существовать только в Церкви.

«Книги Священного Писания это одно из средств, через которое в Церкви действует на людей благодатная сила Божия. Дух Божий оживляет только Тело Церкви, а потому и Священное Писание может иметь смысл и значение только в Церкви» [108], —

104

105

106

107

108

писал епископ Иларион (Троицкий). Вынесенная из Церкви, Библия превращается просто в набор исторических документов. Только в Церкви библейские книги обретают статус Священного Писания. Смысл библейских книг может быть постигнут только в Церкви, в свете хранимого ею Священного Предания.

«Я не поверил бы Евангелию, говорил блж. Августин, — если бы меня не побуждал к этому авторитет католической Церкви» [109].

5. ЧТО ЗНАЧИТ ИЗУЧАТЬ ПРЕДАНИЕ?

Изучение Священного Предания не есть внешний по отношению к самому Преданию процесс, Предание познается только изнутри. В противном случае изучение Предания окажется подмененным исследованием «памятников церковной культуры» и предметом изучения станет

«не Предание, а то, что в той или иной мере создавалось Преданием».

Таким образом, мы будем изучать

«не самую реку, а те пески, хотя бы и золотые, которые она отлагает в своем течении» [110].

Предание познается только в опыте духовной жизни. Чтобы изучать Предание, необходимо прежде самому войти в поток Предания, то есть войти в Церковь.

«Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в ее католической полноте, и нужно пребывать или жить в Церкви в ее полноте, чтобы разуместь Предание, чтобы владеть им» [111], —

писал прот. Г. Флоровский.

Цель жизни христианина — овладеть Преданием, стать самому живым носителем Предания, сделаться звеном в непрерывной цепи передачи Богооткровенной Истины.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ ТОЛКОВАНИЕ НА СИМВОЛ ВЕРЫ.

ВВЕДЕНИЕ

1. ПОНЯТИЕ О СИМВОЛЕ ВЕРЫ

«Символ веры есть в кратких, но точных словах изложенное учение о том, во что должны верить Христиане» [112].

109

110

111

112

Слово «символ» происходит от греческого глагола ????????, что означает «соединяю», «содержу вместе». Изначально значение этого слова таково. Когда два эллина, близких друг другу человека, вынуждены были на некоторое время расстаться, то они брали какой-нибудь небольшой предмет, например, монету, и по сложной траектории разделяли его пополам. И если впоследствии один из них должен был сообщить другому нечто важное, то он призывал слугу, вручал ему половину этого предмета и отправлял его к своему старому знакомому. Слуга, прибыв к месту назначения, предъявлял половину «символа», и если она точно подходила к другой половине, это означало, что посланцу можно доверять. Благодаря такому символу через много лет некогда знакомые люди или даже их потомки могли опознать друг друга.

Впоследствии слово «символ» приобрело много других значений, но всем им присуще нечто общее: всегда в понятии символа присутствует момент объединения, связи. Объединяющую роль Никео-Цареградского Символа веры нетрудно увидеть по тому месту, которое он занимает в богослужебной практике Православной Церкви. Так, в чинопоследовании оглашения, предшествующем совершению таинства Крещения, оглашаемый, прежде чем таинственно соединиться со Христом в крещальной купели, трижды читает Символ веры, свидетельствуя тождество своей веры с верой Церкви, что является необходимым условием вхождения в Церковь, соединения со Христом. Во время Божественной литургии Символ веры поется всеми верными перед началом Евхаристического канона как выражение единства в вере, без которого невозможно совместное участие в Евхаристии.

Символика играет в жизни человека огромную роль. Мы не способны познавать окружающий мир непосредственно, реально мы имеем дело не с самими вещами, а с их воздействием на наши органы чувств, например с отражением познаваемых нами предметов на сетчатке глаза или с воздействием звуковых волн на органы слуха. Знаки и образы, которыми оперирует человек, имеют символическую природу. И чем более тонка, менее доступна восприятию наших внешних чувств познаваемая нами реальность, тем точнее и глубже должны быть наши символы.

В библейском и святоотеческом понимании символ — это не знак, просто указывающий на нечто, от него отличное, не образ, назначение которого заключается в максимально точном воспроизведении изображаемого. Символ — это некоторый фрагмент вещественного мира, способный являть духовную реальность и к ней приобщать. Но явить духовную реальность и приобщить к ней символ может только в силу того, что сам этой реальности причастен [113]. Следует отметить, что христианские символы не суть продукт человеческого творчества, это

«то, что дано в результате Откровения, так как символы всегда укоренены в Библии <...> Это язык Бога, Который все более и более посвящает нас в неизвестную нам дотоле реальность, Который раскрывает перед нами мир, чьей тенью в некотором роде является символ» [114].

При этом символы являются выражением не идей или концептов, как, например, в философии Платона, а самих Божественных действий.

«Происхождение того, что выражается символически, всегда заключено в самой Божественной речи, запечатленной Святым Духом. Святой Дух образует все более и более тесную связь между

символом и означаемой им реальностью, так что на границе между ними символ смешивается и отождествляется с этой реальностью» [115].

Такой способностью приобщать духовной реальности, несомненно, обладает и наш Символ веры, ибо он был составлен духоносными свв. отцами I и II Вселенских Соборов, действовавшими по наитию Святого Духа.

Если мы обратимся к тексту Никео-Цареградского Символа веры, то увидим, что он имеет не много общего с богословским трактатом. Перед нами, с одной стороны, ряд кратких, выверенных богословских формул и набор ярких, хорошо запоминающихся образов — с другой. Можно сказать, что Символ веры по своему жанру ближе к поэтическому, нежели к чисто богословскому произведению. Не случайно за богослужением в Православной Церкви Символ веры поется, тогда как петь, например, главы из «Точного изложения Православной веры» св. Иоанна Дамаскина никогда никому в голову не приходило. Назначение Символа веры не только в том, чтобы сообщить нам некоторую сумму знаний о Боге и Его домостроительстве, но в том, чтобы возвысить наш ум и сердце к созерцанию Бога, приобщить духовной реальности. Поэтому Символ веры — не просто вероучительный документ, под которым в знак согласия надо ставить свою подпись, а неотъемлемая часть молитвенного правила любого христианина.

Падший мир таков, что в нем всегда существует опасность духовной подмены. Ап. Павел говорит, что иногда и сатана принимает вид

«ангела света»

(2 Кор. 11, 14). Часто такая подмена бывает обусловлена неправильным восприятием религиозных символов. Последние обращены в первую очередь к сердцу человека, но область сердечной жизни, занимающая в духовной жизни центральное место, тем не менее нуждается в контроле со стороны разума. Замечательным примером христианской символики является иконопись. Всякому христианину необходимо дома иметь иконы и молиться перед ними, но если человек не будет правильно понимать, что есть икона, кто или что изображено на иконе, то такое иконопочитание не принесет пользы его душе. То же самое может произойти и с Символом веры. Если человек много раз на дню будет прочитывать Символ, но при этом не будет верно разумеать, о чем в нем говорится, то такое чтение может нанести его душе непоправимый вред.

«Быть православным христианином — значит утверждать православную веру, то есть исповедывать не просто слова, а сам смысл Никео-Константинопольского Символа веры. Это так же означает утверждение всего, что исходит из Символа веры, что развилось и основано на нем за всю долгую историю Православной Церкви» [116].

Задача настоящего курса состоит в том, чтобы дать правильное, находящееся в согласии со Священным Преданием Церкви истолкование Символа веры, в том, чтобы «перевести» главный вероучительный документ Православной Церкви с языка символов и символических формул на язык школьного богословия.

2. ПОНЯТИЕ О ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРАХ

«Пространный Катехизис» дает следующее определение Вселенского Собора:

«Собрание пастырей и учителей Христианской Кафолической Церкви, по возможности, со всей вселенной, для утверждения истинного учения и благочиния между христианами» [117].

Церковь есть Тело Христово, духовный организм, Глава которого — Христос. Она имеет единый дух, единую общую веру, единое соборное сознание, руководимое Духом Святым. Это сознание присуще Церкви всегда, но свое определенное выражение оно получает в решениях церковных соборов, которые суть органы, через которые действует соборный церковный разум. По примеру свв. апостолов,

«которые держали Собор в Иерусалиме»

(Деян. 15, 6), Церковь с древнейших времен имеет обычай разрешать возникающие в практике церковной жизни вопросы посредством созыва соборов. Уже 37-е правило свв. апостолов устанавливает, чтобы в каждой церковной области дважды в год созывались поместные соборы для решения текущих вопросов церковной жизни [118]. В IV столетии по причине появления проблем, имеющих общецерковное, вселенское значение, возникает потребность в созыве Соборов Вселенских, на которые стремились приглашать представителей «по возможности, со всей вселенной».

«Вселенские Соборы точно формулировали и утвердили ряд основных истин христианской православной веры, защитив древнее учение Церкви от искажений еретиков. Вселенские Соборы также формулировали и обязали ко всеобщему единообразному исполнению многочисленных законов и правил общецерковной и частно — христианской жизни, называемые церковными канонами» [119].

Вероопределения Вселенских Соборов являются

«подлинным, нерушимым, авторитетным, основанным на данных Священного Писания и Апостольского Предания, вселенским и Священным Преданием Церкви» [120].

Православная Церковь признает семь Вселенских Соборов.

I. Никейский 325 г.

II. Константинопольский 381 г.

III. Эфесский 431 г.

IV. Халкидонский 451 г.

V. Константинопольский 553 г.

VI. Константинопольский 680-681 г.

VII. Никейский 787 г. [121]

691-692 гг. состоялся Трулльский, так называемый Пято-Шестой Собор, являющийся в церковном сознании правомочным продолжением VI Вселенского Собора. Своим вторым правилом Трулльский Собор утвердил догматические определения, содержащиеся в правилах свв. апостолов, 12-ти свв. отцов и 9-ти поместных Соборов III—V веков. Они приводятся в книге «Правила Православной Церкви» [122].

117

118

119

120

121

122

«Задача и цель соборов — явить «единство Святых и Божиих Церквей, выражая единство и православие веры католической Церкви, чтобы везде и всегда христиане верили в то, чему Христос и Его апостолы учили» [123].

Однако следует иметь в виду, что Соборы не довлеют над Церковью, являясь сами одной из форм церковной жизни. Собор не является непогрешимым оракулом церковной истины. Решения любого, даже самого представительного, собора должны пройти рецепцию Церкви, только Церковь может засвидетельствовать о достоинстве решений того или иного собора, только Церковь может сообщить собору статус Вселенского. Если собор высказывает взгляды и принимает решения, расходящиеся с опытом Церкви, то такой собор является ложным, а его участники, если не покаются, подлежат низложению, поскольку судьей и хранителем церковной истины, в конечном счете, является народ церковный как носитель опыта «истинной жизни».

«История знает случаи, когда собор, созываемый в качестве вселенского и претендующий на универсальную значимость для всего христианского мира, отвергался народом и получал наименование «разбойничьего» или псевдособора (например, Эфесский собор 449 г., утвердивший ересь монофизитства. — *О. Д.*). В то же время другие соборы, гораздо менее претенциозные по своим целям, были признаны вселенскими, ибо выраженная и сформулированная ими истина носила подлинно вселенский... характер» [124].

Таким образом, вселенскость собора определяется не формальным представительством, а характером обсуждаемых на соборе вопросов и принимаемых на нем решений.

Никео-Цареградский Символ веры был составлен отцами I и II Вселенских Соборов. В основании его лежат более древние крещальные символы, которые, в свою очередь, восходят к изначальному апостольскому правилу веры. Отцы I Вселенского Собора в Никее составили орос, в состав которого входили первые семь членов Символа веры. Никейский Символ пользовался общецерковным авторитетом как точное выражение Православной веры. Его авторитет подтверждали последующие Вселенские Соборы, до IV включительно. На II Вселенском Соборе в Константинополе к Символу были добавлены еще пять членов, а первые семь членов, принятые в Никее, были переработаны. В соборных документах Никео-Цареградский Символ веры впервые встречается в актах IV Вселенского Собора, который признал его непогрешимой формулой веры [125]. Во второй половине V века Никео-Цареградский Символ распространился повсеместно и вытеснил как Никейский, так и более древние крещальные символы из богослужебной практики Церкви [126].

ГЛАВА I 1-Й ЧЛЕН СИМВОЛА ВЕРЫ

1. ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ

123

124

125

126

Символ веры начинается со слова «верую». Таким образом, произнесение Символа веры является исповеданием нашей веры.

«...вера — всегда личностна. Каждый должен веровать сам, нельзя веровать за другого. Многие люди могут веровать в одно и то же из-за общности их... опыта, но общность их веры и единство их веры должны опираться на личное исповедание. Вот почему в Православной Церкви Символ веры всегда произносится от первого лица единственного числа» [127] —

даже во время Божественной литургии, когда его произносят одновременно сотни и даже тысячи людей.

«Первое слово этого священного текста — «Верую» — связано с каждым последующим членом Символа и дает этому изъяснению общей веры христианского народа ценность персонального участия и ответственности каждого члена Церкви...» [128]

«Пространный Катехизис» называет исповедание «ближайшим и неперменным действием сердечной веры в Бога» [129]. Ап. Павел свидетельствует, что исповедание веры необходимо для спасения,

«потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10, 10).

Действительно, открытое, бескомпромиссное исповедание укрепляет веру, тогда как стремление скрыть свою веру, напротив, отрицательно сказывается на духовной жизни, приводит к появлению сомнений. Конечно, это не значит, что христианин должен нарочито демонстрировать свою веру, навязывать свои убеждения всем окружающим. Господь предупреждает об опасности бросать жемчуг перед свиньями (Мф. 7, 6). Но в то же время христианин всегда должен быть готов дать исчерпывающий ответ на вопрос «как веруешь?». Ап. Петр наставляет:

«будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением»

(1 Пт. 3, 15).

Таким образом, исповедание веры необходимо не только для спасения своей души, но также и для научения и спасения ближнего. Отречение от веры всегда рассматривалось Церковью как тяжелейший, смертный грех. Ведь человек, по тем или иным причинам отрекающийся от веры, свидетельствует тем самым, что Бог не является для него главной жизненной ценностью, показывает, «что не имеет истинной веры в Бога Спасителя и в будущую блаженную жизнь» [130].

Не каждый христианин в силу уровня своего образования или других индивидуальных особенностей может быть проповедником, служителем слова, но каждый может и обязан миссионерствовать примером своей жизни. С древнейших времен исповедание веры понималось как единство слова и дела, убеждений и образа жизни. Так, во втором послании св. Климента Коринфянам, псевдоэпиграфическом памятнике христианской письменности середины II столетия, говорится:

127

128

129

130

«Итак, не будем довольствоваться только тем, чтобы называть Его Господом: это не спасет нас. Ибо Он говорит:

«не всякий, кто говорит Мне: Господи, Господи! спасется, но делающий правду»

. Поэтому, братья, будем исповедывать Его делами, взаимной любовью, не прелюбодеянием, не злословием друг на друга, не завистью, но воздержанием, милосердием, добротой; мы должны сострадать друг другу, а не быть сребролюбивыми. Такими-то делами будем исповедывать Его, а не противными им...» [131].

Так же, как делами можно исповедывать Господа, делами же можно отречься от Него. По словам ап. Павла

«кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 4, 8).

2. УЧЕНИЕ О СУЩЕСТВЕ БОЖИЕМ

2.1. О единстве существа Божия

«Пространный Катехизис» говорит, что в Символе веры в исповедании веры в Бога добавлены слова «во единого»

«для того, чтобы отвергнуть ложное учение язычников, которые... думали, что богов много» [132].

Слово «единого» в данном случае не означает выделения некоторого особенно понравившегося нам бога из ряда других, подобных ему существ. Понятие «единый» применительно к Богу разъясняет учитель Церкви IV века Руфин:

«Когда мы говорим, что восточные церкви веруют во единого Бога..., то надобно разуметь здесь, что Он именуется **единым не по числу, но всецело** (unum non numero diei, sed universitate). Так, если кто говорит об одном человеке..., в этом случае **один** полагается **по числу**: ибо может быть и другой человек, и третий... Но где говорится об одном так, что другой или третий не может уже быть прибавлен, там имя одного берется не по числу, а всецело. Если, например, говорим: одно солнце, — тут слово **одно** употребляется в таком смысле, что не может быть прибавлено ни другое, ни третье. Тем более Бог, когда называется единым, то разумеется единым не по числу, но всецело, единым в том смысле, что нет другого Бога» [133].

Таким образом, «единый» означает единственного в своем роде, подобного которому нет. Поэтому Тертуллиан говорит о вере in unicum Deum [134]. В древнем символе Антиохийской церкви сопряжены оба значения, здесь говорится о вере «в единого и единственного Бога (in unum et soium Deum)» [135].

131

132

133

134

135

Однако если мы заявим о своей вере в единого и единственного Бога язычнику-многобожнику, то он не поймет, почему Бог, являющийся предметом нашей веры, единственный. И он будет по-своему прав, поскольку в рамках его представлений о божественном учение о всецелом единстве Божества не может быть обосновано. Поэтому необходимо определиться: какой смысл мы должны вкладывать в само понятие «Бог», чтобы наше учение о едином Боге имело смысл?

Очевидно, что монотеистическое представление о Боге может иметь смысл только в том случае, если под Богом мы понимаем существо абсолютное, самодостаточное, ни от чего не зависящее, не имеющее нужды ни в чем ином для Своего существования — существо, обладающее всей полнотой бытия и совершенства. Бог един, потому что Он абсолютен, и Он абсолютен потому, что един. Допустить существование какого-либо иного, отличного от Бога, принципа существования, иного начала, от Бога не зависящего, которое было бы больше Его, равно Ему или меньше Его, значит тем самым уже отказать Богу в обладании всей полнотой бытия и совершенства, то есть в абсолютности. Архиеп. Макарий (Булгаков) писал:

«Если бы было много богов, каким образом сохранилась бы их беспредельность? Где существовал бы один, там, конечно, не мог существовать ни другой, ни третий» [136].

Приведенные выше философские рассуждения, сами по себе корректные, для богословия не имеют самодовлеющего значения. Для богословия самое главное — то, что истина единства Божия с несомненной ясностью запечатлена в Божественном Откровении:

«Видите ныне, видите, что это Я, Я — и нет бога, кроме Меня»
(Втор. 32, 39).

«Итак, знай ныне и положи на сердце твое, что Господь Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще кроме Него»
(Втор. 4, 39).

«Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога»
(Ин. 17, 3).

«...нет иного Бога, кроме Единого»
(1 Кор. 8, 4).

2.2. О возможности познания существа Божия

2.2.1. Непознаваемость Божественной сущности

«Пространный Катехизис» утверждает совершенную недоступность Божественной сущности для познания, существо Божие

«выше всякого познания не только человек, но и Ангелов» [137].

Это утверждение находится в полном согласии с данными Священного Писания:

«Божьего никто не знает, кроме Духа Божия»
(1 Кор. 2, 11).

«Бог обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел и видеть не может»

(1 Тим. 6, 16).

Уразуметь непознаваемость Божественной сущности можно и логическим путем. Существо Божие уникально, поэтому мы не можем познать Его путем сравнений, по аналогии. К тому же мы не имеем необходимого инструментария для богопознания, ибо Бог трансцендентен миру. Кроме того, Бог — существо бесконечное, тогда как познающий человеческий разум ограничен и потому не в состоянии объять необъятное.

2.2.2. Понятие «сущности»

Греческое слово *ουσιον* (сущность) представляет собой причастие женского рода настоящего времени от глагола *ειμι* (быть) и означает участие в бытии. Понятие сущности чего-либо выводится из набора отличительных свойств, присущих всем существам данного рода, посредством которых все вещи данного рода участвуют в бытии. Такие свойства называются существенными свойствами, или атрибутами (от лат. *attribuo* — наделяю). Именно существенные свойства «делают» вещь тем, чем она является. От существенных свойств необходимо отличать свойства несущественные, или акциденции, которые не являются необходимыми для участия в бытии. Например, для человека разумность, дар слова, бессмертие являются существенными свойствами, а цвет кожи — акциденцией. Однако к Богу понятие «сущность» приложимо только с достаточной долей условности. Когда мы говорим о Божественной сущности, то имеем в виду не участие Бога в бытии, но Его бытие как таковое. Бог не просто участвует в бытии, Он Сам есть бытие, есть Тот, Кто обладает бытием, Тот, Кому бытие принадлежит. Поэтому святоотеческая формула «сверхсущностная сущность» более точно выражает о Боге, указывая на бесконечное превосходство Божества над всеми тварными сущностями [138].

2.2.3. Возможность познания Бога по Его действиям

Хотя Божественная сущность непознаваема, тем не менее, некоторое объективное знание о Боге мы можем иметь и даже пытаемся нечто более или менее определенно о Боге утверждать. В противном случае все богословие было бы не чем иным, как пустословием.

В христианском богословии вопросы богопознания впервые серьезно были поставлены в IV столетии и подробно исследованы великими Каппадокийцами: свт. Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским. Каппадокийцы решительно отвергли возможность познания Божественного существа силами человеческого рассудка.

«Представлять себя знающим, что есть Бог, есть повреждение ума» [139], —

писал свт. Григорий Богослов. Познать — значит дать определение, охватить понятием.
Но

«Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигается мыслью. Ибо и понятие есть вид ограничения» [140].

138

139

140

Для обоснования возможности иметь объективное знание о Боге Каппадокийцы использовали философское понятие «энергии (???????)», действия. Энергия означает проявление сущности (природы) в движении, способность природы выявлять своё существование вовне, делать его доступным познанию и причастности [141].

«Невидимый по естеству делается видимым в действиях» [142], —

говорил свт. Григорий Нисский. Свт. Василий Великий разъясняет свою позицию следующим образом:

«Утверждая, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, мы отнюдь не обещаем того, чтобы приблизиться к Нему в Самой Его сущности. Ибо, если Его энергии нисходят до нас, Сущность Его остается недосягаемой» [143].

Наиболее подробное изложение учения о непознаваемо Божественной сущности и о познаваемости Бога в Его действиях, или энергиях, содержится у свт. Григория Нисского.

«Естество Божие, само по себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления: оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое, и не придумано никакого средства уразуметь неояснимое» [144].

Но в то же время

«Божество, как совершенно непостижимое и ни с чем не сравнимое, познается по одной только деятельности. Нет сомнения в том, что в сущность Божию разум проникать не может, но зато он постигает деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил» [145].

Говоря философским языком, Бог одновременно и трансцендентен и имманентен [146] миру.

2.2.4. Нетварный характер Божественных энергий

Разработанное Каппадокийцами учение получило дальнейшее развитие ровно через 1000 лет. В учении Каппадокийцев имела место некоторая недосказанность: какова природа Божественных энергий? Этот вопрос был окончательно разрешен в XIV столетии в споре свт. Григория Паламы с калабрийским монахом Варлаамом. Варлаам считал, что все

Божественные энергии, все теофании, о которых говорит Священное Писание, суть не более чем тварные, то есть сотворенные Богом, знаки и образы, создаваемые Богом, чтобы посредством их общаться с человеком. Таким образом, Варлаам отрицал возможность непосредственного общения человека с Богом: познавать Бога можно только опосредованно, посредством тварного. Тем самым Варлаам и его единомышленники фактически отрицали всю аскетическую традицию Восточной Церкви, утверждающую реальное обожение [147] как цель человеческой жизни.

В полемике с Варлаамом свт. Григорию удалось убедительно раскрыть учение о нетварном характере Божественных энергий. Действования Божии — это не тварные знаки, создаваемые Богом для общения с человеком, а непосредственные проявления Самого Бога, Его исхождения вовне. Божественные энергии не сотворены Богом, как все прочие вещи, они предвечно изливаются из Его непреступной сущности, подобно свету, исходящему от Солнца, но в своем исхождении никогда от нее не отделяются. Поэтому приобщение Божественным действиям есть причастность Самому Богу. Учение свт. Григория Паламы, утвержденное на Константинопольских Соборах 1341, 1347 и 1351 гг., находится в полном согласии со Священным Писанием. Ап. Петр говорит, что нам надлежит соделаться «причастниками Божеского естества»

(2 Пт. 1, 4) [148].

В соответствии с многообразными действиями, в которых Бог проявляет Себя во вне, Священное Писание образует Божественные имена, посредством которых мы выражаем наше знание о Боге. Свт. Григорий Нисский говорит:

«Все рождающиеся у нас понятия о Божественном естестве мы выражаем в форме имен» [149].

Божественные имена — это различные наименования свойств Божеского естества.

2.3. Свойства естества Божия

2.3.1. Бог есть Дух

Господь Иисус Христос в беседе с самарянкой открывает нам истину о Боге: «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24).

Что это означает?

«Слово «Дух» ... понятнее всего обозначает для нас непостижимое существо или естество Божие» [150].

Говоря, что Бог есть Дух, мы тем самым утверждаем, что:

- 1) естество Божие невещественно, Богу не присуща даже самая тонкая материя.
- 2) Божественная природа непричастна ни малейшей сложности [151].
По словам свт. Григория Нисского,

147

148

149

150

151

«Божественная природа по своей сущности единопроста, единовидна, несложна» [152].

Понятие несложности или простоты означает:

а) отсутствие элементарного состава. Божественное естество не допускает даже мысленного разделения на части. Божественные свойства невозможно рассматривать как некие части Божественного естества. В Боге нет дистанции между самой природой и ее свойствами. Бог не только обладает разумом, премудростью или любовью, подобно человеку. Он весь есть разум, весь есть премудрость, весь есть любовь; все эти качества в существе Божиим непостижимым для нас образом сливаются в совершенное единство и тождество [153], разделяясь только в нашем умопредставлении.

б) в простой природе не может быть каких-либо противоположных сторон или тенденций, которые также вводят сложность.

3) Бог для Своего существования не нуждается в месте, Он не имеет пространственной протяженности, а следовательно объема и формы, так как любую протяженную вещь можно, по крайней мере мысленно, разделить на части.

4) Божественное естество внутренне едино, просто, самоидентично и не допускает какого-либо изменения.

5) Господь говорит о поклонении Богу как Духу, следовательно, слово «Дух» означает существо живое, свободно-разумное, так как существо безличное не может быть предметом религиозного поклонения.

Таким образом, из рассматриваемых слов Спасителя следует, что

1. Бог есть существо свободно-разумное;
2. Он обладает совершенно простой, неограниченной, лишенной всякой материальности природой (сущностью).

Две эти истины обуславливают деление Божественных свойств на две группы:

- а) свойства, относящиеся к совершенствам Божественного существа, которые называются онтологическими или апофатическими (отрицательными);
- б) свойства, характеризующие Бога как свободно-разумное существо, которые называются духовными или катафатическими (положительными).

2.3.2. Понятие об онтологических и духовных свойствах Божиих [154]

Онтологические свойства характеризуют совершенства Божественного существа. Но Божественная природа абсолютна, и человеческий язык не способен выразить полноту Божественного совершенства. Наш язык, понятия и категории нашего мышления сформировались в процессе изучения тварного мира, а тварные вещи несоизмеримы с нетварной абсолютной сущностью. Поэтому говорить о совершенствах Божественной природы можно только в отрицательных терминах.

Онтологические или апофатические (отрицательные) свойства — это свойства, получаемые путем отрицания за Божественным существом ограничений и недостатков, свойственных конечному, тварному бытию.

152

153

154

Метод богословия, основанный на отрицании за Богом всех качеств и свойств, присущих тварному бытию, всего, что может быть рассудочно познано и выражено словами, называется апофатическим (отрицательным).

Однако предметом богословствования может быть не только бытие Бога в Его неприступной сущности, но и Его самообнаружения в действиях, благодаря которым мы можем нечто положительно утверждать о Боге. Бог — не только абсолютная сущность, но и свободно-разумное Существо, Личность, которая благоволит открыть себя человеку. Свойства Божии, познаваемые нами через Божественные действия, называются **духовными или катафатическими свойствами**.

Следует иметь в виду, что духовные свойства, ни каждое в отдельности ни в совокупности, не исчерпывают Божественную сущность. По словам св. Иоанна Дамаскина, то, что мы

«говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество
Его, но то, что относится к естеству» [155].

Метод богословия, основанный на познании Бога по Его многообразным проявлениям, называется катафатическим (положительным).

Апофатический и катафатический методы не только не отрицают друг друга, но напротив, взаимодополняют. Свт. Василий Великий пишет:

«Из имен же сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге
есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя
способами, то есть, отрицанием того, чего нет, и исповеданием
того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление
Бога» [156]

«Пространный Катехизис» перечисляет следующие свойства Божии:

онтологические : (вечность, вездесущие, неизменяемость)

духовные : (благость, праведность, всемогущество, всеблаженство или вседовольство) [157].

2.3.3. Онтологические (апофатические) свойства Божии

2.3.3.1. Вечность

Этим свойством отрицается зависимость Бога от условий времени как формы изменчивого тварного бытия. Для Бога время не существует так, как, например, оно существует для нас. Будучи Сам Творцом времени, Бог пребывает вне времени. Такие понятия, как «прежде», «после», «теперь» и тому подобное к Богу неприменимы, поскольку все связанные с этими понятиями времени изменения для Бога не существуют, для Него — все настоящее, Бог всецело присутствует в каждом моменте времени.

«...от века и до века Ты — Бог»
(Пс. 89, 3).

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

«свят, свят, свят Господь Вседержитель, Который был, есть и грядет»
(Откр. 4, 8).
Ап. Павел говорит, что Евангелие было возведено
«по повелению вечного Бога»
(Рим. 14, 25).

2.3.3.2. Вездесущие (Вездеприсутствие)

Этим свойством за Богом отрицается зависимость от пространства как формы существования изменчивого бытия.

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

Вездеприсутствие как свойство существа Божия означает, Бог проникает все существующее, ни с чем не смешиваясь, а Его не проникает ничто.

Божественное вездеприсутствие не означает, что Бог «разлит» в мире таким образом, что каждая частица Вселенной соответствует некоей части Божества. Бог пребывает вне мира. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что

«Все отстоит от Бога не местом, а природой» [158].
«Ибо велико и непроходимо расстояние, отделяющее
несозданное естество от всякой созданной сущности» [159].

Однако за пределами миру по сущности, Бог во всем присутствует в Своих действиях:

«Бог во всем пребывает по Своей благодати и силе, вне же
всего по Своему собственному естеству» [160].

Как свободно-разумное существо, Бог лично присутствует в каждой частице мира. Но, будучи существом свободным, Бог волен по-разному проявлять Себя в разных частях мира. Этим обусловлено существование мест особого Божественного присутствия, в которых присутствие Божие переживается человеком в большей степени. Согласно Священному Писанию, такими местами являются:

— небеса (Пс. 113, 24);
— храм (3 Цар. 9, 3);
— человек, который может стать, по выражению апостола, храмом Божиим (2 Кор. 6, 16).

Могут быть и другие места особого присутствия Божия, так называемые «святые места».

Самый способ присутствия Божия в мире недоступен нашему пониманию. Свт. Иоанн Златоуст говорит:

«Что Бог везде присутствует, мы знаем, но как — не постигаем: потому что нам известно только присутствие
«чувственное» и не дано разуметь вполне естества Божия» [161].

158

159

160

161

2.3.3.3. *Неизменяемость*

Этим свойством за Божественной природой отрицаются видоизменения, являющиеся признаком относительного несовершенства.

«Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь»

(Мал. 3, 6).

Ап. Иаков говорит, что у Бога

«нет изменения и тени перемены»

(Иак. 1, 17).

Говоря о неизменяемости Божества, мы сталкиваемся с психологической трудностью. Возникает искушение мыслить Бога как безжизненный статичный абсолют, некий неподвижный кристалл. Но Священное Писание говорит, что Бог есть

«жизнь»

(Ин. 14, 6). Жизнь — одно из имен Божиих, но присущая Богу полнота жизни не может быть выражена посредством понятий «покоя» и «движения». В произведении «О божественных именах» (VI в.) говорится, что Бог

«при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, Он остается в самом себе» [162].

Неизменяемость — отрицательное свойство, и положительно мы не знаем, что это такое. Посредством этого термина мы лишь выражаем ту мысль, что Бог через проявления Себя в жизни ничего не утрачивает из того, что имеет, и не приобретает ничего такого, чего бы не имел, не упадает и не возрастает в Своем бытии.

От неизменяемости Божественного существа следует отличать так называемую **внешнюю** изменяемость, которая касается не самого существа Божия, а отношений между Богом и сотворенным Им миром. Эти отношения действительно могут изменяться, примером чему служит Промысл Божий о мире и человеке.

2.3.4. Духовные (катафатические) свойства Божии

2.3.4.1. *Всеведение*

Свойство всеведения означает, что

«Бог... знает все»

(1 Ин. 3, 20). Божественное всеведение включает в себя:

1) совершенное самосознание, знание Самого Себя, Своей природы:

«Дух все пронизает, и глубины Божии ... и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия»

(1 Кор. 2, 10-11).

2) совершенное ведение о Своих делах: Богу

«ведомы ... все дела Его»

(Деян. 15, 18),

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

Совершенное знание о делах предполагает и знание будущего:

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

Ведение Божие характеризуется свойствами независимости и неизменности. Бог знает мир не так, как человек. Для человека познание — внешний процесс, в то время как Бог в таком внешнем изучении вещей не нуждается, ибо знает мир по Своим определениям о нем, которые охватывают собой все бытие на всем протяжении его существования. Поэтому в Божественном ведении не может быть никакого прогресса, никакого приращения знания. Божественное всеведение заключает в себе все знание, сразу обо всем [163]. Священное Писание говорит, что все дела ведомы Богу

«от вечности»
(Деян. 15, 18).

2.3.4.2. Всомогущество

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

«Бог творит все, все хочет...»
(Пс. 134, 6).

Праотцу Аврааму Бог говорит о Себе:

«Я Бог Всомогущий...»
(Быт. 17, 1).

Всмомогущество как свойство Божеского естества означает, что в Боге нет расстояния между желанием и его осуществлением:

«Он сказал, и сделалось; Он повелел, и явилось»
(Пс. 32, 9).

Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что Бог творит мыслью [164]. Это означает, что в Боге разум и воля — одно. Свойство всмомогущества Божия с древнейших времен пытались поставить под сомнение с помощью различных софизмов, например такого: «Может ли Бог создать нечто большее, чем Он Сам?» Подобные вопросы основаны на непонимании того, что всмомогущество не есть произвол, способность делать все что вздумается. Священное Писание не; говорит, что Бог делает все, но только все,

«чего хочет душа Его»

(Иов. 23, 13). Всмомогущество заключается не только в способности совершать что хочешь, но также в способности не делать того, чего не хочешь. Поэтому Бог, обладая полнотой совершенства, не может согрешать или создавать несовершенные вещи.

2.3.4.3. Всеблаженство

Жизнь Бога есть гармоническое единство, деятельность всех сил Божиих находится в гармонии, и ни одна из сил не превышает другую, ибо каждая имеет признак беспредельности. Собственно, в этом и состоит верховное благо. Любовь к благу в Боге

совпадает с самим его обладанием, а следовательно, Богу от вечности свойственно неизменное всеблаженство [165].

«...блаженство в деснице Твоей вовек»
(Пс. 15, 11).

«Блаженным»
называет Бога и ап. Павел (1 Тим. 1, 11; 6, 15).

2.3.4.4. Благодать

Будучи всеблаженным, Бог открывает Себя и вовне существом всеблагим и любящим, дарует тварям столько благ, сколько нужно для их блаженства, сколько они могут принять по природе и состоянию [166]. Творение мира и все промыслительные о нем действия суть проявления благодати Божией.

Благодать Божия распространяется на всё существующее без изъятия:

«благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его»
(Пс. 144, 9).

Со свойством благодати Божией тесно связаны такие свойства, как любовь и милость, представляющие собой частные аспекты свойства благодати.

Любовь есть благодать в отношении к личностным существам: людям и ангелам.

Милость есть проявление благодати к падшему человечеству, к грешникам. Иначе говоря, милость — это любовь по снисхождению к тем, кто любви не заслуживает. Таким образом, милость сближается со свойством долготерпения.

2.3.4.5. Правда

«Господь праведен, любит правду; лице Его видит праведника»
(Пс. 10, 7).

Бог есть полнота совершенства, и Он требует совершенства и от Своего творения.

«Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»
(Мф. 5, 48).

Для достижения этой цели Бог дает человеку нравственный закон, ведущий исполняющих его к совершенству. При этом исполнение закона Богом награждается, а нарушение наказывается. Таким образом, в правде Божией различают две составляющие: правду законодательную и правду мздовоздаятельную. Бог является одновременно и Законодателем, и Судией:

«Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить»
(Иак. 4, 12).

Однако окружающая действительность порой заставляет усомниться в том, что Бог есть существо, которому присуща абсолютная правда. В частности, это проявляется в том, что грешники нередко благоденствуют, в то время как люди праведные терпят различного рода лишения. На такого рода недоразумения можно возразить следующее:

нельзя ограничивать правосудие Божие только пределами

земной жизни;

человек есть существо, обладающее свободной волей, поэтому счастье и бедствия людей в значительной степени зависят от них самих;

с христианской точки зрения страдания не являются абсолютным злом; будучи злом по своему существу, они могут приводить к благим последствиям (покаянию, исправлению жизни и очищению души);

сравнение благоденствующих грешников и страдающих праведников обычно производится по каким-либо внешним проявлениям, внутреннее состояние людей при этом игнорируется.

Люди праведные, даже находясь в стесненных обстоятельствах, могут наслаждаться Царством Божиим, которое внутри нас есть (Лк. 17, 21). И напротив, человек, ведущий греховный образ жизни, по-настоящему не может быть счастлив:

«Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое»
(Рим. 2, 9).

Всякий грех уже заключает в самом себе и наказание. В основании мира лежит непреложный нравственный закон:

«Что посеет человек, то и пожнет»
(Гал. 6, 7).

Поэтому праведная жизнь всегда связана с предвкушением будущего блаженства, а жизнь греховная — с предвкушением будущих мучений [167].

2.3.5. Антропоморфизмы Священного Писания

Хотя Библия учит, что Бог есть Дух, тем не менее в Священном Писании содержится множество так называемых антропоморфизмов (от греч. ???????? — человек и ????? — форма). Антропоморфизмы — это усвоение Богу телесных органов, чувств, состояний и способностей, присущих тварным существам.

«Пространный Катехизис» говорит, что таким образом

«Священное Писание применяется в сем к обыкновенному языку человеческому, а понимать сие надобно духовным и высшим образом...» [168].

Антропоморфизмы следует понимать как указания на духовные свойства и действия Божии, о которых мы можем судить, по словам св. Иоанна Дамаскина, только

«посредством образов, типов и символов, нам сообразных» [169].

Ересь антропоморфитов, считавших, что Бог действительно есть существо телесное, была осуждена Церковью. В Синодике в Неделю Торжества Православия сказано:

167

168

169

«глаголющим Бога не быти дух, но плоть анафема» [170].

3. ДОГМАТ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ

3.1. Догмат о Пресвятой Троице — основание христианской религии

Вера в единого Бога не является специфической особенностью христианства, в единого Бога веруют также мусульмане и иудеи. В Символе веры рядом со словом «Бог» стоит собственное имя «Отец».

«Сие должно понимать в отношении к таинству Святой Троицы, потому что Бог есть един по существу, но троичен в лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная» [171].

Именно вера в Бога-Троицу отличает христианство от других монотеистических религий. Учение о Пресвятой Троице дано в Божественном Откровении. Этот догмат непостижим на уровне рассудка, поэтому ни одна естественная философия не смогла возвыситься до учения о Троице.

Догмат о Пресвятой Троице является основанием всего христианского веро- и нравоучения, в частности, учения о Боге — Творце и Промыслителе мира.

Учение о Троице сводится к следующим основным положениям:

Бог троичен, троичность состоит в том, что в Боге — Три Лица (Ипостаси): Отец, Сын, Святой Дух.

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

Три Божественных Лица отличаются личными (ипостасными) свойствами.

3.2. Учение о Пресвятой Троице в Священном Писании

3.2.1. Учение Ветхого Завета

Учение о Троице в Ветхом Завете не было выражено с достаточной ясностью. Свт. Григорий Богослов писал:

«Небезопасно было прежде, нежели исповедано божество Отца, ясно проповедывать Сына, и прежде, нежели признан Сын, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру... надлежало же, чтоб Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями...» [172].

Сообщение древним евреям учения о Пресвятой Троице во всей полноте не было бы полезно, ибо явилось бы для них не чем иным, как возвращением к многобожию.

170

171

172

Несомненно Ветхий Завет создавался в контексте определенной теологии, причем стержнем этой теологии являлся строжайший монотеизм. Тем более удивительно обнаружить в тексте Ветхого Завета достаточное число указаний на множественность или троичность Лиц в Боге.

Указание на множественность Лиц содержится уже в первом стихе Библии.

«Вначале сотворил Бог небо и землю»

(Быт. 1,1).

Сказуемое «бара» (сотворил) стоит в единственном числе, а подлежащее «элогим» — во множественном и буквально означает «боги». Свт. Филарет Московский замечает:

«В сем месте еврейского текста слово «элогим», собственно Боги, выражает некоторую множественность, между тем, как речение «сотворил» показывает единство Творца. Догадка об указании сим образом выражения на таинство Святой Троицы заслуживает уважения» [173].

Аналогичные указания на множественность Лиц содержатся и в других местах Ветхого Завета:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»

(Быт. 1, 26);

«И сказал Бог: вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло»

(Быт. 3, 22);

«И сказал Господь: ... сойдем же и смешаем там язык их»

(Быт. 11, 6-7).

Свт. Василий Великий так комментирует эти слова Священного Писания:

«Подлинно странное пустословие — утверждать, что кто-нибудь сидит и сам себе приказывает, сам над собою надзирает, сам себя понуждает властительно и настоятельно» [174].

Когда патриарху Аврааму явился Бог в виде трех странников, Авраам, выйдя им навстречу, поклонился и обратился к ним со словом «Господь» (евр. Адонаи) (Быт. 18, 1-3), то есть в единственном числе. Большинство свв. отцов считают, что это первое откровение человеку о Троицестве Божества. Блж. Августин пишет:

«Авраам встречает трех, поклоняется единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы единому, исповедал Единого Бога в Трех Лицах» [175].

Косвенным указанием на троичность Лиц в Боге является и ветхозаветное священническое благословение:

«Да благословит тебя Господь и сохранит тебя! Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! Да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!» (Числ. 6, 24-25).

173

174

175

Троекратное обращение ко Господу можно рассматривать как прикровенное указание на троичность Божественных Лиц.

Пророк Исайя в Иерусалимском храме видел, как Серафимы, окружая престол Бога, зывали:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф»

. При этом пророк услышал глас Божий:

«кого Мне послать, и кто пойдет для Нас?»

. Таким образом, Бог говорит о Себе одновременно и в единственном и во множественном числе (Ис. 6, 3, 8).

3.2.2. Учение Нового Завета

Указанием на троичность Лиц в Боге могут служить события Крещения и Преображения Господня. Они в равной степени являются явным Откровением человечеству о Троичности Божества. В. Н. Лосский пишет:

«Поэтому и празднуется так торжественно Богоявление и Преображение. Мы празднуем Откровение Пресвятой Троицы, ибо слышен был голос Отца и присутствовал Святый Дух. В первом случае под видом голубя, во втором — как сияющее облако, осенившее апостолов» [176].

На единство трех Божественных Лиц указывает заповедь о крещении, данная Господом ученикам по Воскресении:

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

Этот стих комментирует свт. Амвросий Медиоланский:

«сказал Господь: во имя, а не во имена, потому что один Бог; не многие имена: потому что не два Бога, не три Бога» [177].

«Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и сии три суть едино» (1 Ин. 5, 7).

Это место является спорным, поскольку в древних греческих рукописях Евангелия этот стих отсутствует.

Кроме того, во многих местах Нового Завета говорится о единстве и равном достоинстве Отца и Сына (Мф. 11, 27; Ин. 5, 17, 21, 26; Ин. 10, 15, 30, 38; Ин. 17, 10), а также о единстве и равном достоинстве Святого Духа с Отцом и Сыном (Мф. 28, 19; 1 Кор. 2, 10; 2 Кор. 13, 13).

3.3. Краткая предыстория догмата о Пресвятой Троице

В то, что Бог есть един по существу, но троичен в Лицах, Церковь верила всегда. Однако одно дело — исповедывать, что Бог «одновременно» есть и Троица, и Единица, и совсем другое суметь выразить свою веру в четких формулировках. Поэтому догматическое учение о Пресвятой Троице создавалось постепенно и, как правило, в условиях борьбы с

различными еретическими заблуждениями.

Учение о Пресвятой Троице всегда было тесно связано с учением о Христе, о Воплощении Сына Божия, второго Лица Троицы, поэтому тринитарные споры всегда имели под собой христологическое основание. Само учение о Троице стало возможным только благодаря Боговоплощению, Откровению Бога во Христе, именно во Христе «троическое явися поклонение» [178]. Учение о Пресвятой Троице изначально являлось камнем преткновения как для «строного» иудейского монотеизма, так и для эллинского многобожия. Поэтому все попытки рассудочно осмыслить тайну троического бытия приводили к заблуждениям либо иудейского, либо эллинского характера. Первые стремились растворить Лица Троицы в единой Божественной природе, а вторые сводили Троицу к союзу трех неравных по достоинству существ.

Во II веке христианские апологеты, желая сделать христианское вероучение более понятным для образованной части греко-римского общества, создают учение о Христе как о воплощенном Божественном Логосе. Таким образом, Сын Божий сближается и даже отождествляется с логосом античной философии (стоики, Филон и др.). Согласно апологетам, Логос — истинный и совершенный Бог, но в то же время, утверждают они, Бог один и един. Естественно, у людей рационально мыслящих при этом не могло не возникнуть сомнения: не заключает ли учение о Сыне Божиим как о Логосе скрытого двубожия? Ориген писал:

«Много любящих Бога и Ему искренне предавшихся смущает, что учение об Иисусе Христе, как Слове Божьем, как бы принуждает их верить в двух богов» [179].

3.3.1. Монархианство

Реакцией на учение апологетов стало монархианство — еретическое учение, ставившее целью устранить из учения о Боге всякое подозрение в двубожии. Монархианство существовало в двух видах:

- а) динамизм (от греч. δύναμις — сила), или адопцианство. (от лат. adoptare — усыновлять),
- б) модализм (от лат. modus — вид, способ).

3.3.1.1. Динамизм, или адопцианство [180]

Динамисты учили о Боге в духе философии Аристотеля как о едином абсолютном существе, чистой самостоятельной мысли, бесстрастной и неизменной. В такой философской системе для Логоса, в христианском его понимании, нет места. Христос для динамистов простой человек, отличавшийся от других только степенью добродетели.

Бог, по мнению динамистов-адопциан, личность с совершенным самосознанием, тогда как Логос и Святой Дух не имеют личностного существования, но являются лишь силами свойствами единого Бога. Логос как безличная, непостасная Божественная сила снизошел на человека Иисуса, так же, и на ветхозаветных пророков.

3.3.1.2. Модализм [181]

178

179

180

181

Если динамисты не признавали Христа Богом, то модалисты, напротив, ставили целью обосновать Божественное достоинство Спасителя. Они рассуждали следующим образом: Христос, несомненно, Бог, а чтобы не было двубожия, следует некоторым образом отождествить Его с Отцом.

По учению наиболее яркого представителя этой римского пресвитера Савеллия (поэтому модализм называют также савеллианством), Бог есть безличное единое существо, которое последовательно проявляет Себя в трех модусах или лицах. Отец, Сын и Святой Дух суть три Божественных модуса. Отец создал мир и даровал Синайское законодательство, Сын воплотился и жил с людьми на земле, а Святой Дух со дня Пятидесятницы вдохновляет Церковь и управляет ею. Однако под всеми этими внешними личинами, последовательно сменяющимися одна другую, скрывается один и тот же Бог. Модус Святого Духа, по Савеллию, также не вечен, и Он будет иметь конец. При этом Божество вернется в изначальное безличное состояние, а созданный им мир прекратит свое существование.

3.3.2. Арианство [182]

Основоположником этой ереси является александрийский пресвитер Арий (1-я половина IV в.). Схема рассуждений Ария, который не был удовлетворен современным ему состоянием троичного богословия, следующая. Если Сын не сотворен из ничего, следовательно Он происходит из сущности Отца, а если Он еще и собезначален Отцу, то между Отцом и Сыном вообще невозможно установить никакой разницы, и мы, таким образом, впадаем в савеллианство. Кроме того, происхождение из сущности Отца обязательно должно предполагать разделение Божественной сущности, что само по себе нелепо, ибо предполагает в Боге некоторую изменчивость. Единственным выходом из вышеуказанных противоречий Арий считал безусловное признание сотворения Сына Отцом из ничего.

Доктрина Ария может быть сведена к следующим основным положениям:

- а) Сын сотворен Отцом из ничего и, следовательно,
- б) Сын есть тварь и имеет начало Своего бытия. Таким образом,
- в) природы Отца и Сына принципиально различны, причем
- г) Сын занимает подчиненное по отношению к Отцу положение, являясь орудием (????????) Отца для сотворения мира, а
- д) Святой Дух есть высшее творение Сына и тем самым по отношению к Отцу является как бы «внуком».

3.4. Учение великих Каппадокийцев о единосущии Лиц Пресвятой Троицы

В 325 году император Константин Великий созвал I Вселенский Собор, на котором Арий и его единомышленники были осуждены. Отцы Собора составили Символ веры в семи членах. В текст Символа был внесен небиблейский термин «единосущный (?????????)», посредством которого отцы Собора выразили учение об отношениях Божественных Лиц. Однако они не дали точного разъяснения этого термина. По этой причине вскоре после Собора разгорелся напряженный богословский спор, сотрясавший Церковь более 50 лет. По существу конечной целью всех тринитарных споров IV века и было православное разъяснение смысла термина «единосущный». Эта задача была блестяще разрешена великими Каппадокийцами [183].

Каппадокийцам удалось, прежде всего, упорядочить троичную терминологию [184].

Во-первых, они четко разграничили понятия «сущности» и «ипостаси», которые в доникейском богословии сколь-либо четко не различались. Каппадокийцы определили различие между сущностью и ипостасью как между общим и частным. Согласно их учению, сущность Божества и ее отличительные свойства, неначинаемость бытия и Божественное достоинство, в равной степени принадлежат всем трем Ипостасям. Отец, Сын и Святой Дух суть проявления ее в Лицах, каждое из которых обладает всей полнотой Божественной сущности и находится в неразрывном единстве с ней.

Во-вторых, Каппадокийцы отождествили понятия «ипостаси» и «лица». Слово «ипостась» (????????, от ????????? — существовать) означало конкретное, индивидуальное, самобытное существование, то, что существует через самого себя. Например, имеется отвлеченная сущность «человек», а Петр, Павел, Тимофей суть конкретные проявления ее в лицах, каждый из них представляет собой отдельное, самобытное существо, или ипостась. В то же время, например, человеческий разум не может быть назван ипостасью, поскольку не существует самобытно, через самого себя, (*esse per se*, ?? ?????? ?? ??????) но только в составе человеческого существа, являясь его свойством. При этом термин «ипостась» мог использоваться; как по отношению к личностным, свободно-разумным существам, так и в отношении безличных вещей. Слово «лицо» (????????, *persona*) в языке того времени являлось термином, относящимся не к онтологическому, а скорее к описательному плану и могло означать физиономию, маску актера или юридическую роль. Поэтому «лицо» использовалось для обозначения модуса, функции природы, а не самостоятельного бытия и не было достаточным для обоснования реального различия Божественных Лиц. Именно этот термин использовали в своем учении о Троице медалисты. Вследствие отождествления понятие «лицо» получило онтологическую нагруженность, переместилось из описательного плана в план онтологический, а понятие «ипостась» наполнилось персоналистическим содержанием. Таким образом, Каппадокийцы сумели обосновать ипостасный характер Божественных Лиц: Отец, Сын и Святой Дух не просто модусы, функции, производные от Божественной природы, а реально различные самобытные существа. Божественные Лица не безличные силы, а три «разумных, совершенных, самостоятельных» существа, «разделенных по числу, а не по Божеству» [185].

Благодаря этим терминологическим нововведениям удалось раскрыть смысл понятия «единосущный».

Единосущие означает, что Отец, Сын и Святой Дух суть три самостоятельных Божественных Лица, обладающих всеми Божественными совершенствами, но это не три особые отдельные существа, не три Бога, а Единый Бог. Они имеют единое и нераздельное Божеское естество, нераздельно обладают всеми Божескими совершенствами, имеют единую волю, силу, власть и славу, каждое из Лиц Троицы обладает Божественным естеством в совершенстве и всецело. О тварных существах одного рода (например, о людях) также говорят как о единосущных. Однако единосущие в человеческом роде и единосущие в Троице — принципиально различные реальности. В тварном мире ипостаси делят природу: Петр, Павел, Тимофеи суть не только различные, но и отдельные, обособленные один от другого, существа или индивидуумы. Каждое человеческое «я» живет своей собственной жизнью, отличной от жизни других людей. Таким образом, в человеческом роде под единосущием мы понимаем тождество качественных характеристик, поскольку все люди обладают одинаковыми существенными свойствами. В Троице Лица не являются индивидуумами. Божественные Лица не делят природу на части, но каждое Лицо заключает в себе общую природу во всей полноте. Поэтому в Боге единосущие — это не просто совпадение качественных характеристик природы, но совершенное тождество самой жизни. Три Божественных «Я» без разделения содержат одну и ту же природу, живут одной и той

же Божественной жизнью.

Приблизиться к пониманию тайны Божественного триединства нам помогает учение Откровения о том, что

«Бог есть любовь»

(1 Ин. 4, 8). Единосущие Лиц Пресвятой Троицы есть единство в любви, где каждое из Лиц без остатка отдает свою жизнь другим Лицам, являясь при этом совершенно открытым для их ответного действия.

«Даже человеческая несовершенная любовь соединяет людей между собой как бы в одно существо (например, супругов, семью, друзей). Относительно людей — это больше слова, чем действительность. Но любовь Божественная безмерна и потому Лица Пресвятой Троицы, по всемогуществу Их взаимной любви, суть, действительно, один Бог, имеющий одну сущность и живущий одной жизнью» [186].

Хотя в Священном Писании слово «единосущный» не встречается, сама мысль о единосущии Божественных Лиц выражена там достаточно ясно:

«Я и Отец — одно»

(Ин. 10, 30).

«Я в Отце и Отец во Мне»

(Ин. 14, 10).

«Видевший Меня видел Отца»

(Ин. 14, 9).

Апостол Павел представляет Святого Духа в том же положении к Богу, в каком дух человеческий находится по отношению к человеку (1 Кор. 2, 11).

3.5. Понятие личности; личность и природа

Отождествив понятия «ипостаси» и «лица», Каппадокийцы явились создателями нового понятия, которого не знал античный мир. Это понятие — «личность» [187].

Божественные Ипостаси обладают единой сущностью, поэтому нет никакого природного свойства или качества, по которому можно было бы их различать, однако Божественное Откровение не оставляет сомнения в том, что Отец, Сын и Святой Дух, будучи совершенно тождественны по природе, суть реально различные личностные существа.

В конечном счете, выразить различие между личностью и природой можно только посредством грамматических категорий «кто» и «что». Природа всегда отвечает на вопрос «что?» и обозначает некоторую качественность, тогда как личность, отвечая на вопрос «кто?», указывает на того, кто является субъектом действия или состояния. На вопрос «кто?» мы отвечаем именем собственным. Имя собственное является в нашем языке единственным адекватным средством для указания на тайну личности. Одним из первых этим методом различения воспользовался свт. Григорий Богослов, согласно которому

«Сын не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец. Дух не Сын <...>, потому что Единородный один, но то же, что

Сын» [188].

Впоследствии в таком ключе высказывались и другие свв. отцы. Так, в XII столетии свт. Николай Мефонский говорил:

«Отец и Сын не одно, а два, хотя по естеству — одно, потому что — иной и иной, хотя не иное и иное» [189].

Учение великих Каппадокийцев о единосущии Божественных Лиц привело к отказу от попыток мыслить личность в категориях природы: личность не есть ни часть, ни свойство, ни функция природы. Соотношение между понятиями природы и личности можно выразить следующим образом. Если природа есть некоторая качественность, то личность — конкретный носитель качеств. Личность, заключающая в себе природу [190], определяет способ ее существования или образ бытия [191], является принципом индивидуализации разумной природы, началом, в котором природа обретает свое действительное существование и в котором созерцается [192]. Природа по отношению к личности является ее внутренним содержанием. Впрочем, следует иметь в виду, что это различие носит методологический характер, ибо как разумная природа вне личности есть всего лишь общее понятие, так и личность без природы не более, чем абстрактный принцип.

3.6. Различие Божественных Лиц по ипостасным свойствам

Божественные Ипостаси обладают единой общей природой. Естественно, возникает вопрос: каким образом выразить различие между Ними? Божественные свойства, как онтологические, так и духовные, являются существенными, то есть относятся к общей, свойственной всем трем Лицам природе, и потому не могут выразить различия Божественных Лиц. Невозможно дать определение каждой Ипостаси, воспользовавшись одним из Божественных имен.

Особенностью личностного бытия является уникальность, неповторимость, а, следовательно, личность не поддается определению, ее невозможно привести к общему знаменателю, охватить понятием, поскольку понятие всегда обобщает. Личность может быть воспринята только через свое отношение к другим личностям, что подтверждается и Священным Писанием, где представление о Божественных Лицах основывается на существующих между Ними отношениях [193].

3.6.1. Свидетельства Откровения об отношениях Божественных Лиц

3.6.1.1. Отношение между Отцом и Сыном

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

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

Ап. Павел говорит, что Сын есть
«образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари»
(Кол. 1, 16).

Отношение между Отцом и Сыном есть отношение предвечного рождения.

3.6.1.2. Отношение между Отцом и Святым Духом

Господь Иисус Христос говорит о третьей Ипостаси Пресвятой Троицы как о
«Духе истины, который от Отца исходит»

(Ин. 15, 26). Отношение между Отцом и Святым Духом есть отношение предвечного исхождения.

3.6.2. Личные (ипостасные) свойства

В соответствии с отношениями предвечного рождения и предвечного исхождения определяются ипостасные свойства Божественных Лиц. С конца IV века установилась общепринятая терминология, согласно которой ипостасные свойства выражаются следующими терминами: у Отца — нерожденность, у Сына — рожденность, у Святого Духа — исхождение [194].

Личные (ипостасные) свойства — несообщимые, вечно остающиеся неизменными, исключительно принадлежащими тому или другому из Божественных Лиц. Благодаря этим свойствам Лица различаются друг от друга, и мы познаем Их как особые Ипостаси.

«Ибо одними только ипостасными свойствами и различаются между собою три святые ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси» [195].

Следует отметить, что хотя, согласно Откровению, Святой Дух личностно отличен от Сына и есть

«другой Утешитель»

(Ин. 14, 16), между Сыном и Святым Духом нет особого отношения ипостасной соподчиненности. Различие между Ними устанавливается не непосредственно, а через отношение второй и третьей Ипостаси к Отцу.

3.6.3. Как правильно мыслить отношения Божественных Лиц

Для свв. отцов Православной Церкви характерен апофатизм в подходе к тайне отношений Божественных Лиц. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что

«образ рождения и образ исхождения пребывает для нас непостижимым» [196].

Когда свв. отцы говорят, что ипостасным свойством Отца является нерожденность, они тем самым хотят сказать лишь то, что Отец не есть Сын и не есть Святой Дух, и не более того. Если попытаться определить эти отношения каким-то положительным образом, то мы неизбежно подчиним Божественную реальность категориям аристотелевой логики: связи, отношения и тому подобное. Иными словами, будем мыслить бытие Божие по образу бытия

194

195

196

твари [197].

Очевидно, что «рождение» и «исхождение» невозможно мыслить ни как однократный акт, ни как протяженный во времени процесс, поскольку Божество существует вне времени.

Недопустимо мыслить отношения Божественных Лиц по аналогии с причинно-следственными отношениями, которые мы наблюдаем в тварном мире. Если мы и говорим об Отце как об ипостасной причине Сына и Святого Духа, то это свидетельствует лишь о бедности и недостаточности нашего языка. Ведь в тварном мире причина и следствие всегда являются чем-то внешним по отношению друг к другу. В Боге этой противопоставленности нет, различие Божественных Лиц не влечет за собой разделения единой природы. Поэтому в Боге противопоставление причины и следствия имеет только логический смысл и означает лишь порядок нашего умопредставления. Сами термины «рождение» и «исхождение», которые нам открывает, Священное Писание, являются только указанием на таинственное общение Божественных Лиц, это только несовершенные образы Их неизреченного общения.

Отношения Божественных Лиц только обозначают, но ни в коей мере не обосновывают ипостасного различия; троичное есть первичная данность, которая ниоткуда не выводится. Троичность Божественных Лиц невозможно обосновать каким-то принципом или объяснить с помощью некоторой достаточной причины, потому что нет никакого принципа, никакой причины, которые Троице предшествовали бы [198].

4. БОГ КАК ТВОРЕЦ И ПРОМЫСЛИТЕЛЬ МИРА

Мир, в котором мы существуем, конечен и несамостоятелен. В мире все ограничено, ничто в мире не может быть объяснено из самого себя. Законы природы ограничивают мир в его свободе. Более того, мир ограничен даже во времени и пространстве. Современная наука доказала, что мир имел начало во времени и есть определенное время, более которого мир не мог существовать. Расстояние между двумя любыми точками мира всегда конечно. Поэтому мир нуждается как в первопричине своего бытия, так и в силе, поддерживающей и сохраняющей его в бытии, иными словами, нуждается в Творце и Промыслителе.

Символ веры называет Бога Творцом и Вседержителем, потому что

«все сотворено Богом, и ничто не может быть без Бога. Он все, что ни есть, содержит в Своей силе и в Своей воле» [199].

4.1. Сущность христианского учения о сотворении мира, нехристианские концепции происхождения мира

«Православное учение о творении говорит, что один Бог — нетварен и существует вечно, а все остальное было Им сотворено» [200].

«В начале сотворил Бог небо и землю»

(Быт. 1, 1).

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

Творение мира как факт признается в той или иной форме практически всеми религиозными и философскими учениями, за исключением материализма. Но если практически все учения сходятся в признании этого факта, то в понимании сущности происхождения мира между религиозными и философскими системами имеют место принципиальные различия.

Наиболее известные нехристианские концепции происхождения мира — дуализм и пантеизм.

4.1.1. Дуализм

Дуализм (от лат. *dualis* — двойственный) существует в двух основных формах:

а) дуализм греческой античной философии (Платон), понимающий происхождение мира как результат воздействия Божественного начала на извечно сосуществующую наряду с ним бесформенную материю, наделенную вечным, хаотичным движением [201];

б) дуализм восточных учений (зороастризм), где возникновение мира мыслится как следствие борьбы двух паритетных божественных начал, светлого и темного [202].

Очевидно, что дуализм, признающий самостоятельный, отличный от единого Бога принцип существования, несовместим с христианским представлением о Боге как абсолютном существе.

4.1.2. Пантеизм

Пантеизм (от греч. *παν* — все и *θεος* — Бог) — учение, сущность которого в отождествлении мира и Бога; пантеизм либо растворяет Бога в природе, либо, наоборот, мир в Боге. Пантеистические учения также могут иметь различные оттенки:

а) учения об эманации (неоплатонизм, индуизм), согласно которым мир представляет собой эманацию (букв. «истечение») Божества;

б) учения об имманации (философская система Спинозы), представляющая мир как совокупность разнообразных проявлений во времени и пространстве единой вечной, абсолютной Божественной субстанции;

в) учения, рассматривающие мир как саморазвитие некоторого Божественного начала, которое, развиваясь, переходит от низших форм к высшим (философская система Гегеля) [203].

Пантеизм фактически утверждает изменчивость Божественного существа и потому несовместим с библейским Откровением. Кроме того, пантеизм не способен обосновать свободу тварных существ и, следовательно, решить проблему существования зла в мире.

4.1.3. Христианская концепция происхождения мира: творение «из ничего»

Сущность христианского учения о происхождении мира состоит в том, что Бог создал мир из ничего. Иначе говоря, произвел все существующее через творение. В строго богословском смысле творить

«означает создавать из ничего; давать существование тому,

201

202

203

что раньше не существовало; или, как говорится в Литургии свт. Иоанна Златоуста: «приводить из небытия в бытие» [204].

Христианское учение особо подчеркивает, что Бог для сотворения мира не нуждался в исходном материале. Свт. Василий Великий пишет:

«Бог, прежде чем существовало что либо из видимого ныне, положил в уме и подвигся привести в бытие несущее, а вместе с тем, Он помыслил и о том, каким должен быть мир и произвел материю, соответственную форме мира» [205].

Таким образом, Бог является Творцом мира не только по форме, но и по веществу. В Библии о творении из ничего прямо говорится только один раз, причем в неканонической книге:

«Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего»
(2 Мак. 7, 28).

В Священном Писании имеются также и косвенные указания на творение мира из ничего. В Быт. 1, 1 для выражения идеи творения использован еврейский глагол «бара», который может иметь двоякое значение: творение из ничего и создание из подручного материала. Однако очевидно, что здесь этот глагол употреблен в первом смысле, ибо в Быт. 1, 2 сказано, что

«земля была безвидна и пуста»

, а потом уже из этой неоформленной материи Бог создавал мир [206].

Кроме того, само наименование «вечный» в Священном Писании прилагается только к Божеству и Божественным свойствам, но никогда не прилагается к тому, что принадлежит миру.

4.2. Побуждение и цель творения мира

На вопрос о побуждении к творению мира в Священном Писании и в творениях свв. отцов мы находим два различных ответа.

Первый состоит в том, что побуждением и целью творения является блаженство твари. Ап. Павел говорит, что Бог дает твари

«все обильно для наслаждения»

(2 Тим. 6, 17). Св. Иоанн Дамаскин учит, что

«благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благости Своей благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благости» [207].

Согласно второму, целью сотворения мира является слава Божия.

«Небеса проповедуют славу Божию, и о делах, рук Его вещает твердь»

204

205

206

207

(Пс. 18, 2).

Тертуллиан говорит, что

«из ничего создал (Бог мир) для прославления своего величия [208].

Два этих ответа не исключают, но взаимопредполагают друг друга. Свт. Филарет Московский разъясняет:

«По бесконечной благодати и любви Своей Бог желает иметь благодатных причастников славы Своей. Слава даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в этом, так сказать, круговращении славы Божией, состоит блаженство, жизнь и благобытие твари [209].

4.3. Основные виды творений Божиих

Символ веры называет Бога Творцом «небу и земли», то есть всей совокупности конечного бытия [210]. Слова «видимым же всем и невидимым» являются пояснением предыдущих и указывают на два основных вида творений.

4.3.1. Мир духовный или ангельский

«Пространный Катехизис» говорит, что «под именем невидимых» должно разуметь

«невидимый или духовный мир, к которому принадлежат ангелы» [211].

Это достаточно осторожная формулировка. Дело в том, что о духовном мире нам известно очень немного, только то, что содержится в Откровении. Откровение же говорит только об Ангелах.

Само слово «Ангел (???????)» буквально означает «вестник», «посланник» и таким образом указывает не на природу, а на исполняемое служение. В Священном Писании Ангелами называются Сам Господь Иисус Христос (Мал. 4, 1), Иоанн Предтеча (Мф. 11, 10), ветхозаветные священники (Мал. 2, 7), пророки (2 Пар. 36, 15-16) и даже неодушевленные предметы, когда они являются орудиями воли Божией (Пс. 77, 49) [212].

«Пространный Катехизис» дает следующее определение Ангелов:

«Духи бесплотные, одаренные умом, волею и могуществом».

Ангелами они называются,

«потому что Бог посылает их возвещать волю Свою» [213].

208

209

210

211

212

213

4.3.1.1. Сотворение Ангелов Богом, время их сотворения

Священное Писание прямо говорит, что Ангелы сотворены Богом:

«Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их»
(Неем. 9, 6).

Строго опираясь на данные Священного Писания, можно утверждать, что Ангелы сотворены не позже третьего дня творения. В Иов. 38, 4-7 говорится, что Бог основывал землю

«при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии
(Ангелы — *О. Д.*)
воскликали от радости»

В святоотеческой литературе по вопросу о времени сотворения Ангелов чаще других встречаются следующие два мнения. Согласно первому, Ангелы сотворены прежде вещественного мира. Св. Иоанн Дамаскин писал:

«Надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом чувственную, и после уже из той и другой сущности человека» [214].

Это мнение разделяли многие свв. отцы, и оно вошло в катехизисы, в том числе и в «Пространный Катехизис», где сказано, что сотворено «невидимое прежде видимого» [215].

Согласно второму мнению, Ангелы сотворены одновременно с вещественным миром или позже его. Ведь Ангелы, будучи существами тварными и, следовательно, ограниченными, зависят от времени и пространства как категории тварного бытия, хотя по отношению к пространству и времени Ангелы обладают несравненно большей свободой, чем люди. Так, Ангелы не имеют вида, подобного телам, и поэтому не имеют тройкого измерения. Однако для своего существования они нуждаются в месте, так как не обладают свойством вездиприсутствия. Например, когда они находятся на земле, их нет на небе, и наоборот. В определенной степени Ангелы зависят и от времени, так как в ангельском мире возможны изменения, например падение части Ангелов.

Значит, если Ангелы обладают некоторыми пространственно-временными формами, то их сотворение должно было происходить, по крайней мере, не ранее сотворения самих этих форм [216].

4.3.1.2. Ангельская иерархия [217]

Ангельский мир имеет иерархическую структуру. Согласно *Corpus Aegoragiticum* (нач. VI в.), ангельский мир насчитывает 9 чинов, которые разделяются на 3 триады (лика):

Серафимы (Ис. 6, 2),

Херувимы (Быт. 3, 24; Иск. 25, 18-22; Пс. 47, 79, 98; Иез. 1, 10)

Престолы (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10)

Господства (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10)

214

215

216

217

Силы (Еф. 1, 22; Рим. 8, 38)
Власти (Кол. 1, 16; Еф. 1,21 и 3, 10)

Начала (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10)
Архангелы (1 Фес. 4, 16, Иуд. 9)
Ангелы (Рим. 8, 38; 1 Пт. 3, 22)

Порядок творения ангельского мира нам неизвестен.

4.3.1.3. Ангелы Хранители

Целью бытия Ангелов является достижение совершенства и блаженства. Этой цели они достигают двумя способами: прямым путем, непосредственным предстоянием Богу (Ис. 6, 2-3), и косвенным путем, через служение миру и людям в качестве орудий Промысла Божия о Вселенной и человеческом роде [218].

«Предполагают, что каждое творение, и роды, и виды его имеют своего Ангела; например, Церкви, народы, семьи, природные стихии» [219].

Частным случаем косвенного служения Ангелов Богу является служение Ангелов Хранителей, то есть Ангелов отдельных людей. Об Ангелах Хранителях Господь Иисус Христос говорит:

«не призирайте ни одного из малых сих; ибо... Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного»
(Мф. 18, 10).

После того как ап. Петр чудесным образом освободился из темницы, он пришел в дом Иоанна Марка, где было собрание христианской Иерусалимской общины. Вышедшая служанка, услышав голос апостола, не открыла дверь и доложила собравшимся, что Петр стоит у дверей. Ей не поверили и сказали, что это

«Ангел его»
(Деян. 12, 15).

Само название «Ангел Хранитель» связано со словами псалма:

«Ангелам Своим заповедает о тебе охранять тебя на всех путях твоих»
(Пс. 90, 11).

По отношению к человеку, которому дается Ангел, он является хранителем его души и тела (Пс. 90, 10-11) и молитвенником перед Богом (Тов. 12, 15), помогает ему в деле его спасения.

Своим образом жизни человек может отогнать от себя Ангела Хранителя. Свт. Василий Великий пишет:

«Как пчел отгоняет дым и голубей смрад, так и хранителя нашей жизни отдаляет многоплачевный и смердящий грех» [220].

Примирает человека с его Ангелом Хранителем покаяние, от которого у Ангелов бывает радость на небе (Лк. 15, 10).

218

219

220

4.3.1.4. Разделение Ангелов на добрых и злых, бытие злых духов

«Пространный Катехизис» учит, что не все ангелы «добры и благодетельны», существуют и «злые ангелы» [221]. Священное Писание говорит, что все творение «хорошо весьма

(добро зело)» (Быт. 1, 31). Это надвременная характеристика всего творения, творение вышло из рук Бога, Который благ, и потому оно — благо. Но откуда же в мире зло? Проблема зла — проблема по существу христианская, которая серьезно не может быть поставлена в контексте небиблейского мировоззрения. Для материалистических учений добро и зло сами по себе не существуют, но обусловлены человеческим восприятием, сам же мир нравственно нейтрален. В дуалистических учениях зло — необходимый элемент в структуре мироздания, одно из условий мировой гармонии. Пантеистические учения монистичны, реальность зла здесь вообще не признается, оно понимается как некая иллюзия, следствие недостаточного развития человеческого сознания. В различных гуманистических учениях зло понимается как недостаток природы, то есть не как природа, а как то, чего природе в силу тех или иных причин недостает. Действительно, с христианской точки зрения зло не может иметь место среди тварных существ, ибо Бог не создавал зла. Тем не менее, опыт человечества свидетельствует, что зло не есть просто некоторый недостаток природы. Зло имеет свою собственную активность.

Ответ на вопрос о природе зла дает Господь Иисус Христос в молитве «Отче наш». Молитва Господня заканчивается прошением об избавлении нас от лукавого, но лукавый — это не нечто, а некто, некоторая личность. И зло не есть природа, а состояние природы, точнее говоря, состояние воли, ложно направленной по отношению к Богу. В. Н. Лосский предлагает следующее определение зла:

«Зло — это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога» [222]

На основании Священного Писания можно дать следующее определение злых духов: это личные, свободно-разумные бесплотные существа, по собственной воле отпавшие от Бога, сделавшиеся злыми и образовавшие особый, враждебный Богу и добру, однако зависимый в своем бытии от Бога мир.

4.3.1.5. Падение злых духов

В «Пространном Катехизисе» о злых духах сказано, что

«они сотворены добрыми, но нарушили долг совершенного повиновения Богу и таким образом отпали от Него, и впали в самолюбие, гордость и злобу» [223].

О падении злых духов говорится в Священном Писании:

«И извержен был великий дракон, древний змий, называемый Дьяволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр. 12, 9).

221

222

223

«Господь ... ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня»
(Иуд. 5-6).

Господь Иисус Христос говорит, что Он

«видел сатану, спавшего с неба, как молния»
(Лк. 10, 18).

Падение злых духов не совершилось одновременно. Сначала пал один — главный, и «ему последовало, с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему ангелов» [224].

Этот дух в Священном Писании называется сатаной («сатан» по-еврейски — противящийся) (Мф. 12, 26), а также диаволом (???????? — клеветник):

«сначала диавол согрешил»
(1 Ин. 3, 8).

Господь Иисус Христос, указывая на власть, которую диавол имеет над грешниками, называет его

«князем мира сего»
(Ин. 12. 31), а ап. Павел даже
«богом мира сего»

(2 Кор. 4, 4). По мнению свв. отцов, сатана первоначально был самым совершенным из всех духов [225] или одним из высших Ангелов [226]. Жизнь личностных существ должна быть общением в любви, и прежде всего с источником любви — Богом. Тварные личности должны быть подобны сообщающимся сосудам, постоянно наполняющимся и передающим свое содержание друг другу. Однако по необъяснимой прихоти один из высших Ангелов захотел иметь все лишь для себя, ничего никому не отдавая, и таким образом стал как бы самозамкнутым пустым сосудом. Этот грех называется гордостью, суть его состоит в своекорыстном повороте внимания на себя самого. В результате собственное «я» ставится в центр мироздания, делается кумиром для самого себя, а все остальное становится средством к его улавлению, теряет свою самооценку [227].

Сущность падения ангелов есть гордость:

«начало греха — гордость»
(Сир. 10, 15).

Мир, который образовали отпавшие от Бога духи, имеет монархическое устройство. Господь называет его

«царством»
(Мф. 12, 26). Единоличным главой этого царства является диавол, или сатана.

4.3.1.6. Мир падших духов, их отношение к человеку, отношение Бога к деятельности падших духов

Гордость обрекает личность на тотальное одиночество.

«У самого изобретателя зла пустота и холод одиночества обернулись завистью. Неистребимое в живом существе желание любви и единения в его самозамкнутой личности стало силой ненависти и разрушения. Невозможность более достигать единства

224

225

226

227

в полноте бытия превратилась в стремление достигнуть этого во всеобщем уничтожении» [228]

Таким образом, в отношении к человеку основным чувством злых духов является зависть:

«завистью диавола вошла в мир смерть»
(Прем. 2, 2).
По толкованию свт. Григория Великого,

«завистию диавола смерть вошла в мир земной: когда злый дух... позавидовал человеку, созданному для неба» [229].

Поэтому главная цель деятельности злых духов — погубление человек. Ап. Петр говорит, что

«диавол ходит, как лев рыкающий, ищущий кого поглотить»
(1 Пт. 5, 8).

Господь Иисус Христос называет диавола
«человекоубийцей от начала»
(Ин. 8, 44).

Господь попускает деятельность злых духов в мире ради нашей пользы. Свт. Иоанн Златоуст разъясняет:

«Диавол зол для себя, а не для нас, потому что если мы захотим, можем приобрести для себя много и добра, конечно, против его воли. <...> Когда лукавый устрашает и смущает нас, тогда мы вразумляемся, тогда познаем самих себя и тогда с большим усердием прибегаем к Богу» [230].

4.3.2. Творение вещественного мира

Очевидно, что свидетелей того, как творился мир, не было, поэтому наше знание о сотворении мира основано на вере, на доверии словам Божественного Откровения:

«Верою познаем, что веки устроены словом Божиим»
(Евр. 11,3).

Согласно Священному Писанию, Бог сотворил мир в шесть дней. Слово «день» (евр. йом) в Библии многозначно, оно может означать как астрономические сутки (24 часа), так и некоторый неопределенный период времени. Какой по продолжительности период времени это слово означает в первой и второй главах книги Бытия, неизвестно [231].

Из безвидной и пустой, то есть неоформленной земли, сотворенной в начале, Бог затем постепенно произвел:

в первый день — свет;
во второй день — твердь, то есть видимое небо;
в третий день — вместилища вод на земле, сушу, растения;

228

229

230

231

в четвертый день — солнце, луну, звезды;
в пятый день — рыб и птиц;
в седьмой день Бог почил от всех Своих дел. Поэтому седьмой день назван субботой, что в переводе с еврейского означает покой (Быт. 2, 2) [232].

4.3.3. Творение человека

4.3.3.1. Природа человека

Согласно повествованию первой и второй глав книги Бытия, природа человека двусоставна. Сотворив тело человека, Бог «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2, 7). Должно ли различать эти два акта сотворения хронологически или же только логически [233]? Прп. Серафим Саровский учил:

«Многие толкуют, что когда в Библии говорится, что вдунул Бог дыхание жизни в лице Адама первозданного и созданного Им из персти, то будто бы это значило, что в Адаме до того не было Души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна <...> Но это неосновательно и неверно утверждается, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как святой апостол Павел утверждает:

«Всесовершен ваш дух и душа и тело сохранится»
(1 Фес. 5, 23). И все три части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим живым существом...» [234].

По учению Церкви, душа и тело в человеке возникают одновременно, это справедливо и в отношении первого человека.

В «Пространном Катехизисе» сказано, что «дыхание жизни» — это «душа, существо духовное и бессмертное» [235]. Однако свв. отцы говорят, что «дыхание жизни» есть нечто большее, чем просто духовная субстанция. Так, свт. Афанасий Александрийский различал в сотворении человека логически, а не хронологически, два момента: собственно сотворение человеческой природы и запечатление, помазание ее Духом Святым. Таким образом, Бог по благодати становится Отцом тех, кого Он сотворил.

«Изведенный из небытия человек в самом творении помазуется Духом, — дыхание жизни», которое вдунул Бог в Адама, было не душа, но Дух Святый и животворящий» [236], —

пишет прот. Г. Флоровский. Свт. Григорий Богослов говорит, что человек имеет в себе «частицу Божества» [237], говорит о «струе неведомого Божества», о «свете... Божественном и неугасимом» в человеке [238]. В. Н. Лосский пишет:

«Нетварная благодать включена в самый творческий акт, а душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее

присутствие Духа Святого» [239].

Таким образом, нетварная Божественная сила укоренена в самом акте сотворения человеческой природы, которая, по замыслу Творца, изначально заключает в себе Божественную благодать. Поэтому для человека естественно пребывать в облагодатствованном состоянии и, напротив, состояние безблагодатное противоестественно для человека. Священное Писание говорит, что собственно сотворением духовно-телесной природы творение человека не ограничивается. В Быт. 1, 26 сказано:

«И сотворил Бог человека
(ед. число. — *О. Д.*),

мужчину и женщину сотворил их
(мн. число. — *О. Д.*)».

Во второй главе книги Бытия это событие рассматривается! более подробно.

Не следует полагать, что бытописатель, описывая создание Евы из ребра Адама, пытался объяснить происхождение жены в биологическом смысле. Прежде всего, это символическое повествование, которое в наглядной форме выражает мысль о двуединстве человеческого естества [240]. Согласно Быт. 1, 26, человек изначально представлял собой две человеческие ипостаси, существующие в единстве природы.

Все творение Божие «весьма хорошо». Но после того как Бог создает высшее существо, венец творения — человека, Он как бы высказывает неудовлетворение тем, что Сам создал:

«Нехорошо быть человеку одному, сотворим ему помощника, соответственного ему»
(Быт. 2, 18).

Таким образом, мнение некоторых отцов Церкви (свт. Григорий Нисский и др.), согласно которому разделение людей на два пола было произведено исключительно в предвидении грехопадения, чтобы обеспечить выживание человеческого рода в условиях индивидуальной смертности, не имеет основания в Священном Писании. Разделение людей на два пола совершается с целью удовлетворить потребность человека в общении, ведь среди прочих тварей

«для человека не нашлось помощника, подобного ему»

(Быт. 2, 20). Следует отметить, что слово «помощник» (?????) недостаточно точно передает смысл древнееврейского текста, правильнее было бы перевести так: «сотворим ему восполняющего, который бы был перед ним» [241].

Проф. С. В. Троицкий пишет: «здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в бытии. Жена прежде всего нужна мужу, как его alter ego, второе "я"» [242].

Тем самым библейское повествование открывает истину о двуединстве человека, реализуемом в брачном союзе равносущных, соединенных любовью мужа и жены.

Жизнь Бога Троицы не есть просто единство на уровне естества, но соединение в любви свободных и отличных друг от друга Ипостасей. Бог есть три Лица, существующие в единстве природы, и люди, мужчина и женщина, призваны в Богом благословенном браке (Быт. 1, 28) явить единство жизни по образу Лиц Пресвятой Троицы. Таким образом, разделение людей на два пола и обусловленный этим разделением институт брака входят в замысел Божий о человеке и являются средством достижения людьми заповеданного Богом

239

240

241

242

совершенства. По словам Х. Яннараса,

«различие полов обусловлено необходимостью выразить в рамках тварной природы образ жизни нетварного» [243].

«Как Бог един, как Его лица Отец, Сын и Святой Дух одно, так и мужчина и женщина... призваны стать одним, единым во взаимной любви друг к другу» [244].

Христианство восстанавливает и обосновывает онтологическое достоинство женщины, чего не наблюдается в языческих религиях. Климент Александрийский учит, что любовь

«должна составлять дело в равной мере как мужей, так и жен, потому что если у них обоих Бог один и тот же, значит оба они имеют <...> и церковь единую: значит один и тот же существует для них закон <...>. Но если все условия жизни для них общи, то они участвуют в равной степени <...> в благодати, один и тот же для них путь спасения <...>. Награда за святую жизнь обещана не мужу или жене, а человеку вообще...» [245].

Священное Писание не оставляет сомнения в том, что весь человеческий род происходит от Адама и Евы. Так, непосредственно перед описанием создания Адама говорится, что

«Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли»

(Быт. 2, 5). Следовательно, до Адама людей на земле не было. Праматерь Ева прямо названа

«матерью всех живущих»

(Быт. 3, 20). Ап. Павел говорит, что Бог

«от одной крови произвел весь род человеческий...»

(Деян. 17, 26).

Истина происхождения всего человеческого рода от единой четы имеет в христианстве особое догматическое значение, поскольку на ней основывается учение о первородном грехе и об Искуплении.

4.3.3.2. Образ и подобие Божие в человеке

Античные философы называли человека «микрокосм», то есть малый мир. Свв. отцы были согласны с таким наименованием, свт. Григорий Нисский писал, что человек — это

«некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная», который «объемлет собою всякий род жизни» [246].

В то же время у свв. отцов отношение к наименованию «микрокосм» было отличным от того, какое имело место в античности. Для языческих мудрецов это — гордое наименование, выражающее величие человека, тогда как у отцов Церкви встречается откровенно ироническое отношение к этому термину. Свт. Григорий Нисский замечает:

243

244

245

246

«Говорили: человек есть микрокосм... но этим именем воздавая такую хвалу человеческой природе, не заметили, что почтили человека свойствами комара и мышей» [247]

Для свв. отцов величие человека заключается не в том, что роднит его с космосом, а в том, что, напротив, выделяет его из мира природы. Выделяет же человека образ его сотворения и существования: по образу Божию.

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...» (Быт. 1, 27).

В Священном Писании понятие «образ Божий» не раскрывается, а в святоотеческой литературе содержится широкий спектр мнений по этому вопросу. Впрочем, все свв. отцы сходятся в том, что образ Божий состоит в способности человека отражать Божественные совершенства. Например, Бог есть абсолютный Дух, и человек имеет в своем составе нематериальную составляющую — душу (Климент Александрийский, свт. Григорий Нисский, блж. Августин). Бог есть абсолютный разум, и человек также есть существо разумное (Климент Александрийский, блж. Августин). Бог вечен, отражением вечности в человеке является бессмертие (преп. Максим Исповедник, блж. Августин). Бог царствует над всем миром, и человек также наделен царским достоинством, призван властвовать над Вселенной (свт. Иоанн Златоуст, свт. Григорий Нисский) [248].

Однако свв. отцы, признавая, что человек сотворен по образу Божию, не считают возможным дать образу Божию формальное определение. Свт. Епифаний Кипрский († 402) пишет:

«Церковное учение верует, что человек вообще сотворен по образу Божию, но в какой именно части находится то, что по образу Божию, не определяет» [249].

Более того, многие отцы Церкви (сщмч. Ириней Лионский, свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Палама) полагают, что не только душа, но и человеческое тело участвует в сообразности Богу [250]. Современная православная антропология, опираясь на святоотеческое учение, приходит к выводу, что образ Божий

«не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом» [251].

Свт. Филарет Московский, говоря, что человек отражает совершенства Творца не так, как прочие творения, отмечает, что

«вся тварь показывает нам следы Творца, но только как бы «задняя Божия», но образ лица Божия находится только в человеке» [252].

В отличие от всех прочих тварей, человек не только причастен Божеству, но способен свободно участвовать в Божественных совершенствах, предстоять Богу лицом к лицу. Но предстоять может не **что**, а **кто**, то есть личность. Таким образом, можно сказать, что собственно богообразность человека заключена не в естестве человека, радикально отличном от нетварной Божественной природы, а в способе его существования, который и у Бога, и у человека — личностный. Следовательно, образ Божий в человеке состоит, прежде всего, в том, что человек есть личностное существо, и в этом безличном мире он единственный является личностным образом личного Бога. Таким образом, современное православное богословие делает различие между собственно образом Божиим, являющимся характеристикой способа существования природы, и чертами образа Божия, то есть теми свойствами человеческого естества, в которых конкретно проявляется богообразность [253].

Большинство свв. отцов и современных богословов проводят различие между понятиями «образа Божия» и «подобия Божия». Это различие устанавливается на основании Быт. 1, 26-27: волеизъявление Божие о сотворении человека содержит оба элемента и образ, и подобие, тогда как сотворение только один — образ.

Образ и подобие теснейшим образом связаны между собой и не могут быть понимаемы в отрыве один от другого. Образ Божий есть дар Божий каждому человеку, который выражается в способности быть участником Божественной жизни, участвовать в Божественных совершенствах, а подобие — проявление этого дара в жизни человека и та мера, в какой эта способность реализуется. Можно сказать, что образ и подобие — два аспекта двуединого понятия. Образ Божий есть то, что человеку изначально дано, подобие же есть некоторая заданность, задача, которую человек должен решать в течение всей своей жизни. Черты образа Божия относятся к сущности человека, являются существенными свойствами человеческой природы, в то время как черты подобия раскрываются в результате направленности человеческой воли к добру. Черты образа суть свойства природы, благодаря которым человек может совершенствоваться, уподобляться Богу, отражая совершенства своего Творца, например разумность, дар слова и тому подобное. Соответствующим образом пользуясь этими способностями, человек может достичь богоподобия, приобретая, например, благость и мудрость, которые являются уже чертами не образа, а подобия. Чертами образа Божия обладают практически все люди, тогда как черты подобия раскрывают далеко не все. Тем не менее, возможно говорить об образе и подобии как о двуедином понятии. Ведь богообразность потенциально включает в себе богоподобие, а подобие есть раскрытие богообразности в жизни человека. Это делает возможной взаимозаменяемость терминов «образ» и «подобие» в Священном Писании и у некоторых свв. отцов без ущерба для смысла [254].

Необходимо отметить, что сами по себе черты образа Божия ни по отдельности, ни в совокупности не исчерпывают человеческой богообразности. В силу различных причин те или иные черты образа Божия, например разумность, у некоторых людей могут не проявляться, тем не менее, невозможно отрицать за этими людьми человеческого достоинства, поскольку они также могут быть участниками Божественной жизни. Конституирующим принципом человека как личности является не та или иная характеристика его природы, но обращенная к нему любовь Божия [255]. Именно дыхание Божие, Божественная любовь, присутствующая в человеке, делает его богообразным существом, личностью.

4.3.3.3. Назначение человека

«Пространный Катехизис» говорит, что Бог создал человека, «чтобы он познавал Бога,

253

254

255

любил и прославлял Его, и через то вечно блаженствовал» [256]. Блаженство возможно для человека через соединение с Богом, Который по природе благ. Путь к этому соединению предполагает со стороны человека:

а) любовь к Богу, внешним выражением которой является соблюдение заповедей Божиих:

«Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня, и кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим»
(Ин. 14, 21).

б) прославление Бога, причем не только словом, но и делом:

«...прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии»
(1 Кор. 6, 20).

Из этих слов апостола следует, что прославление Бога должно включать в себя как особый строй внутренней жизни («в душах»), так и соответствующее внешнее поведение («в телах»).

4.3.3.4. Предопределение Божие

В «Пространном Катехизисе» сказано, что

«изволение Божие о назначении человека к вечному блаженству... именуется **предопределением Божиим**».

Далее говорится, что

«предопределение Божие о блаженстве человека... пребывает неизменным. Потому что Бог, по предвидению и бесконечному милосердию Своему, и для уклонившегося от пути блаженства человека предопределил открыть новый путь к блаженству, чрез Единородного Сына Своего Иисуса Христа» [257].

Ап. Павел говорит, что Бог

«избрал нас в Нем
(во Христе. *О. Д.*)
прежде создания мира»
(Еф. 1, 4).

Следует различать «предопределение Божие в отношении человекам вообще и к каждому порознь».

Предопределение в отношении всего человеческого рода безусловно:

«Бог предопределил всем человекам даровать и действительно даровал, предваряющую благодать и верные средства к достижению блаженства» [258].

«От Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия»
(2 Пт. 1, 3).

256

257

258

Предопределение в отношении каждого отдельного человека имеет два момента:

а) **безусловный**, состоящий в том, что Бог вне зависимости ни от чего дарует всякому человеку все необходимое для его спасения;

б) **условный**, состоящий в том, что Бог определяет участь человека в зависимости от того, как он пользуется дарованными ему средствами.

Условное предопределение основывается на вечном предведении Божиим.

«Бог все предвидит, но не все предопределяет» [259], —

говорит св. Иоанн Дамаскин. Человек также способен в определенной степени предвидеть события будущего, но человек находится в потоке времени, тогда как Бог пребывает в вечности, будущее для Него не существует, для Него все настоящее. Поэтому

«Бог не предвидит наши будущие поступки, подобно человеку, а собственно видит наши дела так, как мы их совершаем. При этом наша свобода страждет так же мало, как и свобода наших ближних, когда мы бываем свидетелями их поступков. Наши действия не зависят от предведения Божия. Напротив, Бог потому их предвидит или видит, что мы сами совершаем их по своей воле. К тому же Он предвидит не только наши действия, но и их причину — нашу свободу. Бог предвидит, что мы совершим вместо них другие действия, которые Он так же предвидит. Причем наш выбор будет зависеть исключительно от нашего произвола. Таким образом, предведение Божие не стесняет свободной деятельности человека» [260]

Поскольку в тварном мире невозможно найти ни одной удовлетворительной аналогии, которая позволила бы наглядно представить, каким образом совершенное предведение Божие сочетается с человеческой свободой, в истории религиозной мысли неоднократно возникали ложные учения о предопределении. Древние гностики и манихеи, некоторые деятели Реформации (Ж. Кальвин) учили о безусловном предопределении людей либо к вечному спасению, либо к вечной гибели. Это значит, что спасение и осуждение совершается без всякого участия самого человека, вне зависимости от направленности его воли [261]. Такой фаталистический взгляд чужд Священному Писанию и учению Православной Церкви. Ап. Павел говорит, что Бог

«хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»
(1 Тим. 2, 4).

Нигде в Священном Писании не говорится о предопределении к гибели, но только к спасению. В «Послании Восточных Патриархов» сказано, что Бог не мог

«одних оправдать, а других оставить и осудить без причины, ибо это не свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу <...> Но поелику Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие худо, то посему одних предопределил к славе, а других осудил» [262].

259

260

261

262

4.3.3.5. Состояние первозданного человека

Как и все творение Божие, человек был создан совершенным:

«И я нашел, что Бог сотворил человека правым»
(Еккл. 7, 29).

Это значит, что человек со всеми силами и способностями своего естества вполне соответствовал назначению, которое было предначертано ему Творцом. Однако если и говорится, что человек был создан совершенным, отсюда не следует, что первозданное состояние человека совпадало с его конечным назначением. По словам св. Иоанна Дамаскина, человек был создан «превращающимся в Бога по причастию к божественному озарению» [263], то есть обоживающимся, а не совершенно обоженным. Божественная благодать,

«дыхание жизни»

, изначально присутствовавшая в человеке, сообщала ему способность к дальнейшему усвоению обоживающей энергии. Силы души человека — разум, воля и сердце — находились на высокой степени совершенства, несоизмеримой с состоянием этих способностей после падения. Человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренних колебаний между добром и злом; сердце человека не знало порочных движений и не волновалось действием страстей. И по душе, и по телу человек пребывал в благодатном состоянии. Тело человека представляло собой совершенное и послушное орудие духа, свободное от болезней, немощей и разрушительного воздействия внешних стихий [264]. Отношения человека с Богом были отношениями всецелого и радостного послушания, в основе которого лежала любовь человека к своему Создателю.

Изначально человек был выделен из окружающего мира, для него создано особое место жительства Эдемский сад (Быт. 2, 15), или Рай.

«Слово Рай значит сад... Рай, в котором пребывали первые человеки... был... для тела вещественный, как видимое блаженное жилище; а для души духовный, как состояние благодатного общения с Богом и духовного созерцания тварей» [265].

Таким образом, Рай являлся местом встречи вещественного и духовного начал, которые встречались в человеке, поставленном на границе двух миров. В Раю прародители имели возможность общения с Богом, могли непосредственно слышать

«голос Господа Бога»

(Быт. 3, 8). В раю человеку было даровано особое древо жизни (Быт. 2,9) —

«древо, которого плодами питаюсь, человек и телом был бы безболезнен и бессмертен» [266].

В Библии не говорится об этом древе подробно, но таинственным образом оно давало человеку жизнь. В Священном Писании сказано, что

«Бог не сотворил смерти и... создал человека для нетления»

263

264

265

266

(Прем. 1, 13; 2, 23).

Следовательно, человек не был ни необходимо смертен, ни необходимо бессмертен. Смертность для человека была не безусловна, а зависела от направления его свободной воли. Свт. Феофил Антиохийский (II в.) говорил:

«Бог сотворил человека ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным и к тому и к другому» [267].

4.4. Христианское учение о Промысле Божиим

«Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благости Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает, или исправляет и обращает к добрым последствиям» [268].

4.4.1. Действительность Промысла Божия

Учение о Промысле Божиим основывается на Божественном Откровении. В Библии говорится, что Бог

«почил в день седьмый от всех дел Своих»

(Быт. 2, 2). Это, конечно, не означает, что после окончания творения Бог не принимает в жизни мира никакого участия. Господь Иисус Христос после исцеления расслабленного при купальне Вифезда сказал иудеям:

«Отец Мой доныне делает, и Я делаю»

(Ин. 5, 17).

Несомненно, эти слова Спасителя являются указанием на никогда не прекращающуюся промыслительную деятельность Бога.

Для христианского миропонимания представление о Промысле Божиим естественно вытекает из христианского учения о Боге и о Его отношении к миру и человеку. Прежде всего, в реальности Промысла нас убеждает опыт молитвы, ибо молитвенное обращение к Богу имеет смысл только при наличии уверенности в возможности Божественного ответа. Бог есть Личность, личный Бог Откровения тем и отличается от безличных абсолютов философских систем и восточных религий, что Он выражает Свое отношение к тому, что находится вне Его. Личность не может быть безучастна к соприкасающемуся с ней миру. Св. Иоанн Дамаскин говорит:

«Один Бог по природе благ и мудр. Как благой, Он промышляет, ибо не благ тот, кто не промышляет, ведь и люди, и неразумные животные естественным образом заботятся о своих детях, а кто не заботится, подвергается порицанию. Далее, как

мудрый, Бог печется о сущем наилучшим образом» [269]

В существовании Промысла убеждает также и ограниченность мира. Тварное бытие, не являясь необходимым, не может существовать без произведшей его причины, и оно может сохранять свое бытие только благодаря той силе, которая дала ему бытие.

4.4.2. Действия Промысла Божия

Методологически в едином промыслительном Божественном действии можно различать две составляющих:

а) **мирохранение**, то есть поддержание всего существующего и бытия:

«По определениям Твоим все стоит донине...

» (Пс. 118, 41).

«...все Им стоит»

(Кол. 1, 17).

Свт. Кирилл Александрийский отмечает, что

«иначе и не могут быть соблюдены и удержаны бытия существа, принявшие начало свое из ничего; иначе они вдруг обратились бы в свое естество, то есть в ничтожество» [270]

б) **мироправление**, то есть направление всех событий, имеющих место в мире, к предназначенным Творцом целям.

«Через Него все успешно достигнет своего назначения...»

(Сир. 43, 28).

По словам св. Иоанна Дамаскина,

«Промышление есть воля Божия, которой все существующее надлежащим образом управляется» [271].

4.4.3. Виды Промысла Божия

Предметами Божественного Промысла являются как весь мир в совокупности, так и каждая его мельчайшая частица. Афинагор Афинский (сер. II в.) писал:

«надобно знать, что ни на земле, ни на небе ничто не остается без попечения и без промысла; но попечение Творца равно простирается на все невидимое и видимое, малое и великое...» [272].

Таким образом, различают **общий Промысл**, который объемлет весь мир, как совокупность всех родов существ с действующими в них силами и законами, и **частный Промысл**, распространяющийся на частные предметы, явления и отдельные существа.

269

270

271

272

4.4.4. Образы Божественного Промысла

Различают два **образа** Божественного промысла о мире:

а) **естественный**, когда бытие и силы тварей поддерживаются в бытии Богом посредством дарованных сил и законов, и судьбы Божии приходят в исполнение по естественному течению вещей, от Бога установленному, но под промыслительным надзором Божиим.

«Ты поставил землю, и она стоит»

(Пс. 118, 90).

В Священном Писании обо всех родах существ говорится, что Бог

«поставил их на веки и веки; дал устав, который не пройдет»

(Пс. 148, 6).

б) **сверхъестественный**, когда управление миром совершается посредством чудес, то есть событий, имеющих истинную причину вне естественных сил и законов природы, в сверхъестественном действии Божиим, совершаемых Богом для достижения важных религиозных целей.

ГЛАВА II О ВТОРОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. УЧЕНИЕ СИМВОЛА ВЕРЫ О ЛИЦЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

1.1. Почему Иисус назван «Христом»

Имя «Иисус» (евр. Иегошуа) буквально означает «Бог мое спасение» [273], «Спаситель». Это имя было дано Господу при рождении через Архангела Гавриила (Мф. 1, 21), «потому что Он родился спасти человеков» [274].

Имя «**Христос**» означает «**Помазанный**», по-еврейски помазанник — «Машиях», в греческой транскрипции — «Мессия (???????)» [275]. В Ветхом Завете помазанниками называли пророков, царей и первосвященников, служение которых прообразовывало собой служение Господа Иисуса Христа. В Священном Писании говорится о помазании:

царей Саула (1 Цар. 10, 1) и Давида (1 Цар. 16, 10);
первосвященника Аарона и его сыновей (Лев. 8, 12-30; Ис. 29,
7);
пророка Елисея (3 Цар. 19, 16-19).

«Пространный Катехизис» объясняет наименование «Христос» применительно к Спасителю тем, что

«Его человечеству безмерно сообщены все дары Духа Святого, и таким образом Ему в высочайшей степени принадлежат **ведение Пророка, святость Первосвященника и могущество**

273

274

275

Царя» [276].

Таким образом, в наименовании «Иисус Христос» содержится указание на человеческое естество Спасителя.

1.2. Иисус Христос — истинный Сын Божий

Наименованием Иисуса Христа Сыном Божиим устанавливается личностная самоидентичность Иисуса Христа со вторым Лицом Пресвятой Троицы.

«**Сыном Божиим** называется второе Лицо Святой Троицы по Своему Божеству. Сей же самый Сын Божий назван **Иисусом**, когда родился на земле, как человек» [277].

В Священном Писании наименование «сын Божий» употребляется не только по отношению к Иисусу Христу. Например, так называются верующие в истинного Бога (Быт. 6, 2-4; Ин. 1, 12). Однако Священное Писание не оставляет сомнений в том, что наименование «Сын Божий» применительно к Иисусу Христу употребляется совершенно в особом смысле. Так, Сам Иисус Христос для выражения Своего отношения к Богу Отцу использует наименование

«Отец Мой»

(Ин. 8, 19), тогда как в отношении всех других людей —

«Отец ваш»

(Мф. 6, 32):

«Восхожду к Отцу Моему и Отцу вашему»

(Ин. 20, 17).

При этом Спаситель никогда не использует выражение «Отец наш», не объединяя Себя в Своем богосыновстве с прочими людьми. Различие в словоупотреблении указывает на разное отношение к Отцу: «Отец ваш» употребляется в значении усыновления людей Богу, а «Отец Мой» — в собственном смысле [278].

1.3. Предвечное рождение Сына Божия

На особый характер богосыновства Иисуса Христа указывают слова Символа: «Единородного, иже от Отца рожденнаго... рожденна, не сотворенна». Прежде всего это значит, что Сын не есть тварное существо. Термин «**рождение**» означает произведение из собственной сущности, тогда как «**творение**» — произведение из ничего или из иной сущности [279]. При рождении наследуются существенные свойства, то есть сущность, поэтому родить можно только подобного себе, в то время как при творении создается нечто новое, сущностно отличное от творца. Родить можно только равное себе по достоинству существо, тогда как творец всегда выше своего творения. Кроме того, рожденный всегда лично отличен от родившего, ибо

«в собственном смысле слова «рождение» есть добавление ипостаси» [280].

276

277

278

279

280

Из учения о происхождении Сына от Отца посредством рождения следует, что Сын

1. не есть творение Божие;
2. происходит из сущности Отца и, следовательно, **единосущен Отцу** ;
3. обладает равным с Отцом Божественным достоинством;
4. личностно отличен от Отца.

Рождение от Отца является личным (ипостасным) свойством Сына Божия, «которым Он отличается от других Лиц Святой Троицы» [281].

«Бог... существует в вечном вневременном бытии без начала и конца... Для Бога всё — «ныне». В этом вечном настоящем Бога, до сотворения мира, Бог Отец рождает Своего Единородного Сына вечным, всегда существующим рождением... рожденный от Отца и имеющий Свое начало в Нем, Единородный Сын Божий всегда существовал, или, вернее, «существует» — несотворенный, вечный и божественный» [282].

Слова «рожденного прежде всех век» указывают на предвечный характер рождения, говорят о совечности Отца и Сына. Эти слова Символа направлены против еретика Ария, считавшего, что Сын Божий имел начало Своего бытия [283].

Таким образом, «Сын Божий» есть собственное имя второго Лица Пресвятой Троицы и по смыслу фактически равнозначно наименованию «Бог». Именно так и понимали Господа Иисуса Христа современные Ему иудеи, которые

«искали убить Его... за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу»

(Ин. 5, 18). Поэтому в Символе исповедуется вера в Иисуса Христа как в «Бога истинна от Бога истинна». Это означает, что

«Сын Божий называется Богом в том же истинном смысле, как Бог Отец» [284].

Слова «Света от Света» призваны хотя бы отчасти пояснить тайну предвечного рождения Сына Божия.

«Смотря на солнце, мы видим свет: от сего света рождается свет, видимый по всей подсолнечной; но и тот и другой есть один свет, нераздельный, одной природы» [285].

1.4. Иисус Христос есть Господь

На Божественное достоинство Иисуса Христа указывает также и наименование Его **Господом**. В Септуагинте наименованием ?????? (Господь) передается имя «Иегова», одно из основных имен Божиих в Ветхом Завете. Поэтому для греко-язычной иудейской и христианской традиций

281

282

283

284

285

«имя **Господь** (?????) есть одно из имен Божиих». Таким образом, Иисус Христос «называется **Господом** ... в том разуме, что Он есть истинный Бог» [286].

«Вера «во Единого Господа Иисуса Христа» и была тем главным исповеданием, за которое первохристиане готовы были умереть, ибо оно утверждает тождественность Иисуса Христа со Всевышним Богом» [287].

2. ОБРАЗ ОТКРОВЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ В МИРЕ

Слова Символа «Имже вся быша» заимствованы из Ин. 1, 3:
«Вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть»

В Священном Писании о Сыне Божиим говорится как о некоем орудии, посредством которого Бог Отец творит мир и управляет им.

«Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано»
(Кол. 1, 16).

Поскольку Лица Пресвятой Троицы единосущны, Они обладают единым действием, но отношение каждого из Лиц Троицы к единому действию различно. Свт. Григорий Нисский объясняет, каким образом Лица Пресвятой Троицы относятся к Божественным действиям:

«Всякое действование, от Бога простирающееся на тварь, от Отца исходит, через Сына простирается и совершается Духом Святым» [288].

Подобные высказывания можно найти у многих отцов Церкви. Обычно для пояснения этой мысли свв. отцы обращаются к Рим. 11, 36:

«Яко из Того и Тем и в Нем всяческая»
(слав.). На основе этих слов ап. Павла возникло святоотеческое выражение:

«из (от) Отца через Сына в Духе Святом» [289].

Таким образом, в Божественных дейстованиях отображается троичность Ипостасей и их неизреченный порядок. Причем, образ внутрибожественной жизни отличен от образа откровения Пресвятой Троицы в мире. В предвечном бытии Троицы рождение и исхождение совершаются «независимо» одно от другого, тогда как в плане Божественного домостроительства имеет место своя вневременная последовательность: Отец выступает как Источник действия (свойства), Сын — как Явление или Совершитель, действующий посредством Духа Святого, а Святой Дух предстает как завершающая, являющая и усваивающая Божественное действие Сила [290].

Так,
«Бог есть любовь»
(1 Ин. 4, 8). При этом Отец есть Источник любви:

«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного»
(Ин. 3, 16).
Сын есть Явление Любви, Откровение ее:

«Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Сына Своего»
(1 Ин. 4, 9). Святой Дух усваивает любовь Божию человекам:

«Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым»
(Рим. 5, 5).

Такой порядок Божественных Лиц не умаляет достоинства Сына и Святого Духа. Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что Отец действует через Сына и Святого Духа «не как через служебное орудие, но как через естественную и ипостасную Силу» [291].

Эту мысль можно пояснить следующим примером: огонь и исходящий от огня свет невозможно разделить. С одной стороны, свет логически последует огню, но с другой, и огонь освещает, и свет освещает, и огонь греет, и свет греет. Также Сын и Святой Дух творят то же, что и Отец. Кроме того, нужно отметить, что в таком порядке Откровения Божества нет никакой необходимости. Нам неизвестно, почему Бог благоволил открывать Себя миру именно таким образом. Никакая внутренняя и внешняя необходимость не принуждает Его к этому, Бог открывает Себя так только потому, что так хочет [292].

ГЛАВА III О ТРЕТЬЕМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

В Символе веры говорится, что Сын Божий пришел в мир «нашего ради спасения». Однако прежде чем говорить о самом пришествии на землю Господа Иисуса Христа, необходимо рассмотреть вопрос о том, от чего, собственно, пришел спасти нас Сын Божий? Священное Писание говорит, что Мессия

«спасет людей Своих от грехов их»
(Мф. 1, 21), и самое спасение полагает
«в прощении грехов»
(Лк. 1, 77). Господь Иисус Христос явился в
«умилостивление за грехи наши»
(1 Ин. 2,2),
«для уничтожения греха жертвою Своею»
(Евр. 9, 26). Он
«умер за грехи наши»
(1 Кор. 15, 3), дабы нам, бывшим
«прежде рабами греха»
(Рим. 6, 17),
«не быть уже рабами греху»
(Рим. 6, 6).

Следовательно, учение о Боге Спасителе необходимо предварить рассмотрением вопроса о сущности греха, о том, каким образом грех и зло вошли в Богом созданную человеческую природу.

1. ГРЕХОПАДЕНИЕ ПРАРОДИТЕЛЕЙ

1.1. Состояние человека до грехопадения

До грехопадения человек стремился к добру, не колеблясь в выборе между добром и злом, но это не означает, что первые люди пребывали в состоянии блаженного младенческого неведения. Свв. отцы учат, что прародители и до падения были способны различать добро и зло:

«Рассуди о свободе воли и преизбытке мудрости его (Адама. — *О. Д.*) и не говори, будто он не знал, что добро, и что зло» [293].

«Человек был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти... Божиим был подобием» [294].

Почему же в таком случае одно из райских деревьев называется деревом познания добра и зла (Быт. 2, 18)?

В еврейском тексте Библии использован глагол «jada». Он означает не внешнее, а опытное знание, знание через непосредственное приобщение предмету познания [295]. Действительно, личного опыта вхождения во зло у первозданного человека не было, однако способность различать, что приближает к Богу и что удаляет от Него, что угодно Богу и что нет, была. Сам Бог научал первых людей различению добра и зла. Так, перед сотворением жены Господь сказал: «Нехорошо быть человеку одному» (Быт. 2, 18). Эти слова представляют собой глубокое определение зла, которое по сущности и есть разделение, одиночество, самоизоляция, замкнутость на самом себе, отсутствие любви и общения.

Если бы прародители до грехопадения совершенно не различали добра и зла, то они были бы безответственны и грех не мог бы быть им вменен. Нравственная вменяемость предполагает не только знание, но и свободу.

«Бог, по благодати Своей, при сотворении человека дал ему **волю** , естественно расположенную любить Бога, но притом **свободную** , а человек **употребил во зло** сию свободу» [296].

Правда, воля человека уклонилась во зло не сама по себе, но под действием враждебной силы:

«Диавол прельстил Еву и Адама и склонил их преступить заповедь Божию [297].

Не следует думать, что вкушение плода древа познания добра и зла было смертоносно для человека, потому что эти плоды заключали в себе особую магическую силу. «Пространный Катехизис» говорит, что вкушение было смертоносно потому, что

«соединено было с послушанием воле Божией, и таким образом отделяло человека от Бога и благодати Его, и отчуждало от жизни

293

294

295

296

297

Божией... наименование древа познания добра и зла приличествует сему предмету... потому что человек чрез сие древо познал самым опытом, какое добро заключается в послушании воле Божией, и какое зло в противлении оной» [298].

1.2. Сущность грехопадения

По факту грехопадение есть преслушание, нарушение запрещающей заповеди (Рим. 5, 19). При этом возникает вопрос о соответствии тяжести преступления и строгости последовавшего за ним наказания. Запрет вкушения от древа познания добра и зла по сути является заповедью поста, воздержания. В христианском понимании пост никогда не являлся самоцелью, пост есть приурочивание. Адаму пост был дан как необходимое испытание его свободной воли, чтобы добродетель человека являлась не просто природным свойством, но была обусловлена его суверенным личностным выбором. С этой же целью сознательного утверждения человека в добре Бог попускает диаволу искушать человека. Рано или поздно этот пост должен был окончиться и увенчаться причастием человека Богу, переходом человека на более высокую ступень совершенства. Но пост, установленный Богом, не мог быть нарушен человеком самовольно.

За грехом прародителей, внешне открывающимся как простое непослушание, скрывается страшный грех, который можно определить как нежелание нести свой крест. Бог не только указал человеку цель жизни — совершенство, но и предложил средство для ее достижения. Человеку был предложен труд, труд физический (

«возделывать и хранить»

рай (Быт. 2, 15)) и интеллектуальный (наречение имен животных (Быт. 2, 19-20)), а также труд постнический, аскетический. Но человек добровольно отверг предложенный ему Богом путь и выбрал более легкий путь, предложенный змием —

«вкусите... и вы будете, как боги»

(Быт. 3, 5) — путь, который в дальнейшем получил наименование магии. Сущность этого пути заключается в стремлении приобрести знание, власть, силы и способности незаконным образом, не затрачивая для этого никакого труда, прежде всего нравственного.

Таким образом, грехопадение — это не просто непослушание, а целый комплекс греховных действий и состояний, среди которых блж. Августин выделял поругание святыни, человекоубийство, духовное любоддеяние, татьбу, любостяжание [299]. Центральное место среди них занимает гордость, то есть такая установка сознания, когда весь мир начинает восприниматься человеком в эгоцентрической перспективе, когда человек предпочитает свои желания всему, в том числе и Божественным становлениям, а значит и Самому Богу.

«Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость»

(Сир. 10, 14-15).

В сущности, гордость есть стремление, сознательное или бессознательное, стать богом помимо Бога.

Следует отметить, что Бог предоставляет первым людям возможность покаяться, но гордость, уже всецело охватившая их, толкает их на путь самооправдания. Адам перелагает вину на жену, тем самым косвенно обвиняя Бога:

«жена, которую Ты мне дал»

(Быт. 3, 12), а Ева, в свою очередь, все сваливает на змия. Отвергнув возможность покаяния, человек сделал невозможным для себя дальнейшее общение с Богом.

1.3. Последствия грехопадения, проклятие

Последствия падения прародителей имеют общее наименование проклятия. По определению «Пространного Катехизиса», проклятие есть

«осуждение греха праведным судом Божиим, а от греха происшедшее на земле зло в наказание человекам» [300].

Проклятие не следует понимать как месть Бога за нарушение Его воли — грех саморазрушителен. В грехопадении человек как свободная личность совершил противоестественный выбор и тем самым навязал своей природе, а в силу своего центрального положения в мироздании и всему материальному космосу, противоестественный способ существования. Грехом в изначально совершенный мир был внесен внутренний разлад. Последствия греха непосредственно из него проистекают, однако это не означает, что они следуют за грехом автоматически, сами по себе, вопреки воле Божией, ибо тварь сама не может изменить законы природы, установленные Творцом. Без положительного на этот счет Божественного определения противоестественные изменения сами по себе не могли бы стать законом для падшего естества. Кроме того, всемогущий Бог мог бы и после грехопадения сохранить человека в прежнем состоянии, однако ради пользы самого человека не пожелал этого. Таким образом, говоря о последствиях грехопадения, необходимо различать два неразрывно связанных между собой действия: с одной стороны, «естественное» проистечение этих последствий из факта грехопадения, с другой стороны — попущение этих последствий волей Божией и утверждение их в качестве закона существования для падшего естества. Это Божественное определение, осуждающее грех, и называется проклятием. По отношению к человеку проклятие выражается в изменении состояния человеческой природы, искажении способа ее существования, а также в изменении внешних условий существования человека. Целью проклятия является не отмщение, а исправление человека через смирение его гордыни и приведение его к покаянию. Прежде всего, проклятие выражается в невозможности для человека иметь общение с Богом, в отчуждении человека от Бога как Источника жизни. Будучи Светом, в Котором

нет никакой тьмы

(1 Ин. 1, 5), Бог, руководствуясь нравственным достоинством добра, не может вступить в общение ни с чем греховным и злым. Иными словами, Бог создает для согрешившего человека условия бытия, наиболее соответствующие его духовно-нравственному состоянию, условия, полагающие предел развитию зла в падшем человеческом естестве.

1.3.1. Последствия грехопадения в отношениях между Богом и человеком

До грехопадения отношение человека к Богу было отношением всецелого и радостного послушания. Человек находился в непосредственном общении с Богом. Божественная благодать, укорененная в природе человека самим актом его сотворения, открывала ему путь дальнейшего обожения. И душа, и тело человека были «пропитаны» благодатью.

Своим греховным самоутверждением человек «вытеснил» из себя Бога. Свт. Филарет Московский говорит, что,

согрешив, «человек остановил в себе приток Божественной благодати» [301].

В результате благодатная связь с Богом разрывается, человек выпадает из состояния изначального единства со своим Творцом. Если до грехопадения человек ощущал дыхание Божие в своем сердце, то теперь Бог начинает восприниматься человеком как внешний объект, приближение которого вызывает в человеке не чувство любви и радости, но страх (Быт. 3, 10).

Само присутствие Божие становится для человека невыносимым, отныне человек уже не может увидеть Бога и не умереть, не может общаться с Ним лицом к лицу (Исх. 33, 20). Состояние человека после грехопадения Священное Писание определяет как состояние вражды против Бога (Рим. 5, 10), а отношение Бога к падшему человеку как гнев (Еф. 2, 3). Но объектом гнева Божия являются не сами люди как личности, а греховное состояние их природы, которое не может быть предметом благоволения Божия, ибо

«невозможно общение между светом и тьмой»

(1 Кор. 6, 14). Н. Н. Глубоковский писал:

«Греховность, как недолжное состояние природы человека, навлекает на себя гнев Божий»,

но

«Правда Божия <...> и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием» [302].

1.3.2. Последствия грехопадения в природе человека

В нравственном плане в человеческом естестве можно различать три составляющих — дух, душу и тело, между которыми до грехопадения имели место отношения строгого соподчинения. Дух был устремлен к Богу, душа находилась в подчинении духу, тело было послушным орудием души, и весь материальный мир, являясь как бы продолжением человеческой телесности, подчинялся своему владыке — человеку. Грех опрокинул эту изначальную иерархию. Дух, разорвав свою связь с Богом, попадает в зависимость от души, отсюда возникает ложная духовность. Душа порабощается телом, здесь — источник страстей. Тело, в свою очередь, оказывается в зависимости от внешнего мира, порабощается вещественным началам мира сего. В отношении между составляющими человеческой природы вносится разлад:

«Ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти, они друг другу противятся»

(Гал. 5, 17).

Будучи тварным, человеческое естество не способно к бесконечной регенерации. Без благодатной помощи ресурс человеческой природы начинает истощаться, тем самым наше естество становится тленным. Свв. отцы использовали слово «тление» в двух значениях.

Во-первых, тление означает подверженность естества страдательным состояниям (болезни, скорби, усталости от труда, физической боли и так далее). Так, после грехопадения в жизнь человека вторгаются телесные и душевные болезни, груд теряет творческую радость. Родовая жизнь, поражаемая различными страстями, искажается. Рождение детей становится для женщины мучительным и сопряженным с опасностью для здоровья и даже для жизни (Быт. 3, 16).

Во-вторых, тление (истление) означает разрушение, распадение целого на

составляющие элементы. Следует иметь в виду, что и во втором значении понятие тления может относиться не только к телу человека, но в определенной степени и к душе, хотя последняя и не имеет элементарного состава. Тление души выражается в дезинтеграции присущих ей естественных сил — разума, воли и чувства [303].

Итогом этого процесса распада является **смерть**, самое главное и самое страшное следствие грехопадения. Согласно «Пространному Катехизису», от греха Адама произошла двойкая смерть:

«**телесная**, когда тело лишается души, которая оживляла его, и **духовная**, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшею духовною жизнью... Тело, когда умирает, теряет чувство и разрушается; а душа, когда умирает грехом, лишается духовного света, радости и блаженства, но не разрушается и не уничтожается, а остается в состоянии мрака, скорби и страдания» [304].

Попущение смерти есть проявление попечения Божия о человеке, ибо грех обладает свойством накапливаться, и если бы смерть не полагала предела земному существованию человека, то он, совершенствуясь во зле, в конце концов уподобился бы демонам. Попущение смерти и изгнание человека из рая, делающее недоступным для него древо жизни, необходимы для того, чтобы не увековечить человека в состоянии духовно-нравственного ничтожества. Именно неотвратимость смерти открывает для человека путь покаяния.

Следствия грехопадения явственно проявляются и в деятельности высших способностей человеческой души. Человеческий разум омрачается, что, например, находит свое выражение в неспособности различения добра и зла. Ослабевают и познавательные возможности разума, особенно в части, касающейся познания предметов духовного порядка. Сердце оскверняется дотоле неизвестными чувствами: ненавистью, завистью, унынием и др. Воля увлекается противоестественными желаниями и становится удобопреклонной более к злу, нежели к добру [305].

1.3.3. Последствия грехопадения в отношениях между людьми

Грех не только извратил человеческую природу, нарушив иерархическую соподчиненность ее составляющих, но также и атомизировал её. По замыслу Творца человек изначально представлял собой множество лиц, существующих в единстве природы (Быт. 1, 27). До грехопадения Адам и Ева как бы проникали друг друга, составляя единое целое, жизнь одного являлась в то же время и жизнью другого, между ними невозможно было провести четкой внешней границы. Грех рассекает это внутреннее единство человеческого естества. После падения каждая личность замыкается в самой себе, как бы в некоей скорлупе, удерживая за собой осколок, фрагмент некогда общей природы, а других начинает воспринимать как нечто внешнее по отношению к себе.

«В результате природа дробится на множество индивидов, каждый из которых живет лишь для себя — индивидов, вероломных по отношению друг к другу и оспаривающих друг у друга право на жизнь» [306]

303

304

305

306

До момента грехопадения
«были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились»
(Быт. 2, 25), первым следствием греха явилось чувство стыда (Быт. 3, 7). В чувстве стыда, сопровождающем грех,

«выражается осознание того факта, что устремленный на меня взгляд принадлежит не любящему и любимому существу, к которому я питаю полное доверие, но чужому. В этом взгляде нет любви; чужой человек смотрит на меня лишь как на объект собственных желаний и вожделений <...> Ощущение наготы означает разрыв личного отношения, отрицание любви, потребность в самозащите от опасности, которую с этого момента воплощает в моих глазах другой человек» [307].

Таким образом, после грехопадения между людьми устанавливаются отношения отчужденности, подозрительности и вражды.

1.3.4. Последствия грехопадения во внешнем мире и в отношениях между миром и человеком

В силу особого, центрального, положения человека в мире грехопадение оказалось не только его «частным делом», но явилось поистине космической катастрофой. Свв. отцы учат, что человек является личностным возглавителем твари, проводником Божественных действий на всю тварь, его духовно-нравственным состоянием определяется состояние всего мира. Только через человека материальный космос способен воспринимать и усваивать Божественную благодать. По словам свт. Григория Нисского, человек поставлен в центре мировоздания для того,

«чтобы земное сопревознеслось с Божественным и, чрез растворение дольного естества с естеством премирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари...» [308].

В лице человека пал и лишился благодати весь тварный космос. Потеряв доступ к Божественной благодати,

«вся тварь совокупно стенает и мучается донныне»
(Рим. 8, 22).

Человек был введен Богом в мир как владыка твари (Быт. 1, 28). В результате грехопадения человек утрачивает свою власть над миром, который выходит из повиновения своему господину и начинает мстить ему за причиненные страдания. Так, земля отказывается кормить своего хозяина, произращая

«терния и волчцы»
(Быт. 3, 18).

1.4. Первородный грех

Православное богословие не допускает мысли, что потомки первых людей несут персональную ответственность за грех Адама и Евы. Грех прародителей есть их личный

грех, который был предметом их покаяния. Однако очевидно, что все люди наследуют последствия греха прародителей, те изменения, которые произошли после падения в природе человека, — прежде всего смертность.

«...одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили»

(Рим. 5, 12).

«Пространный Катехизис» объясняет это тем,

«что все родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат. Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток: так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство» [309].

По словам свщмч. Иринея Лионского,

«Адам сделался началом умирающих» [310].

Однако изменения, вызванные грехом в естестве человека, означают не просто понижение ценностного уровня человеческой жизни. Каждый человек, сколько-нибудь внимательно относящийся к своей внутренней жизни, не может не замечать, что греховность — это не просто ущербность природы, а активное враждебное человеку начало, живущее в его членах и влекущее его ко греху даже помимо его собственной воли.

«Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое... в членах моих вижу... закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих»

(Рим. 7, 20, 21, 23).

Православная Церковь всегда учила, что все люди посредством физического рождения приобщаются грехопадению прародителей. Ориген († 251) учил, что младенцы «через таинство крещения очищаются от скверны рождения» [311], а свщмч. Киприан Карфагенский († 258) считал, что младенцы, как «происшедшие от плоти Адама», восприняли «заразу древней смерти чрез самое рождение...» [312].

Правило 110 (124) Карфагенского Собора говорит:

«...и младенцы, никаких грехов сами собою содевать еще не могущие, крещаются истинно в отпущение грехов, да через пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения» [313].

Это наследственное повреждение духовно-телесной природы человека получило в православном богословии наименование «первородного греха» (*peccatum originale, amartia*).

В учении о первородном грехе Православная Церковь различает, во-первых, самый

309

310

311

312

313

грех и, во-вторых, его последствия в нас. Первородный грех и последствия его соотносятся между собой, как болезнь человеческого естества и ее конкретные проявления в организме человека [314]. Различают два ряда последствий первородного греха:

а) физические, которые выражаются в тленности человеческого естества и его смертности;

б) нравственные, проявляющиеся в удобопреклонности воли человеческой ко злу.

Первородный грех необходимо строго отличать от грехов личных, то есть свободного противления личности Божественному закону. Власти первородного греха подвержены все люди вне зависимости от меры личного совершенства, в том числе и младенцы, личных грехов не имеющие.

Однако определить, что собственно есть первородный грех в природе человека, достаточно сложно. В естестве падшего человека невозможно отыскать такой части, такого природного свойства или качества, которое можно было бы определить как первородный грех. Дело в том, что первородный грех вообще не есть «нечто», ибо представляет собой реальность, отвечающую не на вопрос «что?», а на вопрос «как?». Иными словами, первородный грех является характеристикой не природы, а образа, способа ее существования. Первородный грех — это состояние и образ существования природы человека, родившегося вне царства благодати и находящегося вне Бога, и потому состояние, являющееся предметом гнева Божия.

Хотя мы и не являемся лично ответственными за грех Адама, тем не менее фактически все мы несем наказание за грех прародителей. Это наказание выражается в том, что все люди, как происходящие от Адама:

а) подлежат закону тления и смерти;

б) не могут войти в Царствие Небесное (Ин. 3, 5) как носители греховного, то есть противного Божественным установлениям, состояния природы.

Тем самым по своим результатам первородный грех приравнивается к преступлению закона Божия. Подверженность каждого человека, в силу его происхождения от Адама, этому наказанию называется вменением первородного греха [315].

2. ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЛИЦЕ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

2.1. Господь Иисус Христос —
«посредник между Богом и людьми»
(1 Тим. 2, 5)

После изгнания первых людей из Рая Бог, по милосердию Своему, дал им надежду на спасение. Бог обещал, что

«семя жены сотрет главу змия»
(Быт. 3, 15). Свт. Филарет Московский пишет:

«На что указывается необычайным наименованием **Семени Жены?** — Или ни на что, в порядке природы; или на таинство, которое выше природы — на рождение, о котором природа спрашивает:

како будет сие, идеже мужа не знаю!

(Лк. 1, 34), и о котором благодать ответствует:

Дух Святой найдет на тя, и сила Вышняго осенит Тя

(35); — на чудесное рождение Сына от жены без мужа, на рождение Христа,

Богочеловека от Девы» [316].

Благодаря этому обещанию человеки «могли спасительно верить в грядущего Спасителя, подобно как мы веруем в пришедшего» [317].

Поскольку большая часть людей забывала обещание Божие о Спасителе, Бог неоднократно повторял свое обещание, например Аврааму (Быт. 22, 18) и Давиду (2 Цар. 7, 12, 15).

Пришествие в мир Господа Иисуса Христа является завершением и исполнением ветхозаветного Откровения (Евр. 1, 1-2). Но кого ожидал встретить Израиль в лице обетованного Мессии, причем не в политическом, а собственно в религиозном плане?

Обратимся к истории многострадального Иова, который, по поущению Божию, подвергся поражающим наше воображение испытаниям. Однако самым мучительным, самым невыносимым для Иова в его положении являются не страдания сами по себе, а то, что он никак не может осмыслить действия Бога. Иов — монотеист, имеющий правильные представления о Боге, в частности знающий, что Бог благ и справедлив, и поэтому ему непонятны действия Бога. Иов твердо убежден в своей праведности и не знает за собой греха, который мог бы стать причиной гнева Божия. Бог предстает перед Иовом как иноприродное Существо, страшное в своей неприступности и обособленности, действия Которого для человека совершенно непостижимы. Между Богом и человеком нет никакого связующего звена, поэтому Иов никак не может «объясниться с Богом», и это делает его положение особенно отчаянным:

«Кто сведет меня с Ним?... нет между нами посредника, который положил бы руку на обоих нас»

(Иов. 9, 19), — восклицает Иов.

Этот вопль Иова

«нет между нами посредника»

есть тот мессианский фон, на котором разворачиваются события ветхозаветной истории. В собственно религиозном плане древние иудеи в лице Мессии ожидали увидеть именно посредника между Богом и человеком, того, кто сведет человека с Богом лицом к лицу, кто, по слову евангельской самарянки,

«возвестит нам все»

(Ин. 4, 25), то есть откроет человеку все тайны Божественного домостроительства.

О служении Господа Иисуса Христа как о служении посредническом говорит ап. Павел:

«един Бог, един и посредник между Богом и человеками человек Иисус Христос»

(1 Тим. 2, 5).

В чем сущность посреднического служения, каким требованиям должен отвечать тот, кто желает выступить в роли посредника? Пример посреднического служения — работа переводчика, человека, одновременно являющегося носителем двух языковых культур. Миссия посредника может быть успешной только в том случае, если он в равной степени является «своим» для обеих сторон, посредником между которыми он собирается выступить. Если цель Мессии состоит в том, чтобы восстановить отношения между Богом и человеком, соединить их союзом более тесным, чем тот, который имел место до грехопадения, то Спаситель, будучи единым существом, единым лицом, в то же время должен быть не только истинным Богом, что утверждается во II члене Символа веры, но и истинным человеком.

2.2. Господь Иисус Христос — истинный Человек

2.2.1. Свидетельства Священного Писания об истинности человеческого естества Господа Иисуса Христа

На человеческое естество Спасителя указывается уже в Ветхом Завете. Моисей говорит о грядущем Мессии как о семени Авраама (Быт. 12, 2-3), Исаака (Быт. 26, 4) и Иакова (Быт. 28, 14). Пророк Иеремия называет Христа потомком царя Давида (Иер. 23, 5-6).

В Евангелии Господь предстает во всей полноте психофизических обнаружений человеческой природы. Так, Спасителю усвоится истинно человеческое тело со всеми его частями, свойствами и отправлениями. Эта истинная, а не призрачная телесность, по словам Самого Господа, сохраняется и после Воскресения Его из мертвых. Явившись ученикам по Воскресении, Господь сказал:

«осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39), а затем предложил ап. Фоме вложить персты «в ребра Его»

(Ин. 20, 27). В Евангелии многократно говорится о различных частях тела Господа, например о главе (Мф. 27, 29-30), руках и ногах (Ин. 12, 3; Лк. 24, 39), перстах (Ин. 8, 6), голеньях (Ин. 19, 33), ребрах (Ин. 20, 27-30), крови (Ин. 19, 34). Также Спасителю усвоят телесные свойства и отправления. Тело Его было обрезано (Лк. 2, 21), имело нужду в пище и питии (Мф. 4, 2; Лк. 4, 2). Оно подвергалось усталости (Ин. 4, 6), требовало сна (Мф. 8, 24), было способно к переживанию болезненных ощущений и страдательных состояний (Лк. 22, 41-44; Ин. 19, 34-35), вкусило смерть и было погребено (Мф. 27, 40-61).

В то же время Иисусу Христу усвоится и другая половина человеческого естества — душа (дух) (Мф. 26, 38; 27, 50; Лк. 23, 46; Ин. 19, 30) с присущими ей силами, свойствами и отправлениями.

Господь, несомненно, обладал человеческим умом (Лк. 2, 52) и человеческой волей (Мф. 26, 39). Ему были присущи свойственные человеку душевные состояния и проявления: любовь (Мк. 10, 21; Ин. 11, 5; 13, 23), сострадание (Мф. 9, 36), радость (Лк. 10, 21), скорбь (Лк. 19, 41; Ин. 11, 35). Он воспламеняется гневом, когда сталкивается с фактом поругания святости (Лк. 19, 45), переживает минуты тяжкого борения духа в виду крестных страданий (Лк. 22, 44).

Сам Господь неоднократно называл Себя «человеком» (Мф. 8, 40) или «Сыном Человеческим»

(Мф. 8, 20). Последнее название является излюбленным в Его устах наименованием Своей личности. Хотя этот мессианский титул не тождествен понятию «человек», тем не менее, в нем, безусловно, содержится указание на теснейшее органическое отношение Христа к человеческому роду как члена этого последнего.

В полном согласии с евангельским изображением и самосвидетельством Иисуса Христа учат и апостолы, называя Его человеком (Рим. 5, 15; 1 Кор. 15, 21; 1 Тим. 2, 5), мужем (Деян. 2, 22; 17, 31), новым или вторым Адамом (1 Кор. 15, 45; Рим. 5, 14).

2.2.2. Отличия Господа Иисуса Христа от нас по человечеству

2.2.2.1. Господь Иисус Христос родился по человечеству сверхъестественным образом

Прикровенное указание на сверхъестественный характер рождения Спасителя содержится уже в словах о

«семени жены» (Быт. 3, 15).

Более конкретный характер имеет пророчество Исаяи:

«Итак, Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил»

(Ис. 7, 14).

Иудеи, отрицавшие сверхъестественное рождение Господа Иисуса Христа, указывали на неточность греческого перевода. В данном стихе еврейскому слову «альма», означающему молодую женщину брачного возраста, в греческом тексте Ветхого Завета соответствует слово ????????, то есть «девственница» [318]. Древние христианские полемисты отмечали, что Исаяя говорит о «знамении», то есть удивительном, небывалом событии. Если бы речь здесь шла о простой женщине, то пророчество оказалось бы лишённым всякого смысла. Мч. Иустин Философ писал:

«...вы и здесь осмеливаетесь исказить перевод, сделанный вашими старцами при Птолемее, царе Египетском, и утверждаете, что в Писании не так, как они перевели, но «вот молодая женщина будет иметь во чреве», как будто бы великое дело было показано, если бы женщина родила от совокупления с мужем?» [319]

«Слова:

«вот, дева зачнет во чреве»

значат, что дева зачнет без совокупления. Ибо если бы совокупились она с кем-нибудь, то не была бы уже дева, — но сила Божия, нашедши на деву, осенила ее и сделала то, что она зачала, будучи девою» [320].

В Новом Завете об исполнении этого пророчества говорит евангелист Матфей (Мф. 1, 20-23), а евангелист Лука подробно рассказывает, как это событие совершилось (Лк. 1, 27-38).

2.2.2.2. Господь Иисус Христос есть человек безгрешный

Это отличие Господа Иисуса Христа от нас по человечеству является следствием Его сверхъестественного рождения. Вследствие грехопадения прародителей все рождающиеся люди находятся под властью первородного греха. Если бы Христос родился естественным образом, то он также был бы заражен грехом и находился бы, как и прочие человеки, во власти смерти и дьявола. Тогда каким же образом Он мог бы освободить от их тирании все падшее человечество? Кроме того, подлинное соединение Божества и человечества во Христе в таком случае было бы невозможно. Божественная жизнь и грех — несовместимы, Бог не может соединиться со злом, зло и грех не могут стать содержанием Божественной личности, ибо

«Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы»

(1 Ин. 1, 5).

Освободиться от греховного состояния собственными силами для человека невозможно, он попадает в замкнутый круг: для освобождения от греха человеку необходимо воссоединиться с Богом, но это воссоединение оказывается невозможным именно в силу его греховности.

Вследствие сверхъестественного рождения этот порочный круг разрывается, единым действием Бог и освобождает человечество от власти первородного греха и воссоединяет его с Собой.

318

319

320

«Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом... Первое препятствие к этому соединению — разлучение двух природ, человеческой и Божественной — устранено самим фактом воплощения» [321].

Господу Иисусу Христу также была свойственна и совершенная личная безгрешность. За все время Своей земной жизни Господь не совершил ни одного греховного действия и был свободен от всякой внутренней греховности.

Евангельское повествование свидетельствует, что у Христа, несомненно, было сознание собственной безгрешности. Так, враждебно настроенных по отношению к Нему иудеев Господь спрашивает:

«Кто из вас обличит Меня в неправде?»

(Ин. 8, 46).

Накануне страстей Он говорит ученикам:

«Идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего»

(Ин. 14, 30), то есть не имеет ничего темного, сродного себе, что диавол мог бы рассматривать в качестве своего, ему принадлежащего.

Многokrатно призывая всех к покаянию, Христос Сам никогда не чувствовал нужды в покаянии. Нигде в Евангелии нет и намека на то, что Христос в чем-то раскаивался, сожалел о содеянном; чувство личной виновности не было свойственно Ему ни в какой степени.

О безгрешности Спасителя говорится и в Ветхом Завете, в мессианском пророчестве Исая:

«Он не сделал греха и не было лжи в устах его»

(Ис. 53, 9).

Об этом же единодушно свидетельствуют и свв. апостолы:

«Он не сделал никакого греха»

(1 Пт. 2, 22).

«В Нем нет греха»

(1 Ин. 3, 5).

«Не знавшего греха Он сделал за нас жертвою за грех»

(2 Кор. 5, 21).

Однако по учению Православной Церкви, Господь по Своему человечеству не был свободен по отношению к последствиям грехопадения, то есть той совокупности ограничений, которые были наложены на человеческое естество вследствие преступления прародителей. Спаситель воспринял безгрешную человеческую природу, однако не в том состоянии, в каком она была присуща первозданному Адаму, но свободно подчинив Себя по человечеству последствиям грехопадения, дабы

«во всем уподобиться братиям»

(Евр. 2, 17). В святоотеческом богословии эти последствия греха называются естественными или безупречными страстями. Св. Иоанн Дамаскин пишет:

«Естественные же и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти — те, кои привзошли в человеческую жизнь, вследствие осуждения за преступление, каковы — голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти,

боязнь, предсмертная мука, от коей — пот, капли крови... и подобное, что по природе присуще всем людям» [322]

2.3. Воплощение и вочеловечение. Единство Лица Господа Иисуса Христа

Сущность воплощения состоит в том, что Сам Сын Божий, не переставая быть тем, чем Он был от вечности, то есть истинным Богом, становится, сверхъестественно родившись по человечеству от Пресвятой Девы Марии, тем, чем Он не был, то есть истинным человеком. Св. Иоанн Дамаскин описывает это величайшее чудо следующим образом:

«Тогда осенил ее (Деву Марию. — *О. Д.*) как бы божественное семя Сын Божий, ипостасная премудрость и сила всевышнего Бога, единосущная Отцу, из непорочных и чистейших ее кровей образуя Себе начаток нашего состава, плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, не через оплодотворение семени, но творчески через Святого Духа» [323].

Это значит, что в силу сверхъестественного зачатия, человечество Спасителя никогда не существовало отдельно от Божества как отдельная человеческая особь.

«Если кто говорит, что в Деве образовался человек, потом уступил место Богу, то он осужден» [324], —

утверждает свт. Григорий Богослов.

Таким образом, вследствие Воплощения Бог Слово пребывает в таком же отношении к воспринятой Им человеческой природе, в каком личность каждого человека находится в отношении своего тела. По словам свт. Кирилла Александрийского, с момента воплощения человечество

«поистине собственно Слову все животворящему, собственно так, как если бы случилось кому-нибудь из нас называть свое тело собственным» [325].

«Само Слово сделалось для плоти Ипостасью. Следовательно, одновременно с тем, как образовалась плоть, она была уже плотью Бога–Слова» [326], —

разъясняет св. Иоанн Дамаскин.

Это значит, что человечество Спасителя ни одного мгновения не существовало до Воплощения, но самое бытие свое получило в Ипостаси Бога Слова, став с момента зачатия собственным человечеством Бога, Сына Божия. С этого мгновения вся жизнь воспринятого человечества, душевная и телесная, становится содержанием Божественной Личности, второго Лица Пресвятой Троицы. Следовательно, во Христе нет отдельной человеческой ипостаси, особого человеческого лица, отличного от Лица Сына Божия.

322

323

324

325

326

«Христос не обладает некоей человеческой ипостасью, которая обособлена подобно нашей. Но Ипостась Слова является общей, неотделимой как от Его человеческой, так и от Его Божественной природы» [327].

«...во Христе Иисусе есть единое Лицо Бога Слова, единое «Я», единично сознающее Себя в двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями в жизни человека» [328].

Иными словами, во Христе есть истинная человеческая природа, включающая и тело, и душу с их естественными свойствами и способностями. Однако Тот, Кто обладает этой природой как своей собственной, Тот, Кто живет и действует через эту природу и осознает Себя через нее, есть Бог — Второе Лицо Пресвятой Троицы.

Тем самым Христос есть единая Ипостась, единое Лицо, единое «Я», личностью тождественное Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Бог Слово есть единый Субъект всех действий и состояний Богочеловека, как по Божеству, так и по человечеству.

Слово «воплощение» означает восприятие плоти вообще и не является достаточным для указания на полноту воспринятой человеческой природы. Поэтому в текст Символа веры включено слово «вочеловечивыйся». Исторически это связано с заблуждением Аполлинария Лаодикийского (сер. IV в.). Пытаясь рационально объяснить тайну соединения во Христе двух природ, Аполлинарий пришел к выводу, что Бог не мог воспринять человеческую природу во всей полноте, поскольку два свободных разумных существа не могут соединиться воедино. Исходя из платонистской антропологической схемы, согласно которой человек состоит из тела, души и духа (ума), Аполлинарий считал, что во Христе было лишь человеческое тело и человеческая неразумная душа, оживляющая тело, однако ума, являющегося источником самоопределения человека, во Христе не было, его заменил Божественный Логос. Таким образом, по мнению лаодикианина, можно говорить только о воплощении, а не о вочеловечении Слова, поскольку Христос не является истинным, совершенным человеком [329].

В полемике с Аполлинарием свв. отцы сформулировали сотериологический принцип: «невоспринятое не уврачевано». Господь воплотился, чтобы спасти, исцелить поврежденную грехом человеческую природу; поэтому то, что Господь воспринял в единство Своей Ипостаси, то и исцелено, и напротив, если бы нечто не было воспринято, то осталось бы в падшем состоянии. Исходя из этого принципа, свт. Григорий Богослов писал:

«Ум в Адаме не только пал, но первый был поражен, ибо что приняло заповедь, то и не соблюло заповеди, то отважилось и на преступление, и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении, а что имело нужду в спасении, то и воспринято. Следовательно, воспринят ум» [330].

2.4. Образ соединения двух природ во Христе (понятие о ересях несторианства и монофизитства)

Образ соединения двух естеств можно мыслить трояким образом.

327

328

329

330

1) Соединение естеств является чисто внешним соприкосновением, при котором естества полностью сохраняют свою самоидентичность и самостоятельность.

В христологии такое понимание соединения естеств имело место в несторианстве. Ересиарх Несторий, в противовес Аполлинарию, столь сильно акцентировал внимание на полноте воспринятой Словом человеческой природы, что человечество Спасителя рассматривалось им как отдельный самостоятельный человек, соединенный с Божеством некоторой благодатной внешней связью. Образ мысли Нестория свидетельствует, что он признавал во Христе отдельный человеческий личностный центр, отличный от Лица Бога Слова. Таким образом, единство Божества и человечества во Христе оказывается чисто внешним, это единство власти, чести, силы и благоволения. Но в таком случае невозможно понять, чем же собственно соединение человечества и Божества во Христе принципиально отличается от соединения Бога с ветхозаветными праведниками. Получается, что отличие Христа от праведников Ветхого Завета состоит лишь в степени, но не является отличием качественным [331].

2) Единение естеств является физическим соединением, вследствие которого возникает новое естество, качественно отличное от исходных элементов. При этом соединяющиеся природы утрачивают свою самоидентичность.

Выразить тайну соединения Божества и человечества во Христе в категориях природы пытались монофизиты (?????; — один и ?????; природа). Монофизиты учат, что во Христе Божество и человечество составили «единую сложную природу». Но при этом они вынуждены были жертвовать полнотой воспринятого Богом Словом человечества; человечество во Христе, с их точки зрения, не является полноценным, активным, живым началом. В монофизитских христологических системах всегда присутствует момент ассимиляции человечества Божеством.

«Как бы ни были многочисленны оттенки внутри монофизитства, одно всегда оставалось общим для всех монофизитов: Христос — истинный Бог, но не истинный человек; в конечном пределе человеческое во Христе — только видимость...» [332], —

пишет В. Н. Лосский.

Но если Христос Сам не есть истинный человек, если Его человечество ущербно, то каким образом Он может сделать совершенными приходящих к Нему [333] ?

3) Согласно православному учению, во Христе имеет место ипостасное соединение естеств, единство по ипостаси, при котором соединяющиеся начала, полностью сохраняя свою природную самоидентичность, теряют независимое, самостоятельное бытие, образуя единое существо, характеризующееся единством жизни, единое лицо.

Наиболее совершенной иллюстрацией ипостасного соединения свв. отцы считали антропологический пример: в человеке душа и тело, будучи различными природами, составляют одного человека, одну особь, одно лицо.

«Всякий человек вообще состоит из души и тела, а Спаситель состоит из Божества и человечества», [334] —

331

332

333

334

писал Леонтий Иерусалимский.

Ап. Павел говорит, что явление Бога во плоти есть
«великая благочестия тайна»

(1 Тим. 3, 16). Образ соединения естеств во Христе недоступен нашему пониманию, потому выразить эту тайну мы можем только в отрицательных (апофатических) терминах. В оросе IV Вселенского Собора содержатся четыре термина, посредством которых описывается образ соединения Божественной и человеческой природ в едином Лице Сына Божия.

Неслитно . Природы в результате соединения не слились между собою так, чтобы составилось из них новое естество, отличное от исходных. Оба естества пребывают в Лице Спасителя как два различных естества.

Неизменно (непреложно) . В результате соединения ни Божеское естество не изменилось в человеческое, ни человеческое не преложилося в Божеское, но то и другое остается целым в Лице Спасителя, сохраняя тождественность своих качественных определений.

Нераздельно . Хотя два естества во Христе пребывают совершенно целыми и различными по своим свойствам, они, тем не менее, не существуют отдельно, не составляют двух особых лиц, соединенных только нравственно, а соединены в единую Ипостась воплотившегося Бога Слова.

Неразлучно . Соединившись в единую Ипостась с момента зачатия Спасителя в утробе Пресвятой Девы, два естества никогда не разлучались и не разлучатся. Таким образом, имеет место непрерывное соединение [335].

Терминами «неслитно» и «неизменно» совершенно ниспровергается ересь монофизитства; терминами «нераздельно» и «неразлучно» — несторианство.

2.5. Следствия ипостасного соединения во Христе двух естеств

2.5.1. «Общение свойств»

Одно и то же Лицо Бога Слова может именоваться и Богом и человеком. При этом свойства человеческие приписываются Христу как Богу:

«Распяли Господа славы»
(1 Кор. 2,8).

«Мы примирились с Богом смертью Сына Его»
(Рим. 5, 10).

И, наоборот, свойства Божеские приписываются Христу как человеку:

«Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»
(Ин. 3, 13).

«Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба»
(1 Кор. 15, 47).

В богословии это явление получило наименование «общение свойств (communicatio idiomatum)».

Св. Иоанн Дамаскин разъясняет:

«...таков способ взаимного сообщения (свойств), когда

каждое из обоих естеств передает другому свои свойства по причине тождества ипостаси...» [336].

2.5.2. Обожение человеческого естества во Христе

Человеческая природа Господа Иисуса Христа через соединение с Божеством приобщилась свойств Божественных и таким образом пребывает таинственно обоженной.

«Плоть же Господа, по причине... ипостасного... соединения с Богом Словом обогатилась божественными силами, при этом нимало не потеряв из Своих естественных свойств, ибо она совершала божественные действия не своею собственною силою, но по причине Бога Слова... Ибо и раскаленное железо жжет не потому, чтобы оно силою жжения обладало от природы, но потому, что получает такое свойство от соединения с огнем» [337].

Следует иметь в виду, что когда мы приписываем Христу Божеские свойства (всеведение, всемогущество, вездесущие и так далее), то усваиваем их Христу как единому Лицу, но не Его человечеству в отдельности. Человечество Спасителя восприняло столько совершенств, сколько оно могло вместить, не превратившись в Божество, поэтому само по себе оно не может быть названо вездесущим, всемогущим и так далее

2.5.3. Господу Иисусу Христу, как единому Лицу, подобает единое нераздельное Божеское поклонение

Господь Иисус Христос говорит о необходимости чтить Сына так же, как чтут Отца (Ин. 5, 22-23). «Сын» же есть наименование не природы, а Лица. В Православной Церкви поклонение всегда относится к Божественным Лицам, а не к безличной природе. Поскольку во Христе одно и при том Божеское Лицо, то этому Лицу, а не каждой из природ в отдельности, воздается Божеское поклонение.

Девятый анафематизм V Вселенского Собора прямо запрещает распределять поклонение между двумя природами Спасителя [338].

Поэтому для православных совершенно неприемлема римо-католическая практика поклонения «сердцу Иисусову». Понимание «сердца Иисусова» как символа любви Христовой не спасает положения. В Священном Писании мы не видим никаких следов практики поклонения Божественным свойствам, поклонение всегда обращено к Лицам Пресвятой Троицы.

2.5.4. В Господе Иисусе Христе две воли и два действия

Учение о двух волях и действиях во Христе было разработано в православном богословии в VII веке в контексте борьбы с ересью монофелитства (от ????? — единый, ????? — воля). В отличие от монофизитов, монофелиты принимали орос IV Вселенского Собора и признавали реальное различие Божественной и человеческой природ во Христе. Однако при этом они утверждали, что во Христе имеет место единая воля и единое действие (энергия) [339].

336

337

338

339

Признание во Христе единой воли ведет к неприемлемым последствиям. Фактически монофелитство утверждает, что воля есть атрибут не природы, а Лица, тогда как, согласно учению о Пресвятой Троице, воля в Боге является атрибутом не Божественных Лиц, но общей Им природы. Признание во Христе единой Богочеловеческой воли, отличной как от Божественной, так и от человеческой, логично приводит к трибожию, то есть к рассечению Троицы на трех различных богов.

В случае признания единой воли во Христе — Божественной — человеческое естество Спасителя оказывается лишенным свойственной человеческому естеству активности и предстает как пассивное орудие Божества. Очевидно, что существо, которое не обладает человеческой волей и энергией, невозможно назвать совершенным человеком.

«Природа вне энергии есть просто абстракция, просто отвлеченная сущность, не существующая реально. Если во Христе действует только Божественная воля и энергия, <...> тогда Он всего лишь призрак человека, не обладающий реальным бытием. Тогда человеческая природа не может считаться ни воспринятой, ни исцеленной Божеством» [340], —

пишет Х. Яннарас.

Согласно вероопределению VI Вселенского Собора, во Христе имеют место «две естественные воли или хотения, и два естественных действия», которые, подобно естествам, соединены «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно» [341].

Священное Писание указывает на две воли во Христе:

«Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня. Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет»
(Лк. 22, 42).

По Божеству у Отца и Сына одна и та же общая воля. Какая же может быть во Христе воля, отличная от воли Отчей? Естественно, человеческая. Свт. Афанасий Великий комментирует этот евангельский стих следующим образом:

«показывает этим (Христос. — *О. Д.*) две воли: человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу; и человеческая, по немощи плоти, отрекается от страдания, а Божеская Его воля готова на него» [342].

3. О ЛИЦЕ ПРЕСВЯТОЙ ДЕВЫ МАРИИ, ПОСЛУЖИВШЕЙ ТАИНСТВУ ВОПЛОЩЕНИЯ СЫНА БОЖИЯ

Дева Мария происходила

«из племени Авраама и Давида, из племени которых надлежало произойти Спасителю, по обетованию Божию, обрученная Иосифу из того же племени, дабы он был Ее хранителем, ибо Она была посвящена Богу, с обетом пребывать

340

341

342

всегда Девою» [343].

Православная Церковь чтит Пресвятую Деву Марию «наименованием Богородицы». Наименование «Богородица» является богодухновенным,

«праведная Елисавета называет Пресвятую Деву Материю Господа (Лк. 1, 43). А сие наименование равносильно наименованию Богородицы» [344].

Естественно, говоря, что Дева Мария родила Христа, мы не утверждаем, что Она родила саму Божественную природу, ибо Божеское естество вечно и не может претерпеть рождения во времени. «Пространный Катехизис» говорит, что

«Иисус Христос родился от Нее не по Божеству Своему, которое есть вечно, а по человечеству — однако Она достойно наречена Богородицею, потому что Родившийся от Нее в самом зачатии и рождении от Нее был, как всегда есть, истинный Бог» [345].

Родиться может только «кто», а не «что» — личность, а не естество. Таким образом, Мария именуется «Богородицей» потому, что субъектом рождения от Нее является Сын Божий, ибо во Христе, в силу единства Лица, нет никого другого, кто мог бы родиться от Нее. Единственной Личностью, которую родила Дева Мария, была Личность Бога Слова, родившегося от Нее по человечеству.

Православная Церковь именует Пресвятую Деву также и «Приснодевой» [346]. Это означает, что она была Девой прежде Рождества, пребыла истинной Девою в Рождестве, родив Иисуса Христа безболезненно (ибо «рождение сие было совершенно свято и чуждо греха») и без нарушения девства, и осталась чистою Девою и по Рождестве, не познав во всю жизнь мужа.

По словам св. Иоанна Дамаскина, наименование «Богородица» содержит в себе «все таинство домостроительства» [347]. Весь Ветхий Завет являлся лишь приуготовлением появления Той, Которая была способна и достойна принять в себя Божественное Слово. Особая близость Пресвятой Девы к Богу, открывшаяся в богоматеринстве, по учению Церкви, превосходит близость к Богу даже высших ангелов.

«Как мать Господа, Она превосходит благодатию и приближением к Богу, а следовательно и достоинством, всякое сотворенное существо, и потому Православная Церковь чтит Ее превыше Херувимов и Серафимов» [348]

ГЛАВА IV УЧЕНИЕ О ТОМ, КАКИМ ОБРАЗОМ СЫН БОЖИЙ СОВЕРШИЛ НАШЕ

343

344

345

346

347

348

СПАСЕНИЕ, ИЛИ О ТАИНСТВЕ ИСКУПЛЕНИЯ

1. ПОНЯТИЕ «СПАСЕНИЯ»

В Священном Писании о спасении говорится двояким образом. С одной стороны, о спасении говорится как о событии, уже совершившемся и от нас не зависящем:

«Вы спасены, и сие не от вас, Божий дар»
(Еф. 2, 8).

С другой, утверждается необходимость для человека трудиться для достижения спасения:

«Со страхом и трепетом совершайте свое спасение»
(Флп. 2, 12).

Таким образом, Священное Писание различает истину уже совершившегося спасения и истину необходимости совершения спасения каждым верующим, то есть личного усвоения открытого для нас во Христе спасения. Это значит, что спасение предполагает соработничество Бога и человека:

«Ибо мы соработники у Бога»
(1 Кор. 3, 9).

Само понятие «спасение» имеет две стороны: объективную и субъективную.

Объективная сторона — это все то, что сделано для нашего спасения Богом и является для нас даром, потому что сами мы не могли бы сделать этого при всем желании.

Субъективная сторона — это те усилия, которые нам необходимо приложить для того, чтобы этим даром воспользоваться. В христианском богословии объективная сторона спасения называется Искуплением [349].

2. ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА «ИСКУПЛЕНИЕ»

Слово «искупление (?????????)» буквально означает «выкуп», за который пленные или рабы получали свободу, преступники освобождались от наказания. В Ветхом Завете этим словом обозначался выкуп, который иудеи приносили за своих первенцев. Вследствие этого выкупа первенцы, которые должны были быть посвящаемы на служение Богу, освобождались от этого служения. Таким образом, «искупление» означает выкуп за освобождение тех, кто не могут обрести свободу собственными силами.

Вследствие грехопадения мы обязаны были нести наказание за наши грехи в виде смерти. Христос, будучи Сам безгрешен, умирая, освобождает нас от последствий грехопадения, в том числе и от смерти. Тем самым Его подвиг носит характер выкупа или платы за наше освобождение от власти греха и смерти [350]. Священное Писание говорит о подвиге Спасителя как о подвиге искупительном:

«Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих»
(Мф. 20, 28).

«Христос искупил нас»
(Гал. 3, 13).
Во Христе

«мы имеем искупление Кровию Его»
(Еф. 1, 7).

3. ЦЕЛЬ ИСКУПЛЕНИЯ И ЕГО НЕОБХОДИМОСТЬ

В деле Искупления можно различать два измерения: положительное и отрицательное. Положительное измерение Искупления совпадает с целью творения мира:

«Искупление... нельзя отделять от Божественного замысла в его целом. Бог хочет всегда одного, одного свершения — обожения людей и через них всей вселенной. Но после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения, изменения не самой цели, а образа Божественного действия. Грех разрушил первоначальный план — прямое и непосредственное восхождение человека к Богу... Надо... возглавить потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново» [351].

Отрицательное измерение Искупления состоит в последовательном устранении преград, которые с момента грехопадения отделяют человека от Бога: греха, проклятия и смерти [352].

Устранение этих преград силами самого человека было невозможно. Вся история Ветхого Завета свидетельствует о том, что естественная человеческая праведность и праведность от закона не могли доставить человеку спасения. Поэтому Искупление совершенно необходимо для нашего спасения.

4. ОБРАЗ СОВЕРШЕНИЯ ГОСПОДОМ ИИСУСОМ ХРИСТОМ НАШЕГО СПАСЕНИЯ

4.1. Что необходимо для спасения

Согласно «Пространному Катехизису», Господь совершил спасение наше

«учением Своим, жизнью Своею, смертью Своею и воскресением» [353].

Прежде всего было необходимо сообщить человечеству совершенное понятие о Боге и научить праведной жизни по воле Божией. Учение Иисуса Христа есть

«Евангелие Царствия Божия
(Мк. 1, 14), или иначе, учение о спасении и блаженстве, то самое, которое и теперь преподается в Православной Церкви» [354].

Учение Христово бывает для нас спасительным, когда мы:

«принимаяем его всем сердцем и поступаем по оному. Ибо как ложное слово диавола, быв принято первыми человеками,

351

352

353

354

сделалось в них семенем греха и смерти, так напротив истинное слово Христово, усердно приемлемое христианами, становится в них семенем святой и безмятежной жизни» [355].

По словам ап. Петра, христиане суть

«возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего в век»

(1 Пт. 1, 23).

Господь Иисус Христос не только преподавал Своим ученикам совершенное учение, но и явил пример Своей жизни, сделавшись для христиан идеалом духовно-нравственного совершенства на все времена.

Жизнь Иисуса Христа бывает для нас спасительной,

«когда мы ей подражаем. Ибо Он говорит:

«Кто Мне служит, Мне да последует, и где Я, там и слуга Мой будет»

(Ин. 12, 26)» [356].

Однако для спасения недостаточно одного только учения Господа Иисуса Христа и примера Его личной жизни. Вид здорового человека и пример здорового образа жизни сами по себе не могут исцелить тяжело больного. Для спасения грешного человечества необходима особая Божественная помощь, состоящая в обновляющем воздействии на человеческое естество, его возрождение (1 Пт. 1, 3; Тим. 3, 5).

4.2. Юридическая теория Искупления, ее отражение в «Пространном Православном Катехизисе»

Изложение учения об Искуплении представляет собой наименее удачную часть «Пространного Катехизиса». Именно в этой части, по требованию обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова вопреки желанию свт. Филарета, в текст «Катехизиса» были внесены формулировки, характерные для так называемой юридической теории Искупления, созданной латинским богословием.

Тенденции к выражению тайны Искупления в юридических категориях, проявившиеся в западном богословии уже во II–III вв., были обобщены известным схоластом Ансельмом Кентерберийским (1033–1109), создавшим стройную богословскую теорию.

Суть юридической теории сводится к следующему. Грех прародителей есть преступление справедливого порядка, установленного Богом, и потому представляет собой оскорбление Божественного величия. Масштабы виновности человека определяются в соответствии с рангом оскорбленной стороны, то есть Бога. Бесконечное величие и справедливость Бога требуют и бесконечного искупления совершенного против Него преступления. Однако конечность человеческого существа не позволяет ему выполнить условия бесконечного искупления, даже если все человечество в целом будет принесено в жертву ради удовлетворения Божественной справедливости. Поэтому Сам Бог в Лице Своего Сына берется принести безмерный выкуп, дабы справедливость Божия была удовлетворена. Христос был осужден на крестную смерть вместо грешного человечества, чтобы человек был прощен Богом и вновь получил доступ к благодати.

Вожди реформации М. Лютер и Ж. Кальвин говорили уже не только об удовлетворении Божественной справедливости, но и о гневе Божиим, который смогла утолить лишь смерть

Христа на кресте [357].

В русской богословской науке эта теория, впрочем в значительно смягченном варианте, получила широкое распространение в XIX столетии благодаря авторитету митрополита Макария (Булгакова).

Критики юридической теории указывали на ее неприемлемость для православного богословия, поскольку эта теория:

1) произвольно экстраполирует правовые отношения, существующие в человеческом обществе, на отношения между Богом и человеком, тогда как Бог не является членом человеческого общества и на него не распространяется действие законов человеческого общежития;

2) строится на понятиях («заслуга», «оскорбление величия», «уплата долга», «удовлетворение»), не имеющих основания в Священном Писании и редко встречающихся у свв. отцов;

3) редуцирует искупление к единственному событию земной жизни Господа Иисуса Христа — к смерти на Кресте, лишая тем самым все прочие события жизни Спасителя сотериологической значимости;

4) создает представление о Боге, несовместимое с данными Откровения, ибо по нравственным основаниям невозможно принять, что смерть Единородного Сына могла доставить удовлетворение правосудию Отца;

5) основывается на противопоставлении свойств Божественной природы — милости и любви, с одной стороны, правды и справедливости — с другой, а также и действий этих свойств, что в Боге, как Существе абсолютно простом, представляется совершенно невозможным;

6) противопоставляет свойства Божеского естества (правду и справедливость) самому Богу, превращая их в некую превосходящую Бога и довлеющую Ему реальность, что несовместимо с представлением о Боге как о Существе абсолютно свободном.

7) рассматривает спасение как событие совершенно внешнее по отношению к человеку, драма Искупления оказывается ограниченной отношениями между Отцом и Сыном, человек же со своей свободой никак в нем не участвует.

В «Пространном Катехизисе» влияние юридической теории проявляется в стремлении выразить сущность Искупления в юридических категориях:

«Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное **удовлетворение** правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и без мерная **заслуга**, приобретшая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение, грехов и благодать для победы над грехом и смертию» [358].

4.3. Православное учение об образе совершения Иисусом Христом нашего спасения

Для святоотеческого богословия свойственно говорить о грехе и спасении не в юридических терминах, а в категориях природы. Грех в православном понимании — это не преступление или оскорбление в юридическом смысле, а прежде всего болезнь человеческой природы, ее повреждение. Поэтому спасение здесь мыслится как освобождение от болезни, исцеление и преображение человека.

Православное богословие не считает возможным свести Искупление к некоему мгновенному акту. Вся земная жизнь Спасителя, от момента Воплощения до Вознесения, имеет искупительное значение. Каждое событие земной жизни Господа является исполнением предыдущего и без него невозможно.

Сщмч. Иринеи Лионский сформулировал фундаментальный сотериологический принцип православного богословия, согласно которому Бог

«сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» [359].

Цель пришествия Христа в мир — соединить человека с Богом таким образом, чтобы каждый из нас мог стать

«причастником Божеского естества»

(2 Пт. 1, 4). Только в соотношении с этой конечной целью может быть правильно понято учение об Искуплении.

Спасение человечества во Христе не могло совершиться автоматически, с насилием над человеческой природой, с устранением человеческой свободы. Спасение предполагает изменение образа бытия человеческой природы, но такое изменение не может быть навязано человеку извне, не может осуществиться помимо его собственного свободного выбора, ибо праведность, не обусловленная сознательным и свободным выбором, не имеет пред Богом никакой нравственной ценности.

Грехопадение по факту состояло в преслушании: Адам нарушил Божественную заповедь, и это привело к рассогласованию воли человеческой с волей Божией. Искупление означает обратное движение, возвращение в то состояние, из которого выпал Адам, что возможно только на пути абсолютного послушания Богу. Путь послушания, который должен был пройти Господь по Своему человечеству, предполагал принятие всех последствий нашей падшести вплоть до смерти. По человечеству Он претерпевает все искушения, которые только может претерпеть человек и которые влекут человека ко греху, но все эти искушения Господь преодолевает, побеждая их не только силою Своего Божества, но и при участии Своей человеческой воли, свободно подчиняющейся воле Божественной. Явив абсолютное послушание Отцу, Христос приводит Свою человеческую волю в совершенное единение с волей Божией, преображает Свою человеческую жизнь в сопричастность Божественной любви и свободное подчинение Божественной воле. По словам св. Иоанна Дамаскина, Христос

«становится послушным Духу, врачует наше непослушание принятием того, что подобно нам и от нас, и делается для нас примером послушания» [360].

«Воздержанием, долготерпением и любовью Христос отразил и преодолел все искушения, и явил в Своей жизни всяческую добродетель и премудрость... Это **нетление воли** закрепляется позже **нетлением естества**, то есть воскресением» [361], —

пишет прот. Г. Флоровский.

ГЛАВА V

О ЧЕТВЕРТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. КРЕСТНАЯ ЖЕРТВА — ЦЕНТРАЛЬНОЕ СОБЫТИЕ ИСКУПЛЕНИЯ

Вся земная жизнь Спасителя имеет искупительное значение, служит примирению человека с Богом, но крестная смерть занимает совершенно особое место. Прообразом Крестной смерти в Ветхом Завете было пасхальное жертвоприношение, заклание агнца. Иоанн Предтеча свое свидетельство о Христе связывает именно с этим образом:

«Вот Агнец Божий, который берет на себя грех мира»
(Ин. 1, 29).

Будучи искупительной, жертва Христова носит заместительный характер. Христос умирает совершенно свободно, никакая необходимость не заставляет Его идти на Крест:

«Я отдаю жизнь Мою, никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее»
(Ин. 10, 17-18).

Слова Символа «за нас» акцентируют наше внимание на добровольном характере смерти Христовой, ибо как безгрешный Он не имел никакой необходимости умирать. Христос умер не Своей, а нашей смертью, «не потому, чтобы не мог избежать страданий, но потому, что восхотел пострадать» [362], свободно подчинив Себя условиям нашего падшего естества, чтобы нас избавить от проклятия и смерти.

Крестная Жертва — центральное событие Искупления, кульминационный момент всего служения Христова, о котором Он Сам сказал:

«На сей час Я и пришел»
(Ин. 12, 27).

Почему именно смерть Сына Божия на Кресте является центральным событием Искупления, невозможно постичь рационально; это — величайшая тайна. Однако, некоторые замечания, помогающие нам понять значение этого события в деле Искупления, необходимо сделать.

а) На Кресте во всей полноте открывается любовь Божия к человеку.

«...Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас...»
(Рим. 5, 8)

б) Крестная смерть — предел самоуничужения Сына Божия.

«Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»
(Флп. 2, 6-8).

Таким образом, крестной смертью запечатлевается полнота послушания Сына Отцу и, как следствие, полнота единения Сына с Отцом по человечеству. Выражением этого единения являются произнесенные на Кресте слова:

«Отче! в руки Твои предаю дух Мой»
(Лк. 23, 46).

Грех исказил, искривил человеческую природу, и Христос подвигом всей Своей жизни, абсолютностью Своего послушания «выпрямляет» кривду нашего естества. Смерть на Кресте, таким образом, завершает восстановление нашей падшей природы. Но предел унижения Сына Божия есть одновременно и переход к славе, начало прославления Христа по человечеству. Слава, которую Сын имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин. 17, 5) по

Божеству, теперь должна открыться и в Его человечестве, но путь к этому прославлению лежит через всецелую отдачу Себя Отцу, через Крест и смерть.

«Посему

(то есть вследствие послушания до смерти. — *О. Д.*)

и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца»

(Флп. 2, 9-11).

в) Если Воплощение есть победа над грехом и основание для восстановления союза между Богом и человеком, то крестная смерть есть освобождение от проклятия как следствия греха. Ап. Павел, ссылаясь на слова Втор. 21:23 («проклят всякий, висящий на дереве»), говорит:

«Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»

(Гал. 3, 13).

Проклятие, которое есть «осуждение греха праведным судом Божиим», выражается прежде всего в недоступности для человека богообщения, в отлучено человека от Бога как Источника жизни. Крестная смерть, снимая проклятие, возвращает эту возможность.

«Христос по доброй воле принимает смерть, чтобы претворить последнее следствие человеческого бунта в свободу любви и послушания воле Отчей» [363].

С этого момента смерть для человека — уже не тупик, а вход в Царство Божие. Врата рая, затворенные после изгнания прародителей, вновь отверзаются для человека. Подтверждением этого являются слова Спасителя, обращенные к благоразумному разбойнику:

«Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю»

(Лк. 23, 43).

г) Добровольное принятие смерти Господом Иисусом Христом является также и необходимым условием победы над ней.

«А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола»

(Евр. 2, 14).

«Единственный способ победить смерть — это позволить ей проникнуть в Самого Бога, в Котором она не может найти себе места» [364].

Грех и зло могли убить Христа, разрушив Его человечество, но они не могли Его Самого сделать злым, подчинить греху. По смерти Спасителя силы зла не смогли удержать Его, ибо не имели в Нем ничего сродного себе, на что они по праву могли бы распространить свою власть.

«...идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего»

(Ин. 14, 30).

Тем самым смерть Спасителя явилась победой над смертью, и эту победу Господь, «смертию смерть поправ» [365], явил в Своем Воскресении.

2. КАКИМ ОБРАЗОМ ПОСТРАДАЛ СЫН БОЖИЙ

В Символе веры сказано, что Христос не только был распят, но и пострадал. По объяснению «Пространного Катехизиса», это сделано для того,

«дабы показать, что распятие Его было не один вид страдания и смерти, как говорили некоторые лжеучители, но подлинное страдание и смерть» [366].

Еретики докеты учили, что Христос, будучи Богом, не мог пострадать. Страдания и смерть Христа, с их точки зрения, были мнимыми, кажущимися и имели только педагогическое значение [367]. Однако в таком случае они не могли бы иметь значения искупительного. По ап. Павлу, если смерть и Воскресение Христа не совершились реально, «то проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 14, 17).

Следует иметь в виду, что Христос

«страдал и умер не Божеством, а человечеством [368].

Однако хотя Божественная природа бесстрашна, Пострадавшим, Субъектом страдания и смерти, вследствие ипостасного соединения естеств во Христе, был Бог, второе Лицо Пресвятой Троицы, потому что на Кресте страдало Его собственное человечество. Подобным образом лицо человеческое усваивает себе страдание собственного тела.

Страдание Христово является тайной, в которую не может проникнуть человеческий ум. Человечество Христа с момента Воплощения находится в двойственном положении. С одной стороны, оно изначально подчинено всем условиям человеческой падшести, с другой — эти условия не имеют основания в самом Его человечестве, ибо Христос свободен от греха. Страдания и смерть для Христа были совершенно противоестественны, поэтому и недопустимо судить о них по аналогии с нашими страданиями.

Каждый человек, находящийся под властью первородного греха, носит в себе и следствие греха — смертность. Смерть как бы таится в человеке, ожидая удобного момента, чтобы овладеть очередной добычей. Можно сказать, что для падшего человека смерть «естественна», то есть биологически логична и психологически приемлема. Благоразумный разбойник умер легче, чем Христос, Который испытывал несказанный ужас перед смертью, потому что для Него смерть была совершенно чужда и противоестественна. Смерть приступает ко Христу как внешняя, чуждая сила, разрывающая надвое Его безгрешное человечество. Будучи безгрешен, Христос стал единственным, Кто познал, что такое подлинная смерть, потому что Он не имел никакой необходимости умирать [369].

О погребении Спасителя в Символе упомянуто для удостоверения

«в том, что Он действительно умер и воскрес: ибо враги Его приставили даже стражу ко гробу Его и запечатали оный» [370].

365

366

367

368

369

370

3. ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ «ПРИ ПОНТИЙСТЕМ ПИЛАТЕ»

О том, что Христос был распят при Понтии Пилате, в Символе говорится с целью

«обозначить время, когда Он распят» [371].

В древности не существовало единого календаря: римляне вели летоисчисление от основания Рима, греки — по олимпийским играм, иудеи — по царям. Указанием на Понтия Пилата, римского прокуратора Иудеи в 26–36 гг. по Р. Х., обозначается конкретное время и место евангельских событий, подчеркивается, что Христос умер не где-то между небом и землей, подобно умирающим и воскресающим языческим богам, но в контексте реальной человеческой истории.

4. КАКИМ ОБРАЗОМ МЫ МОЖЕМ ВОСПОЛЬЗОВАТЬСЯ СПАСИТЕЛЬНЫМИ ПЛОДАМИ ИСКУПИТЕЛЬНОЙ ЖЕРТВЫ

Христос

«принес Себя в жертву точно за всех, и всем приобрел благодать и спасение; но пользуются сим те из нас, которые с своей стороны добровольно приемлют участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его»

(Флп. 3, 10) [372].

Мы участвуем в страданиях и смерти Иисуса Христа

а) посредством живой сердечной веры:

«И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня»

(Гал. 2, 19-20);

б) посредством Таинств:

«Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа, в смерть Его крестились»

(Рим. 6, 3).

«...всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете...»

(1 Кор. 11, 26).

в) посредством распинания плоти своей с ее страстями и похотями:

«...те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями»

(Гал. 5, 24).

Распятие греховной плоти совершается «воздержанием от страстей и похотей, и действиями им противными» [373].

ГЛАВА VI О ПЯТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. СОШЕСТВИЕ ИИСУСА ХРИСТА ВО АД

Состояние, в котором был Иисус Христос после Своей смерти и прежде Воскресения, изображает церковная песнь:

«Во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в рай же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняли неописанный» [374].

Когда тело Спасителя покоилось во гробе, Его человеческая душа сошла в ад.

«Ад... значит место, лишенное света. По христианскому учению под сим именем разумеется духовная темница, то есть состояние духов, грехом отчужденных от лицезрения Божия и соединенного с ним света и блаженства»

(Иуд. б) [375].

Иисус Христос нисходил в ад

«для того чтобы и там проповедать победу над смертью, и избавить души, которые с верою ожидали Его пришествия» [376].

«Он и нисходил... в преисподние места земли»

(Еф. 4, 9),

«и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал»

(1 Пт. 3, 19), и

«мертвым было благовествуемо»

(1 Пт. 4, 6).

Следует иметь в виду, что смерть Спасителя не привела к разрушению единства Ипостаси Богочеловека, ибо естества в едином Лице Христа соединились неразлучно:

«...естество Божественное, после того как оно приняло на Себя естество человеческое, никогда уже не отделялось от него — ни во время страданий, ни смерти крестной, ни после смерти. И хотя душа отделилась от тела, но Божество ни от тела, ни от души не отделялось. Посему и во время смерти Лицо Христово было одно и то же» [377].

2. ВОСКРЕСЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА ИЗ МЕРТВЫХ

2.1. Значение события Воскресения в деле Искупления

Христианская вера изначально есть вера в факт Воскресения Христа из мертвых. Апостольская проповедь была прежде всего проповедью Воскресения. Ап. Павел говорит, обращаясь к коринфским христианам:

374

375

376

377

«А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших»

(1 Кор. 15, 17).

Воскресение Христово запечатлевает победу над грехом и возвещает освобождение человечества от последнего из последствий греха — телесной смерти. Телесное Воскресение Иисуса Христа, таким образом, есть удостоверение действительности совершенного Им дела Искупления. В противном случае крестная смерть была бы всего лишь позорной казнью, мученичеством за идею, но не имела бы искупительного значения.

В Ветхом Завете существовал обычай принесения Богу начатков урожая. По верованию ветхозаветной Церкви, благословение Божие, которое призывалось на этот начаток, распространялось затем на весь урожай. Ап. Павел, используя этот ветхозаветный образ, говорит о Христе как о Начатке, Который открывает путь к всеобщему воскресению:

«Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших»

(1 Кор. 15, 20).

Таким образом, Воскресение Иисуса Христа является залогом нашего Воскресения:

«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживит, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его»

(1 Кор. 15, 22-23).

После всеобщего Воскресения смерть, побежденная Воскресением Христовым, будет окончательно изгнана из мира:

«Последний же враг истребится — смерть»

(1 Кор. 15, 26).

Во дни Своего общественного служения Господь неоднократно совершал воскрешения умерших. Однако все возвращенные Им к жизни не были свободны от закона тления и не избежали смерти. Только Христос

«воскресши из мертвых, уже не умирает, смерть уже не имеет над ним власти»

(Рим. 6. 9). Воскресение Христово — не просто оживление (возвращение в то биологическое состояние, которое имело место перед смертью), но преобразование человеческого естества, качественное изменение его состояния. В Воскресении человечество Христово совлекается тления и Господь восстает в новом и славном образе, Его воскресшая человеческая природа наполнена вечной жизнью Царства Божия [378].

Воскресение Христово переживается Церковью как таинство нашего приобщения Божественной жизни, бессмертия и нетления.

«Воскресением Христа вся полнота жизни прививается
иссохшему древу человеческого рода, чтобы его оживить» [379].

2.2. Предсказания Ветхого Завета о Воскресении

Слова Символа веры «воскресшаго в третий день по писанием» заимствованы из 1 Кор. 15, 4:

«...Он погребен был и... воскрес в третий день, по Писанию»

.

Словами «по писанием» «означается, что Иисус Христос умер и воскрес точно так, как о том пророчески написано в книгах Ветхого Завета» [380],

378

379

380

«...Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились»
(Ис. 53, 6).

«...Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление»
(Пс. 15, 10; Деян. 2, 27).

В Ветхом Завете есть указание, что Христу надлежало воскреснуть именно в третий день. Прообразом тридневного Воскресения было, по словам Самого Господа, трехдневное пребывание пророка Ионы во чреве кита:

«Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»
(Мф. 12, 40).

2.3. Действительность Воскресения Христова

Воскресение Иисуса Христа — событие настолько не укладывающееся в рамки человеческого сознания, что поверить в него было трудно даже Его ученикам, которых Сам Господь несколько лет готовил к восприятию этой истины. Даже после того как было обнаружено, что гроб пуст, ни у кого из учеников, за исключением Иоанна Богослова, не возникает мысли о Воскресении. Ап. Фома упорствовал в своей неверии даже после того, как более десятка учеников Христа свидетельствовали ему о явлениях Воскресшего.

Факт Воскресения Христа из мертвых подтверждается:

а) пустотой гроба;

Сразу после погребения вожди иудейского народа пришли к Пилату и просили его приказать

«охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали на роду: воскрес из мертвых»

(Мф. 27, 64). После Воскресения, когда гроб оказался пуст, те же первосвященники и фарисеи подкупили воинов, несших стражу у гроба, сказав им:

«скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали»

(Мф. 28, 13).

б) наличием во гробе погребальных одежд;

Сама по себе пустота гроба не была бы серьезным аргументом в пользу Воскресения, если бы во гробе не осталось погребальных одежд. Погребальные обряды иудеев были таковы, что снять погребальные одежды с тела умершего было практически невозможно. Вероятно, именно это обстоятельство заставило ап. Иоанна Богослова уверовать в действительность Воскресения (Ин. 20, 6-8).

в) явлениями Воскресшего ученикам.

В книгах Нового Завета описывается десять явлений Воскресшего ученикам. Кроме того, говорится о явлениях ученикам в течение сорока дней по Воскресении с целью научения их тайнам Царствия Божия (Деян. 1, 3).

ГЛАВА VII О ШЕСТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1.1. Свидетельство Священного Писания о Вознесении Господа

Вознесение Христово было предсказано в Ветхом Завете:

«И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая пред лицом Иерусалима к востоку»

(Зах. 14, 4).

Об исполнении этого пророчества говорят евангелисты Марк и Лука:

«...Господь, после беседования с ними, вознесся на небо»

(Мк. 16, 19).

«И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо»

(Лк. 24, 51).

«Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их»

(Деян. 1, 9).

О событиях Вознесения, несомненно, знали и другие ученики:

«Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий»

(Ин. 3, 13).

«Он же есть и восшедший превыше всех небес»

(Еф. 4, 10).

1.2. Значение события Вознесения в деле Искупления

Вознесение, конечно, означает не телесное переселение Господа в какие-то сферы видимого неба, а возведение Спасителем человеческого естества в состояние непосредственной близости к Богу.

В Священном Писании не уточняется, что именно есть то небо, в которое вошел Христос (Евр. 9, 24), но скорее под небом следует понимать состояние бытия, в котором жизнь всецело наполнена Богом (1 Кор. 15, 28), нежели некоторое конкретное место во Вселенной.

Своим Вознесением Господь открывает путь на небеса всем уверовавшим в Него. Именно так учил о Вознесении Сам Господь:

«В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я»

(Ин. 14, 2-3).

«...и где Я, там и слуга Мой будет»

(Ин. 12, 26).

«И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе»

(Ин. 12, 32).

Ап. Павел называет Иисуса Христа

«Предтечей»

(Евр. 6, 20), то есть тем, кто идет впереди, пролагая путь идущим следом. Таким образом, Вознесение Господа дает возможность всем верующим в Него быть там же, где пребывает по Вознесении Он Сам.

Иисус Христос вошел на небеса Своим человечеством, ибо Божеством Он всегда

пребывал и пребывает на небесах [381]. Господь вознесся во славе (1 Тим. 3, 16), вошел по Своему человечеству в ту славу, которую Он имел у Отца по Божеству прежде бытия мира.

Священное Писание говорит о Вознесении как о возвращении Сына туда, где Он был прежде (Ин. 6, 62), к Отцу (Ин. 14, 28; 20, 17; 24, 5-16), но это возвращение совершается уже с воспринятой на вечные времена плотью. Тем самым состояние единства Сына с Отцом —

«Я в Отце и Отец во Мне»

(Ин. 14, 11) — распространяется и на Его человеческую природу. Таким образом, достигается цель, для которой было предназначено Творцом человеческое естество. Человеческая плоть, прославленная и обоженная, возшла на небо и сделалась причастной вечной славе и силе Сына Божия. Достижение этого состояния совершенного единства с Богом теперь доступно и для всех верующих во Христа:

«Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им; да будут едино, как Мы едино»
(Ин. 17, 21-22).

2. ЗНАЧЕНИЕ ВЫРАЖЕНИЯ «СЕДЯЩА ОДЕСНУЮ ОТЦА»

Вознесшись на небо, Господь

«воссел одесную Бога»

(Ин. 16, 19) и

«пребывает одесную Бога»

(1 Пт. 3, 22). Архидиакон Стефан видел

«Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»

(Деян. 7, 56).

Согласно древнему царскому церемониалу, сидение одесную, то есть по правую руку от царя, означало соучастие в царских почестях, власти и управлении царством, а также принятие на себя ответственности за участие в управлении. Так, Соломон посадил свою мать Вирсавию по правую руку от себя (3 Цар. 2, 18-22).

Согласно «Пространному Катехизису», выражение «сидит одесную Бога Отца» «должно понимать духовно. То есть: Иисус Христос имеет одинаковое могущество и славу с Богом Отцом» [382].

Однако эти слова не следует понимать в том смысле, что Господь по Своему человечеству приобретает Божеское свойство — всемогущество. Речь идет о принятии Господом по человечеству полноты власти над тварным космосом:

«дана Мне всякая власть на небе и на земле»

(Мф. 28, 18).

«Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»

(Флп. 2, 9-10).

Царское служение Иисуса Христа после Вознесения на небо состоит в том, что

а) Господь, находясь по человечеству в теснейшем единстве с Пресвятой Троицей, является Ходатаем за нас пред Богом (Евр. 9, 15; 12, 24) и Первосвященником (Евр. 4, 14-15). Сами эти наименования указывают на посредническое служение, через Христа верующие в Него могут приходить к Богу. Еще во время Своей земной жизни Господь заповедал Своим последователям обращаться к Нему с молитвой после Его прославления:

«И если чего попросят у Отца во имя Мое, то сделаю»
(Ин. 14, 13-14).

б) Господь, обещавший по Вознесении испросить у Отца и ниспослать Святого Духа (Ин. 16, 7), в силу сошествия Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы (Деян. 2, 1-4) является невидимым Главой созданной Им на земле Церкви (Еф. 1, 22-23), Возглавителем той части человечества, которая желает соединиться с Богом через усвоение плодов Его искупительного подвига. Будучи Главой Церкви, Христос ее членам «дарует все потребное для жизни и благочестия» (2 Пт. 1, 3).

в) Господь, сидя одесную Отца и имея в Своей власти все средства направлять события мировой истории, защищает и распространяет Свое царство, помогает всем верующим в борьбе с грехом и врагами спасения. Полученные по Вознесении сила и власть дадут Ему возможность преодолеть всех врагов:

«Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть»
(1 Кор. 15, 25-26).

ГЛАВА VIII О СЕДЬМОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

Одна из важнейших частей Откровения — учение о Втором пришествии Иисуса Христа, о кончине мира и о всеобщем суде.

1. УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ О ВТОРОМ ПРИШЕСТВИИ ХРИСТОВОМ

1.1. Незнание времени Второго пришествия

О незнании времени Своего Второго пришествия неоднократно говорил Сам Господь Иисус Христос:

«О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один»
(Мф. 24, 36).

«...Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет»
(Мф. 24, 42).

«...не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти»
(Деян. 1,7).

Для большинства людей Пришествие Христово будет неожиданным, день Господень «придет, как тать ночью»
(1 Фес. 5, 2),
«в который час не думаете»
(Мф. 24, 44; Лк. 21, 36). Внезапность Второго пришествия будет подобна пришествию потопа во дни Ноя (Мф. 24, 37-39).

1.2. Признаки Второго пришествия

1.2.1. Распространение Евангелия во всем мире

«...проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец»
(Мф. 24, 14).

1.2.2. Появление лжехристов и лжепророков, распространение ложных учений

«...многие придут под именем Моим и будут говорить: я Христос»
(Мф. 24, 5),

«и многие лжепророки восстанут и прельстят многих...»
(Мф. 24, 11).

«...В последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским»
(1 Тим. 4, 1).

«здорового учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху»
(2 Тим. 4,3).

1.2.3. Падение нравственности

«...По причине умножения беззакония, во многих охладет любовь»
(Мф. 24, 12).

«...друг друга будут предавать и возненавидят друг друга»
(Мф. 24, 16).

«Предаст же брат брата на смерть и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их»
(Мк. 13, 12; Лк. 21, 10).

Удручающую картину нравов людей последних времен рисует ап. Павел (2 Тим. 3, 1-5).

1.2.4. Общественные бедствия и войны

«Также услышите о войнах и военных слухах... ибо восстанет народ на народ, и царство на царство»
(Мф. 24, 6-7).
Будут также иметь место и мятежи (смятения) (Мк. 13, 8).

1.2.5. Природные катаклизмы

«...будут глады, моры и землетрясения по местам»

(Мф. 24, 7),

«знамения в солнце и луне и звездах, ... море восшумит и возмутится»
(Лк. 21, 25).

1.2.6. Пришествие антихриста

Непосредственно перед пришествием Христовым диавол воздвигает особое орудие зла — антихриста.

Приставка «????» в греческом языке может иметь два значения «против» и «вместо». По отношению к антихристу оба значения правомочны, потому что антихрист явится и противником Христа «который будет стараться истребить христианство» [383], и тем кто попытается поставить себя на место Христа. В Священном Писании наименование «антихрист» употребляется в двух значениях. В широком значении это — всякий, кто отрицает богочеловечество и богосыновство Иисуса Христа (1 Ин. 2, 22; 4, 3). В этом смысле «появилось много антихристов...» (1 Ин. 2, 18). В строгом смысле это наименование употребляется в отношении определенного лица. Господь говорил иудеям:

«...иной придет во имя свое, его примете»
(Ин. 5, 43).

Ап. Павел называет антихриста
«человеком греха, сыном погибели»
(2 Фес. 2, 3).

Антихрист будет теснейшим образом связан с сатаной, его
«пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами
ложными»
(2 Фес. 2, 9).

Имя антихриста неизвестно, известно только его число — «666». По объяснению сщмч.
Иринаея Лионского, имя его неизвестно

«потому, что оно недостойно быть возвешенным от Духа
Святого» [384].

По словам св. Иоанна Дамаскина, антихрист

«рождается... от блудодеяния, тайно воспитывается, внезапно
восстает, возмущается и делается царем» [385].

Антихрист,
«превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею»
(2 Фес. 2, 4),
«приидет во имя свое»

(Ин. 5, 43), то есть будет бороться против всех религий, будет отрицать все предметы религиозного чествования как в христианском, так и в языческом понимании. Характерной его чертой будет богохульство (Откр. 13, 5–6), он усвоит себе Божественное достоинство и потребует себе Божеского поклонения:

«в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога»
(2 Фес. 2, 4).

383

384

385

Антихристу будут помогать лжепророки, которые

«дадут великие знамения и чудеса...»

(Мф. 24, 24). Он будет обладать огромной силой, ибо сатана даст ему

«силу свою и престол свой и великую власть»

(Откр. 13, 2). Видимо, здесь имеется в виду религиозная сила в сочетании с политической властью. Скорее всего, эта власть будет единоличной, царской, потому что власть сатаны по существу своему есть власть монархическая. Царствование антихриста будет всемирным,

«над всяким коленом и народом, и языком и племенем»

(Откр. 13, 7) и будет продолжаться три с половиной года (Деян. 7, 25) или 42 месяца (Откр. 11, 2; 13, 5) или 1260 дней (Откр. 12, 6), то есть будет равняться продолжительности общественного служения Иисуса Христа.

Особо жестоко антихрист будет преследовать христиан. Он издаст декрет,

«чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя»

(Откр. 13, 15).

Для христиан в царстве антихриста будет невозможно пользоваться гражданскими правами (Откр. 13, 16-17). Церковь в это время вынуждена будет скрываться в пустыне (Откр. 12, 1-6), однако

«врата ада не одолеют ее»

(Мф. 16, 18) и принесение Евхаристической жертвы не прекратится до Второго пришествия Христова (1 Кор. 11, 26).

Царствование антихриста вызовет против себя открытое сопротивление. Однако победить сатанинскую силу чисто человеческими средствами невозможно:

«И дано ему вести войну со святыми и победить их...»

(Откр. 13, 7).

Сокрушит силы зла непосредственно Сам Господь Иисус Христос. Антихриста

«Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего»

(2 Фес. 2, 8).

1.3. Образ Второго пришествия Христова

Второе пришествие Спасителя будет чувственным, в человеческой плоти. После Вознесения Христова Ангелы говорят апостолам:

«Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо»

(Деян. 1, 11).

Если в первый раз Господь приходил на землю в состоянии унижения, то Второе пришествие Его будет со славой и величием:

«приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими»

(Мф. 16, 27) и

«...сядет на престоле славы Своей»

(Мф. 25, 31). Явление Спасителя будет всеобщим и явным для всех:

«как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого»

(Мф. 24, 27).

2. ОБРАЗ И СОДЕРЖАНИЕ БУДУЩЕГО СУДА ХРИСТОВА

Совершителем последнего суда будет Сам Господь Иисус Христос, ибо

«Отец ... весь суд отдал Сыну»
(Ин. 5, 22),

«Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых»
(Деян. 10, 42).

В осуществлении суда будут участвовать также

а) Ангелы, которые

«соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие»
(Мф. 13, 41) и

«отделят злых от среды праведных»
(Мф. 13, 49);

б) апостолы, которым Господь сказал:

«сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых»
(Лк. 22, 30);

в) вообще святые —

«разве вы не знаете, что святые будут судить мир?»
(1 Кор. 6,2).

В качестве подсудимых будут выступать:

а) все люди, ибо

«всем нам должно явиться пред судилище Христово»
(2 Кор. 5, 10);

б) падшие ангелы, которых Господь

«соблюдает в вечных узах на суд великого дня»
(Иуд. 6).

Можно предположить, что суд будет проходить в два этапа: сначала суд над христианами, святыми, а затем над нехристианами и падшими ангелами (1 Кор. 6, 3) с участием святых. Предметом суда и основанием для осуждения будут

а) добрые и злые дела,

«чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое»

(2 Кор. 5,10);

б) слова, ибо

«за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда»
(Мф. 12, 36-37);

в) намерения;

«намерения сердечные»

(Евр. 4, 12), которые Господь обнаружит, осветив

«скрытое во мраке»

(1 Кор. 4, 5).

Суд будет производиться в соответствии с силами и дарованиями каждого (Лк. 12, 48) и с учетом внешних условий жизни (Мф. 11, 21-23), ибо

«нет лицепрятия у Бога»

(Рим. 2, 11).

Приговор (Мф. 25, 32-46) будет приведен в исполнение Ангелами (Мф. 13, 42, 50).

Суд Христов нельзя мыслить вполне по аналогии с совершением человеческого суда, который состоит из двух частей:

- а) исследование правоты или виновности подсудимого;
- б) произнесение над ним приговора.

Бог как всеведущий Судия не нуждается в первой части, поэтому суд Христов следует понимать в смысле приведения подсудимого к осознанию своего действительного нравственного состояния.

«Совесь каждого человека откроется пред всеми, и обнаружатся не только все дела..., но и все сказанные слова, тайные желания и помышления» [386].

Приговор нельзя понимать в смысле только объявления судебного решения, так как изволение Божие вместе есть и действие Его воли, либо вводящее в блаженное состояние, либо отвергающее от царства вечной жизни.

3. ВИДЫ ЦАРСТВИЯ ХРИСТОВА И БЕСКОНЕЧНОЕ ЦАРСТВИЕ ХРИСТОВО

«Царствие Христово есть, во-первых, весь мир, во-вторых, все верующие на земле, в третьих, все блаженные на небеси» [387].

Эти три составляющие Царствия Христова соответственно называют

- 1) царством природы;
- 2) царством благодати, потому что собрание верных на земле, то есть наша Церковь, есть собрание не святых, а освящаемых, нуждающихся для духовного возрастания в Божественной благодати;
- 3) царством славы.

Изречение Символа, согласно которому царствию Христову «не будет конца», относится к царству славы [388], о котором Архангел Гавриил благовествовал Богоматери:

«Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего; и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки; и Царству Его не будет конца»

(Лк. 1, 32-33).

ГЛАВА IX О ВОСЬМОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

Восьмой член Символа веры полемически направлен против учения еретиков — духоборов, учивших о тварности Духа Святого и о Его подчиненном положении по отношению к Отцу и Сыну. Традиционно это учение связывают с именем Македония,

386

387

388

бывшего архиепископом Константинопольским в середине IV века [389].

1. О БОЖЕСТВЕННОМ ДОСТОИНСТВЕ СВЯТОГО ДУХА

В «Пространном Катехизисе» говорится, что Дух Святой называется Господом в таком же смысле, как и «Сын Божий, то есть: как истинный Бог» [390].

О Божественном достоинстве Святого Духа свидетельствует ап. Петр, когда обличает Ананию:

«для чего ты допустил сатане вложить в сердце твоем мысль солгать Духу Святому...?
... Ты солгал не человекам, а Богу»

(Деян. 5, 3, 4).

Ап. Павел, говоря о человеческом теле как о храме, употребляет выражения

«храм Божий»

(1 Кор. 3, 16) и

«храм... Святого Духа»

(1 Кор. 6, 19) как взаимозаменяемые.

Наименование Святого Духа животворящим следует понимать так, что

«Он вместе с Богом Отцем и Сыном дает тварям жизнь,
особенно духовную человекам» [391] ;

«если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»

(Ин. 3, 5).

Таким образом, слово «животворящий» указывает, что Святой Дух обладает Божественными свойствами.

Священное Писание говорит и о других Божественных свойствах Святого Духа, например

а) о всеведении

«Дух все пронизает, и глубины Божии»

(1 Кор. 2, 10).

б) о соучастии в деле творения мира (Быт. 1, 2).

Слова «глаголавшаго пророки» внесены в текст Символа для утверждения учения о богодухновенности книг Ветхого Завета, что в древности отрицалось некоторыми еретиками, например маркионитами [392]. О богодухновенности апостольских писаний в Символе не упоминается,

«потому что во время составления Символа никто не сомневался о Богодухновенности Апостолов» [393].

Богодухновенность Священного Писания является еще одним свидетельством о Божественном достоинстве Святого Духа. Свт. Василий Великий обращался к духовборам с

389

390

391

392

393

вопросом:

«Почему же Дух Святой не Бог, когда писание Его богодухновенно?» [394].

Слова «со Отцем и Сыном споклоняема и сславима» указывают на равночестность Духа Святого с Отцом и Сыном, о чем свидетельствуют повеление Господа совершать крещение

«во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»

(Мф. 28, 19), а также апостольское приветствие ап. Павла (2 Кор. 13, 13).

2. ЛИЧНОЕ СВОЙСТВО СВЯТОГО ДУХА

В Ветхом Завете Святой Дух не проявлялся ипостасно, лично, но действовал как безличная Божественная Сила. В Новом Завете Дух Святой открывается как самостоятельное Божеское лицо.

Ап. Павел говорит о Святом Духе:

«Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 11).

Очевидно, что действовать

«как Ему угодно»

может только свободное и разумное существо, то есть личность.

Личным или ипостасным свойством Духа Святого является Его исхождение от Отца (Ин. 15, 26). Этот пункт вероучения имеет принципиальное значение с точки зрения полемики с римо-католическим учением об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (*Filioque*), которое не имеет основания ни в Священном Писании, ни в творениях свв. отцов древней Церкви.

В Священном Писании встречаются выражения

«Дух Сына»

(Гал. 6, 6),

«Дух Христов»

(Рим. 8, 9). Однако выражения эти говорят лишь о том, что Святой Дух «свойственен... Сыну, как именуемый единосущным с Ним». [395]

«Все восточные Отцы признают, что Отец есть ???? ????? — единственная Причина Сына и Духа. Поэтому, когда некоторые Отцы Церкви употребляют выражение «через Сына», то как раз именно этим выражением они охраняют догмат исхождения от Отца и нерушимость догматической формулы «от Отца исходит». Отцы говорят о Сыне — «через», чтобы оградить речение «от», относящееся только к Отцу» [396].

Св. Иоанн Дамаскин, «печать отцов», учит:

«Духа Святого и из Отца быти глаголем, и Духа Отча именуем; от Сына же Духа быти никакоже глаголем, но точию Его

394

395

396

Духа Сыновня порицаем» [397].

В Символе веры также говорится о исхождении Святого Духа только от Отца, поскольку Отец является единственной ипостасной причиной Святого Духа.

3. СООБЩЕНИЕ СВЯТОГО ДУХА ВСЕМ ИСТИННЫМ ХРИСТИАНАМ

Святой Дух есть «везде сый и вся исполняяй», но особым местом Его присутствия и действия является Церковь. Святой Дух пребывает в Церкви и животворит ее со дня Пятидесятницы, когда «Он сошел на Апостолов в виде огненных языков» [398]. С этого времени Святой Дух сообщается в Церкви всем истинным христианам. Прп. Серафим Саровский определяет цель христианской жизни как стяжание Святого Духа. По словам ап. Павла, человек может исполниться Святого Духа в такой степени, что не только душа его, но даже и тело может сделаться храмом Духа Святого (1 Кор. 6, 19). Святой Дух продолжает спасительное дело Господа Иисуса Христа. Действием Духа Святого мы усыновляемся Богу Отцу (Еф. 2, 18), становимся сынами Божиими (Рим. 8, 14). Усыновленные Богу творят волю Отца не по страху, а в силу сыновней любви. Кроме того, совместно с Господом Иисусом Христом Святой Дух освобождает человека и от рабства греху, делает нас свободными, так как Святой Дух есть Дух свободы (2 Кор. 3, 17). Сделаться причастным Святому Духу можно через молитву и участие в церковных таинствах.

«Итак, если вы, будучи злы, умеете деяния благие давать детям вашим, тем более Отец даст Духа Святого просящим у Него»
(Лк. 11, 13).

«Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас... по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно чрез Иисуса Христа, Спасителя нашего»
(Тит. 3, 4—6).

«Механизм» воздействия на нас Святого Духа нам неизвестен.

«Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа»
(Ин. 3, 8).

Однако плоды воздействия Духа Святого на нас известны и ощутимы:

«...любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание»
(Гал. 5, 22).

От плодов Святого Духа надо отличать Его дары. В отличие от плодов Духа, которые суть благодатные расположения сердца, дары Духа Святого представляют собой силы, подаваемые для достойного прохождения того или иного служения на благо Церкви. В Церкви нет дара без соответствующего ему служения, и наоборот, нет служения без соответствующего дара. Ап. Павел приводит примеры таких даров: слово мудрости и знания, дары исцеления и чудотворения, дар пророчества, дар языков и др. (1 Кор. 12, 1—10). К дарам Святого Духа относятся также и дарования иерархического служения в Церкви [399]. Церковь живет Духом Святым, и только Им человек и мир могут достичь своего назначения.

397

398

399

ГЛАВА X О ДЕВЯТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. ПОНЯТИЕ О ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ

Совершив дело нашего Искупления, Господь Иисус Христос предусмотрел также и способ нашего приобщения к плодам искупительного подвига. С этой целью Им была основана Церковь.

Слово «церковь (???????)» происходит от глагола ??????, что значит «собирать, вызывать». В древних Афинах «эκκλeσιeй» называли городское собрание, в котором принимало участие не все население города, а только избранные, то есть те, кто соответствовал определенным требованиям.

В христианстве изначально под церковью понималось собрание призванных в общество Господне лиц, услышавших призыв Господа ко спасению и последовавших этому призыву, а потому составляющих «род избранный» (1 Пт. 2, 9).

В Символе веры мы исповедуем свою веру в Церковь, но

«как может быть предметом веры Церковь, которая видима, когда вера, по Апостолу, есть

«уверенность в невидимом»

(Евр. 11, 1)?» [400].

Церковь имеет две стороны — видимую и невидимую, подобно тому как Господь Иисус Христос состоит из двух естеств — видимого человеческого и невидимого Божеского. С видимой стороны Церковь предстает как человеческое объединение, общество христиан, а с невидимой — это Сам Господь Иисус Христос и спасительная благодать, изливаемая от Него на всех принадлежащих к Церкви. По своей невидимой стороне Церковь является предметом веры.

Согласно «Пространному Катехизису», веровать в Церковь

«значит благоговейно чтить истинную Церковь Христову и повиноваться ее учению и заповедям, по уверенности, что в ней пребывает, спасительно действует, учит и управляет благодать, изливаемая от единой вечной главы ее, Господа Иисуса Христа». [401]

В самом общем смысле под Церковью понимают от Бога установленное общество всех личностных существ, верующих во Христа Спасителя и соединенных с Ним как с единой Главой.

Из всех новозаветных образов Церкви наиболее глубоким следует признать образ Главы и тела. Согласно этому образу, Церковь есть богочеловеческий организм, тело Христово, Главую которого является Сам Христос, а членами — все верующие во Христа и соединенные с Ним как со своей Главой.

«Бог Господа нашего Иисуса Христа... по действию державной силы Его, которою он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах... все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, Которая есть тело

Его...»

(Еф. 1, 17—23)

«И вы — тело Христово, а порознь — члены»
(1 Кор. 12, 27).

Принадлежат к Церкви:

- а) «все православные христиане, живущие на земле»;
- б) «все, скончавшиеся в истинной вере и святости» [402]
- в) ангелы (Еф. 1, 10; Кол. 1, 18-20; Евр. 12, 22-24).

Таким образом, у Господа Иисуса Христа имеется как бы два стада. Первое стадо — это Церковь, состоящая из членов, живущих на земле, и обычно называемая

«странствующей»

(Евр. 13, 14) или

«воинствующей»

(Еф. 6, 12). Второе стадо — Церковь, состоящая из Ангелов и всех усопших в вере и покаянии, обычно называемая небесной или

«торжествующей»

(Евр. 12, 13).

Странствующая и торжествующая Церкви отличаются как по составу, так и по условиям жизни своих членов,

«поелику одна воинствует и находится в пути, а другая торжествует победу, достигла отечества и получила награду» [403]

2. ПОНЯТИЕ О ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ НА ЗЕМЛЕ

«Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами» [404].

Эта катихизическая формулировка не может считаться исчерпывающим определением Церкви, поскольку дает лишь внешнее описание того, что есть Церковь. Церковь даже в ее земном аспекте невозможно свести к обществу верующих, потому что при таком определении невозможно уяснить, чем отличается Церковь от других религиозных организаций, например от церкви ветхозаветной. Основатель христианской Церкви есть Богочеловек, и Он находится в совершенно ином отношении к Своей Церкви, чем все прочие основатели религиозных обществ к созданным ими организациям. Церковь Христова создается не учением, не повелением Господа и даже не внешним действием Божественного всемогущества, но создается из Самого Господа Иисуса Христа. Христос не только Основатель Церкви, но и ее

«краеугольный камень»

(Еф. 2, 19—20), не просто Возглавитель Церкви, но и Сама Церковь, которая строится на Телe Господа Иисуса Христа и из самого Его Тела. Основав Церковь, Господь реально, хотя и невидимо, пребывает и пребудет в ней

402

403

404

«во все дни до скончания века»

(Мф. 28, 20).

Иисус Христос является краеугольным камнем церковного здания, но всякий фундамент имеет смысл только в том случае, если на нем возводится здание. Церковь есть Тело Христово, но каждый живой организм должен расти и развиваться. Христос — Основатель и Архитектор церковного здания, определяющий законы его жизни, его внутреннюю структурность, но должен быть еще и строитель. Таким строителем Церкви является Святой Дух, Который непосредственно осуществляет ее рост, присоединяя верующих к Телу Христову, и Он же оживотворяет Тело, обеспечивая согласованное функционирование всех его органов.

Таким образом, Церковь в ее земном аспекте есть от Бога установленное общество верующих, объединенных православной верой, священноначалием и таинствами. Это общество возглавляется и управляется Самим Господом Иисусом Христом по воле Бога Отца и одушевляется, живится и освящается Святым Духом. Все члены этого общества соединены с Господом как со своим Главой и в Нем друг с другом, а также с небожителями.

Таким образом, Церковь имеет две неразрывные стороны. С внутренней стороны Церковь есть сокровищница благодати и истины, с внешней это — человеческое общество, существующее в земных условиях. Тем не менее и с внешней стороны, помимо случайных черт, присущих любому человеческому обществу, Церковь имеет положительное основание, укорененное в невидимом и не зависящее от каких-либо субъективных начал. И в своем земном аспекте Церковь имеет свою, от Бога установленную структурность, так как невидимое пребывание в Церкви Господа Иисуса Христа и Святого Духа выявляется посредством видимых и осязаемых форм. Иными словами, и по своей внешней, земной стороне Церковь есть учреждение Божественное.

3. СУЩЕСТВЕННЫЕ СВОЙСТВА ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ

Существенные свойства предмета — это те свойства, утратив которые, предмет перестает быть самим собой. В Символе веры указаны четыре существенных свойства Церкви: единство, святость, соборность и апостольство. Все другие свойства Церкви являются производными от этих четырех.

3.1. Единство Церкви

3.1.1. Единство — принцип бытия Церкви

Сам Господь полагал целью Своего служения создание только одной в количественном отношении Церкви:

«Я создам Церковь Мою...»

(Мф. 16, 18).

Ап. Павел также мыслил Церковь как нечто нумерически единое:

«мы многие составляем одно тело во Христе...»

(Рим. 12,5)

«все мы одним Духом крестились в одно тело...»

(1 Кор. 12, 13)

«Одно тело и один дух... один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех...»

(Еф. 4, 4–6).

Однако единство Церкви есть нечто большее, чем только нумерическое единство. Церковь не просто одна — она едина, единство — принцип ее бытия. Таким образом, единство — не столько количественная, сколько качественная характеристика Церкви. Основанием внутреннего единства Церкви является то,

«что она есть одно духовное тело, имеет одну главу Христа и одушевляется одним Духом Божиим» [405].

Единство Церкви, как ее качественная характеристика, отличает Церковь от всех иных видов объединения людей, ибо Церковь — не просто общество единомышленников и единство в церковном понимании не есть только сплоченность и единомыслие. Церковное единство предполагает изменение самого образа бытия человеческой природы, его преобразование из индивидуалистического выживания в единение по образу Лиц Пресвятой Троицы. О таком единстве молился Господь в Первосвященнической молитве:

«да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе»
(Ин. 17, 21).

3.1.2. Внешнее выражение единства Церкви

Внутреннее единство Церкви имеет и свои внешние проявления:

- а) единство православной веры, исповедание одного и того же Символа веры;
- б) единство таинств и богослужения;
- в) единство иерархического преемства епископата;
- г) единство церковного устройства, единство церковных канонов [406].

Хотя Православная Церковь не имеет единого видимого главы, существование многих поместных православных Церквей не противоречит учению о единстве Церкви, поскольку

«это... суть части единой Вселенской Церкви. Отдельность видимого устройства их не препятствует им духовно быть великими членами единого Тела Церкви Вселенской, иметь единую главу Христа и единый дух веры и благодати» [407].

3.1.3. Единство Церкви земной и Церкви небесной

Единство Церкви не нарушается также разделением Церкви на земную и небесную, которые хотя и различны по формам бытия своих членов, тем не менее не изолированы одна от другой полностью. И та, и другая в совокупности составляют единое стадо единого Пастыря, единое тело, Глава которого — Христос. Поскольку все члены Церкви, как сущие на земле, так и пребывающие на небе, составляют единый духовный организм, между ними возможно и должно иметь место общение веры, любви, взаимной помощи и сослужения.

3.1.3.1. Почитание и молитвенное призывание святых в Церкви земной

Священное Писание неоднократно говорит о необходимости почитания святых и

405

406

407

вменяет нам в обязанность

а) чтить память святых:

«Память праведника пребудет благословенна»

(Притч. 10, 7);

б) подражать примеру их жизни:

«Поминайте наставников ваших..., и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их»

(Евр. 13, 7);

в) прославлять святых угодников Божиих:

«...отныне будут ублажать Меня все роды»

(Лк. 1, 48).

При этом воздаяние людям Божиим подобающей им чести вознаграждается от Господа:

«кто принимает пророка во имя пророка, получит награду пророка»

(Мф. 10, 41).

Кроме того, почитание святых в Православной Церкви носит характер поклонения, которое выражается в сооружении храмов в честь святых, возжжении светильников и каждении пред их изображениями, целовании изображений, преклонении перед ними колен.

Таким поклонением никоим образом не нарушается вторая заповедь Декалога, потому что православное богословие строго различает поклонение как всецелое служение (???????), подобающее исключительно Богу, и почитательное поклонение (????????????????), то есть воздаяние чести, которое допустимо по отношению ко всему, что заслуживает нашего уважения и почитания, в том числе и по отношению к человеку как носителю образа Божия [408]. В Священном Писании мы имеем множество примеров поклонения людей друг другу. Сам Моисей кланялся своему тестю Иофору (Исх. 18, 7), Авраам, отец верующих, кланялся хеттеям (Быт. 23, 12), а царь и пророк Давид — своим гостям (3 Цар. 1, 47). Если такое поклонение как воздаяние чести допустимо по отношению к грешным людям, живущим в земных условиях, то тем более оно уместно по отношению к святым, достигшим совершенства и прославленным Богом.

Почитая святых, Церковь имеет правило их молитвенного призывания, испрашивает их молитв о верующих на земле. Сам Бог повелевает человеку просить у других молитв о себе. Так, Авимелеху, царю Герарскому, Бог повелел просить молитвы за себя у Авраама:

«он пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив»

(Быт. 20, 7).

Пророк Самуил молился Богу о своем народе:

«воззвал Самуил к Господу о Израиле, и услышал его Господь»

(Цар. 7, 9).

Если такой действенностью обладают молитвы верующих на земле, то тем более действенны должны быть молитвы святых, приносимые непосредственно перед Престолом Всевышнего:

«И пришел иной Ангел, и стал перед жертвенником, держа золотую кадильницу; и дано

было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник. И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела пред Бога» (Откр. 8, 3-4).

Обычай призывать в молитвах имена усопших праведников уходит в глубокую древность. Еще царь Давид молился:

«Господи, Боже Авраама, Исаака и Израиля, отцов наших!»
(1 Пар. 29, 18).

Этой древней практике следует и Православная Церковь, призывая

«Христа истинного Бога нашего, молитвами Пречистой Его Матери и всех святых» [409].

Православное почитание святых, вопреки мнению протестантов, не умаляет заслуг Христа как единого Посредника между Богом и человеками (1 Тим. 2, 5-6). Действительно, в деле Искупления, примирения человека с Богом, Христос есть единственный Посредник, и никаких других соискупителей быть не может. Однако спасение людей, усвоение ими плодов искупительного подвига совершается опосредованно. Очевидно, что существуют люди духовно более опытные, выше поднявшиеся в своем восхождении к совершенству и потому способные помогать менее совершенным в их восхождении.

Почитание святых в Православии всегда христоцентрично. Поэтому мысль о том, что почитание святых угодников каким-то образом умаляет значение искупительного подвига Христа Спасителя, равнозначно утверждению, что честь, воздаваемая плодам, умаляет достоинство лозы, на которой и благодаря которой эти плоды выросли.

3.1.3.2. Ходатайства святых за верующих, живущих на земле

Отрицание практики молитвенного призывания святых было бы оправдано, если бы святые были полностью изолированы от своих собратий на земле, не были посвящены в события земной истории. Однако Священное Писание не дает оснований для таких предположений.

О предстательстве святых за живущих на земле в Библии говорится как о чем-то вполне естественном:

«И сказал мне Господь: хотя бы предстали пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему»

(Иер. 15, 1).

Иуда Маккавей видел во сне, как бывший иудейский первосвященник Ония,

«простирая руки, молится за весь народ Иудейский»

. При этом Ония говорит Иуде о пророке Иеремии:

«это братолюбец, который много молится о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий»

(2 Мак. 5, 12-14).

Ап. Петр обещал не оставлять своего попечения об учениках после смерти:

«справедливым же почитаю, доколе нахожусь в этой телесной храмине, возбуждать вас напоминанием, зная, что скоро должен оставить храмину мою... Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память»

(2 Пт. 1, 13-15).

Очевидно, слова эти следует понимать в том смысле, что апостол не перестанет заботиться о своих учениках и после своей смерти.

Святые не только предстательствуют о нас на небесах, но также принимают непосредственное участие в земных делах. Например, Моисей и Илия явились во время Преображения Господа Иисуса Христа и беседовали с Ним

«об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме»
(Лк. 9, 31).

После крестной смерти Господа Иисуса Христа

«многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим»

(Мф. 27, 52-53).

«Поелику чудо, столь важное, не могло быть без важной цели: то должно полагать, что воскресшие святые явились для того, чтобы возвестить о сошествии Иисуса Христа во ад и победоносном воскресении Его, и сею проповедию споспешествовать родившимся в ветхозаветной Церкви перейти в открывшуюся тогда новозаветную» [410].

Нередко святые чудодействуют через некоторые земные посредства. Так, через платки и опоясания ап. Павла совершались исцеления и чудеса в его отсутствие (Деян. 19, 12).

«По сему примеру понятно, что Святые и по кончине своей равномерно могут благотворно действовать чрез земные посредства, получившие от них освящение» [411].

Примером такого действия может служить воскресение мертвого от прикосновения к мощам пророка Елисея (4 Цар. 13, 21).

3.1.3.3. Молитвы Церкви за усопших

Православная Церковь с древнейших времен верует, что возможно изменение загробной участи тех, кто умер в покаянии, но не принес достойных плодов покаяния.

Уже в ветхозаветные времена существовал обряд преломления хлеба на гробах в память об умершем (Исх. 16, 17; Втор. 26, 14). В Вар. 3, 4-5 содержится молитва о прощении грехов усопших:

«Господи Вседержителю, Боже Израилев! Услышь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою... Не вспоминай неправд отцов наших»

Иуда Маккавей о воинах, которые присвоили себе вещи, посвященные Иамнийским идолам, и по причине этого погибли, молился:

«...да будет совершенно изглажен содеянный грех»
(2 Мак. 12, 42).

Затем по распоряжению Иуды было собрано 200 тыс. драхм серебра, которые были отправлены в Иерусалим, чтобы принести за этих воинов жертву —

«да разрешатся от греха»

(2 Мак. 12, 45).

Во время земной жизни Иисуса Христа практика молитв об усопших у иудеев была неотъемлемым элементом религиозной жизни. Господь многократно осуждал различные обычаи иудеев, но ничего не говорил против молитв об усопших.

В возможности изменения загробного состояния умерших нас убеждает то, что усопшие принадлежат вместе с нами одному и тому же Телу Христову. Конечно, сами они не могут изменить своего состояния, но Христос имеет

«ключи ада и смерти»

(Откр. 1, 18). Поэтому возможно изменение их состояния по молитвам Церкви, ибо Господь сказал:

«если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю...»

(Ин. 14, 13).

Он же говорил о возможности отпущения грехов в будущей жизни:

«если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»

(Мф. 12, 32).

Молитвы за усопших — не только религиозный долг, но и естественная потребность человеческой души, поскольку они являются выражением нашей любви. Поэтому молитвы за усопших имеют значение не только для самих умерших, но и для живых, ибо, по слову св. Иоанна Дамаскина,

«всякий подвижающийся о спасении ближнего сперва получает пользу сам, потом приносит оную ближнему, ибо не неправосуден Бог, чтобы забыть дела» [412].

3.2. Святость Церкви

Святость — одно из свойств Божеского естества. По отношению к тварным существам это свойство означает свободу от зла и греха вплоть до невозможности согрешить, с одной стороны, и причастность полноте нравственного добра, присущего Богу, с другой.

Освящение и святость человекoв была целью служения Господа Иисуса Христа:

«Освятите их истиною Твоею... за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною»

(Ин. 17, 17-19).

По свидетельству ап. Павла, Господь имел Своей целью создание именно святой Церкви:

«Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна»

(Еф. 5, 25—27).

Источник и основание святости Церкви находится в ее Главе и в Святом Духе, Который постоянно изливает святость и освящение на все тело Церкви, то есть на всех, кто соединен с ее Главой. Все члены Церкви призваны к святости:

«плод ваш есть святость»

(Рим. 6, 22).

Церковь называется святой не только потому, что обладает всей полнотой благодатных даров, освящающих верующих, но и потому, что в ней есть люди различной степени святости, в том числе и такие члены, которые достигли полноты святости и совершенства. В то же время Церковь никогда, даже в апостольский период своей истории, не была заповедником святых (1 Кор. 5, 1-5). Таким образом, Церковь — это собрание не святых, но освящаемых и поэтому признает своими членами не только праведников, но и грешников. Эта мысль настойчиво подчеркивается в притчах Спасителя о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24-30), о неводе (Мф. 13, 47-50) и др.

Для согрешающих в Церкви установлено таинство Покаяния. Искренне кающиеся в грехах получают их прощение:

«Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды»

(1 Ин. 1,9).

«Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святою...» [413].

Однако существует некоторый предел, преступив который, грешники становятся мертвыми членами церковного тела, приносящими только зловредные плоды. Такие члены отсекаются от тела Церкви или невидимым действием суда Божия, или видимым действием церковной власти, через анафематствование, во исполнение апостольского повеления:

«извергните развращенного из среды вас»

(1 Кор. 5, 13). К таковым относятся отступники от христианства, нераскаянные грешники, пребывающие в смертных грехах, а также еретики, сознательно извращающие основные догматы веры [414].

Поэтому Церковь никоим образом не затемняется греховностью людей; все греховное, вторгающееся в церковную сферу, остается чуждым Церкви и предназначается к отсечению и уничтожению.

3.3. Соборность (кафоличность) Церкви

Церковь ветхозаветная была ограничена и пространством, и временем, и народом. Церковь Христова не ограничена местом, апостолам Господь сказал:

«идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари»

(Мк. 16, 15).

Согласно ап. Павлу, благовествование

«пребывает... во всем мире»

(Кол. 1, 5-6).

Христианская Церковь не ограничена также и временем и будет стоять вечно,

«врата ада не одолеют ее»

(Мф. 16, 18). Сам Господь Иисус Христос пребудет с верными

«до скончания века»

(Мф. 28, 20). Утешитель, Дух Святой, также будет пребывать в Церкви

«во век»

(Ин. 13, 16). Принесение бескровной Жертвы будет продолжаться до Второго Пришествия Христова (1 Кор. 11, 26).

Новозаветная Церковь не ограничивается и никаким народом, в ней

«нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»

(Кол. 3, 11).

Спаситель заповедал апостолам учить и крестить

«все народы»

(Мф. 28, 19).

В «Пространном Катехизисе» говорится, что Церковь называется Соборной или Кафолической потому,

«что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов» [415].

Вышеприведенное определение соборности следует признать недостаточным. «Пространный Катехизис» фактически отождествляет понятия «кафоличности» и «вселенскости», которые достаточно четко различаются в современном православном богословии. Вселенскость как фактическая всеобщность и потенциальный универсализм есть

«следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее материальное выражение» [416].

Различие между «соборностью» и «вселенскостью» состоит в том, что понятие «вселенскость», являясь характеристикой Церкви как целого, неприменимо к ее частям, тогда как «соборность» может относиться как к целому, так и к частям. Сщмч. Игнатий Богоносец еще в начале II в. писал:

«где Иисус Христос, там кафолическая Церковь» [417].

В. Н. Лосский считает, что соборность есть свойство, которое выражает в строе церковной жизни образ жизни Троицыного Бога. Бог един, но каждое Божественное Лицо есть Бог, обладающий всей полнотой Божественной сущности. Также и

«Церковь кафолична, как в своей совокупности, так и в каждой из своих частей. Полнота целого — не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое» [418].

Иначе говоря, каждая поместная община обладает той же полнотой благодатных даров, что и вся Церковь в целом, ибо в ней в той же полноте присутствует Тот же Христос.

Таким образом, кафоличность не столько количественная, сколько качественная характеристика Церкви. Свт. Кирилл Иерусалимский говорит, что

«Церковь Соборною называется потому, что:

а) находится во всей вселенной...;

б) в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди...;

в) весь род человеческий приводит к истинной вере...;

415

416

417

418

г) повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов...;
д) имеет в себе всякий вид совершенства, являющийся в делах, словах и во всяких духовных дарованиях» [419].

Таким образом, соборность означает, во-первых, целостность, неповрежденность хранимой Церковью истины и, во-вторых, полноту благодатных даров, которой обладает Церковь, причем эта целостность и полнота относятся как к Церкви в целом, так и к каждой из ее частей в отдельности. Иными словами, соборность Церкви выражается в том, что каждый человек в любом месте и во всякое время, независимо ни от каких индивидуальных особенностей и внешних условий, может получить в Церкви все необходимое для спасения.

Такое понимание соборности как качественной характеристики Церкви отчасти присутствует и в «Пространном Катехизисе», где говорится, что Кафолическая Церковь имеет то важное преимущество,

«что Господь пребудет с нею до скончания века, что в ней пребудет **слава Божия о Христе Иисусе во все роды века**, что, следственно, она никогда не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры, или впасть в заблуждение» [420].

3.4. Апостольство Церкви

Будучи Сам послан в мир Отцом, Господь послал на служение Своих учеников, назвав их апостолами, то есть посланниками. Церковь послана в мир, чтобы привести мир ко Христу. Прежде всего Церковь называется апостольской по цели своего бытия.

Церковь утверждена «на основании Апостолов» (Еф. 2, 20). Апостолы являются основаниями Церкви в хронологическом смысле — они стояли у истоков ее исторического бытия.

Они передали Церкви учение веры и жизни, установили по заповеди Господа таинства и священнодействия, установили начала ее канонической структуры, поставили первых епископов. Это есть внешняя, историческая сторона апостольства Церкви.

Для исполнения своего апостольского назначения Церковь и по самому своему существу всегда должна быть именно таковою, какою она была при апостолах. Все существенное, чем обладала Церковь при апостолах, должно сохраняться в ней до скончания века.

3.4.1. Апостольское предание

Во-первых, должно сохраняться в Церкви переданное апостолами учение, или апостольское Предание. Символ веры, называя Церковь апостольской,

«научает твердо держаться учения и преданий Апостольских и удаляться от такого учения и таких учителей, которые не утверждают на учении Апостолов» [421].

«...братие, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим»

(2 Фес. 2, 15).

419

420

421

«Держись образца здорового учения, которое ты слышал от меня»
(2 Тим. 1, 13).

«Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся»
(Тит. 3, 10).

3.4.2. Апостольское преемство и богоучрежденная церковная иерархия

Во-вторых, должны сохраняться благодатные дары Духа Святого, которые Церковь в лице апостолов получила в день Пятидесятницы. Это преемство даров Святого Духа передается через священное рукоположение, поэтому вторая сторона апостольской Церкви — это непрерывное преемство от апостолов богоучрежденной иерархии, которая верна апостольскому Преданию в учении, в священнодействии и в основах церковного устройства.

Церковная иерархия, или священноначалие, ведет свое начало

«от Самого Иисуса Христа и от сошествия на Апостолов
Святого Духа и с тех пор непрерывно продолжается чрез
преемственное рукоположение в таинстве Священства» [422].

В день Своего Воскресения из мертвых Господь, дунув на учеников, сказал им:

«приимите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся, на ком оставите, на том останутся»
(Ин. 20, 23).

Эти слова Спасителя можно рассматривать как поставление апостолов на служение и как дарование Церкви в лице Двенадцати тех даров Духа Святого, которые необходимы для совершения священнодействий. Установленное Господом церковное служение актуализовалось в день Пятидесятницы, ибо только после сошествия Святого Духа на апостолов стало возможным совершение таинств. О богоустановленности иерархического служения свидетельствует ап. Павел:

«...Он
(Христос. — *О. Д.*)
поставил одних Апостолами, ... иных пастырями и учителями, к совершению святых,
на дело служения...»
(Еф. 4, 11-12)

Непосредственными преемниками и продолжателями служения апостолов являются епископы. Апостолы передали им все благодатные дары, необходимые для иерархического служения [423]. Епископы поставляют на служение пресвитеров и диаконов.

Учитывая особую важность епископского служения, Церковь всегда тщательно следила, чтобы сохранялась преемственность епископата, восходящая к апостолам, чтобы не было самосвяства. Сщмч. Ириней Лионский во второй половине II в. писал:

«Мы можем перечислить тех, кто от апостолов поставлен
епископами в Церквах и их преемников даже до нас» [424].

422

423

424

Высшим священноначалием, которое может простирает свое действие на всю Кафолическую Церковь, является Вселенский Собор [425].

4. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРИНАДЛЕЖАТЬ К ЦЕРКВИ ДЛЯ СПАСЕНИЯ

Священное Писание говорит, что спасение возможно только во Христе:

«ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись»

(Деян. 4, 12).

Без соединения со Христом невозможно принести добрый плод. Поучение о лозе и ветвях Господь заканчивает словами:

«...без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет...»

(Ин. 15, 5—6).

«Поелику Иисус Христос, по изречению Апостола Павла, есть **глава Церкви**, и **Той есть Спаситель** тела, то дабы иметь участие в Его спасении, необходимо нужно быть членом Его тела, то есть Кафолической Церкви» [426].

Таким образом, спасение осуществляется не на основании индивидуального «контракта» о спасении, но через вхождение в Вечный Завет между Богом и человеком, однажды установленный Иисусом Христом в собственной Его Крови. Христос спасает не отдельных людей, а Церковь как единое целое, как Свое тело. И каждый человек спасается в той мере, в какой он принадлежит этому телу.

Утверждая, что спасение возможно только в Церкви, невозможно не задаться вопросом о судьбе людей, находящихся вне Церкви. Очевидно, что находящиеся вне Церкви не являются некой недифференцированной массой, существуют различные категории таких людей, и говорить о судьбе принадлежащих к каждой из них следует отдельно.

Вероотступники лишают себя надежды на спасение. Они,

«отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель»

(2 Пт. 2, 1). Господь говорит о невозможности прощения тех, кто хулит Духа Святого, то есть сознательно противится Богу и Истине (Мф. 12, 31-32).

Что касается прочих людей, тех, кто, не будучи богоборцами или вероотступниками, тем не менее не веровали во Христа или веровали неправо, то об их судьбе достоверно мы ничего не знаем. Бог промышляет о каждом человеке, и если для членов Церкви Христос есть Искупитель, то для внешних Он является Владыкой и Промыслителем.

«Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему»

(Деян. 10, 34-35).

И Он

«воздаст каждому по делам его... Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея, потом и Еллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему

доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину! Ибо нет лицепрятия у Бога»

(Рим. 2, 6, 9-11).

Священное Писание и Священное Предание дают некоторое основание предполагать, что, по милости Божией, не все, кто не принадлежат земной Церкви, непременно погибнут. Так, ветхозаветные праведники, не принадлежавшие видимым образом к Церкви новозаветной, тем не менее, были спасены, а многие из них даже прославлены как святые. Посылая учеников на проповедь Евангелия, Господь сказал им:

«Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»

(Мк. 16, 16).

В словах Спасителя нет прямого утверждения, что некрещенные будут осуждены. Кроме того, утверждать, что находящиеся вне Церкви в принципе не могут обрести спасение, значит ставить спасение в зависимость от случайных факторов, например от времени и места рождения человека, что не соответствует духу Евангелия. Новозаветное благовестие поставляет спасение в зависимость от свободного личного выбора и утверждает абсолютную ответственность человека за свои деяния.

Конечно, положение пребывающих вне Церкви по сравнению с положением людей церковных является ущербным. Они лишены полноты богообщения, подлинной духовной жизни; для них закрыт путь святости, невозможно усвоение плодов Искупления. Они остаются

«чадами гнева Божия»

(Еф. 2, 3), и

«гнев Божий пребывает»

на них (Ин. 3, 36). Впрочем, в определенной степени и для них возможно богообщение, стремление к добру и правде, покаяние и даже достижение на этом пути определенных результатов.

Однако если предположительно мы и говорим, что спасение возможно для тех, кто находится вне ограды земной Церкви, то отсюда никак не следует, что спасение в принципе возможно без Церкви и помимо Христа, что существуют какие-то иные пути спасения. Мы не утверждаем категорически, что все те, кто во время своей земной жизни находились вне Церкви, непременно погибнут. Но если они и спасутся, то спасутся только через Церковь, через Христа, даже если их встреча с Ним состоится уже за пределами земной жизни.

В целом на вопрос о посмертной судьбе нехристиан и неправославных христиан в учении Православной Церкви нет однозначного ответа. Правильнее всего предоставить этих людей милости Божией и не стремиться предвосхитить суд Божий, помня слова ап. Павла:

«Внешних же судит Бог...»

(1 Кор. 5, 13)

ГЛАВА XI О ДЕСЯТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. ПОНЯТИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ

В Символе веры говорится о Крещении, «потому что вера запечатлевается Крещением и прочими Таинствами...».

«Таинство есть священное действие, чрез которое тайным образом действует на человека **благодать**, или, что то же,

спасительная сила Божия» [427].

Символ веры говорит только о Крещении и не упоминает прочие таинства по той причине, что в IV столетии имели место споры о необходимости вторично крестить приходящих в Православную Церковь еретиков и раскольников. Церковь приняла решение не крестить таковых вторично в тех случаях, когда крещение было совершено, хотя бы и в отделившемся от Церкви сообществе, но в соответствии с правилами Кафолической Церкви. [428]

2. ТАИНСТВА ЦЕРКВИ

2.1. Крещение

«Крещение есть Таинство, в котором верующий, при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого и в жизнь духовную, светлую» [429]

«...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»
(Ин. 3, 5).

Таинство Крещения установил Сам Господь Иисус Христос, когда «примером Своим освятил Крещение, приняв оное от Иоанна. Наконец, по воскресении Своем Он дал апостолам торжественное повеление:

«Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»
(Мф. 28, 19) [430].

Совершительной формулой Крещения являются слова:

«Во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святаго Духа.
Аминь».

Условием принятия Крещения являются покаяние и вера. [431]

«Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов...»

(Деян. 2, 38)

«Кто будет веровать и креститься, спасен будет...»

(Мк. 16, 16)

Таинство Крещения совершается только один раз в жизни человека и ни при каких обстоятельствах не повторяется, потому что

«крещение есть духовное рождение: а родится человек
однажды, потому и крестится однажды» [432].

427

428

429

430

431

432

2.2. Миропомазание

«Миропомазание есть Таинство, в котором верующему, при помазании освященным миром частей тела, во имя Святого Духа, подаются дары Святого Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной» [433].

Первоначально апостолы совершали это таинство через возложение рук (Деян. 8, 14-17). Позднее стали употреблять помазание миром, чему могло послужить примером помазание, употреблявшееся во времена Ветхого Завета (Исх. 30, 25; 3 Цар. 1, 39).

О внутреннем действии таинства Миропомазания в Священном Писании говорится следующим образом:

«вы имеете помазание от Святого и знаете всё... помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте»

(1 Ин. 2, 20, 27).

«Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши»

(2 Кор. 1, 21-22).

Совершительной формулой таинства Миропомазания являются слова:

«Печать дара Духа Святого. Аминь».

Святое миро есть благовонное вещество, которое готовится по особому чину и освящается высшими священноначальниками, обычно предстоятелями автокефальных Православных Церквей, при участии Соборов епископов, как преемников Апостолов, которые «сами совершали возложение рук для подаяния даров Святого Духа» [434].

Помазание каждой из частей тела имеет определенное значение. Так, помазание

а) чела означает «освящение ума или мыслей»;

б) персей — «освящение сердца и желаний»;

в) очей, ушей и уст — «освящение чувств»;

г) рук и ног — «освящение дел и всего поведения христианина» [435].

В действительности Крещение и Миропомазание представляют собой двуединое таинство. В святом Крещении человек получает новую жизнь во Христе и по Христу, а в святом миропомазании ему сообщаются благодатные силы и дары Святого Духа, а также Сам Святой Дух как дар, для достойного прохождения богочеловеческой жизни во Христе. В миропомазании человек как личность помазуется Святым Духом по образу и подобию Божественного Помазанника — Иисуса Христа [436].

433

434

435

436

2.3. Таинство Евхаристии

2.3.1. Понятие о таинстве Евхаристии

Евхаристия есть таинство, в котором

- а) хлеб и вино Духом Святым прелагаются в истинное Тело и в истинную Кровь Господа Иисуса Христа;
- б) верующие приобщаются их для теснейшего соединения со Христом и в жизнь вечную [437].

Чинопоследование таинства Евхаристии — Божественная Литургия, являющаяся единым и нераздельным священнодействием. Особое значение в чине Литургии имеет евхаристический канон, а в нем центральное место занимает эпиклеза — призывание Духа Святого на Церковь, то есть на евхаристическое собрание, и на предложенные Дары.

2.3.2. Установление таинства Евхаристии

Таинство Евхаристии было установлено Господом Иисусом Христом на Тайной вечере.

«И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв Чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов»

(Мф. 26, 26-28).

Святой евангелист Лука дополняет повествование евангелиста Матфея. Преподавая ученикам Святой Хлеб, Господь сказал им:

«сие творите в Мое воспоминание»

(Лк. 22, 19).

2.3.3. Преложение хлеба и вина в таинстве Евхаристии

Православное богословие, в отличие от латинского, не считает возможным рационалистически объяснить сущность этого таинства. Латинская богословская мысль для объяснения изменения, происходящего со свв. Дарами в таинстве Евхаристии, использует термин «пресуществление» (лат. *transubstantiatio*), что буквально означает «изменение по сущности»:

«Через благословение хлеба и вина сущность хлеба целиком претворяется в сущность Плоти Христовой, а сущность вина — в сущность Его Крови» [438].

При этом чувственные свойства хлеба и вина остаются неизменными лишь по видимости, сохраняясь только как внешние случайные признаки (акциденции).

Хотя православные богословы также пользовались термином «пресуществление», Православная Церковь считает, что этим словом

«не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в

Тело и Кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кроме Бога; но показывается только то, что истинно, действительно и существенно хлеб бывает самым истинным Телом Господним, а вино самую Кровию Господнею» [439].

Для свв. отцов в учении о Евхаристии чужды рассудочные схемы, они никогда не стремились выразить сущность величайшего христианского таинства посредством схоластических дефиниций. Большинство свв. отцов учили о преложении Святых Даров как об их восприятии в Ипостась Сына Божия действием Святого Духа, вследствие чего евхаристические хлеб и вино поставляются в такое же отношение к Богу Слову, что и Его прославленное человечество, нераздельно и неслиянно соединяясь с Божеством Христа и Его человечеством.

При этом отцы Церкви считали, что сущность хлеба и вина в таинстве Евхаристии сохраняется, хлеб и вино не изменяют своих природных качеств, подобно тому как во Христе полнота Божества нисколько не умаляет полноты и истинности человечества.

«Как прежде того, когда освятится хлеб, мы называем его хлебом, когда же Божественная благодать освящает его при посредстве священника, он уже свободен от наименования хлебом, но стал достоин имени тела Господа, хотя природа хлеба в нем осталась» [440].

Приблизить эту тайну к нашему восприятию свв. отцы пытались посредством образов. Так, многие из них использовали образ раскаленной сабли: железо, нагреваясь, становится единым с огнем так, что можно жечь железом и резать огнем. Однако ни огонь, ни железо не теряют при этом своих существенных свойств. По крайней мере до X века ни на Востоке, ни на Западе никто не учил об иллюзорности евхаристических видов [441].

Латинское учение о пресуществлении деформирует восприятие верующими таинства Евхаристии, превращая таинство Церкви в некое сверхъестественное, по существу магическое, действие. В отличие от западных схоластов, свв. отцы никогда не противопоставляли евхаристические Дары и прославленное человечество Спасителя как две внешние сущности, единство которых необходимо рационально обосновать. Отцы Церкви усматривали их единство не на природном, а на ипостасном уровне, в причастности свв. Даров и человечества Христова единому способу существования в Ипостаси Бога Слова. Чудо преложения свв. Даров подобно сошествию Святого Духа на Пресвятую Деву Марию; иными словам, в таинстве Евхаристии не изменяется сама природа людей и вещей (хлеба и вина), а преображается образ существования их природы [442].

2.3.4. Необходимость и спасительность причащения Святых Тайн

О необходимости для спасения причащаться Свв. Тайн говорит Сам Господь Иисус Христос:

«Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Идущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день...»
(Ин. 6, 53-54)

439

440

441

442

Спасительные плоды или действия причащения Свв. Тайн суть

- а) теснейшее соединение с Господом (Ин. 6, 55–56);
- б) возрастание в духовной жизни и обретение жизни истинной (Ин. 6, 57);
- в) залог будущего Воскресения и жизни вечной (Ин. 6, 58).

Однако эти действия причащения относятся лишь к тем, кто приступает к причащению достойно. Недостойно причащающимся причащение приносит большее осуждение:

«Ибо, кто есть и пьет недостойно, тот есть и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем»
(1 Кор. 11, 29).

2.4. Таинство покаяния

«Покаяние есть Таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом» [443].

Таинство покаяния, несомненно, установлено Самим Господом Иисусом Христом. Спаситель обещал апостолам сообщить им власть прощать грехи, когда сказал:

«что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе»
(Мф. 18, 18).

По Воскресении же Своим Господь действительно даровал им эту власть, сказав:

«приимите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»
(Ин. 20, 22—23).

От приступающих к таинству покаяния требуется:

- а) вера во Христа, ибо

«...всякий, верующий в Него, получит прощение грехом именем Его»
(Деян. 10, 43).

- б) сокрушение о грехах, потому что

«печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению»
(2 Кор. 7, 10).

в) намерение исправить свою жизнь, поскольку после того, как
«беззаконник обратился от беззакония своего и стал творить суд и правду, он будет за то жив»
(Иезек. 33, 19).

Вспомогательными и подготовительными средствами в отношении покаяния служат пост и молитва [444].

2.5. Таинство священства

«Священство есть таинство, в котором Дух Святой правильно избранного чрез рукоположение святительское поставляет совершать Таинства и пасти стадо Христово» [445].

Незадолго до Своего Вознесения Господь сказал ученикам:

«Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века»
(Мф. 28, 19-20).

Таким образом, священническое служение включает в себя учительство («научите»), священнодействие («крестя») и служение управления («уча их соблюдать»). Это тройственное служение — учительства, священнодействия и управления — имеет общее наименование паствы. Священнослужители поставляются для того, чтобы
«пасти Церковь»
(Деян. 20, 28).

Институт священства в Церкви не есть человеческое изобретение, но Божественное установление. Сам Господь

«поставил одних Апостолами, ... иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения...»
(Еф. 4, 11 — 12).

Избрание на священническое служение также не есть дело человеческое, но предполагает избранничество свыше:

«Не вы Меня избрали, но Я вас избрал и поставил вас...»
(Ин. 15, 16).

«И никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон»
(Еф. 5, 4).

Рукоположение, возведение человека на иерархическую степень, — это не только видимый знак поставления на служение, как полагают протестанты, считающие, что между мирянином и клириком нет никакой принципиальной разницы. Священное Писание не оставляет сомнения в том, что в таинстве священства преподносятся особые благодатные дары, отличающие клирика от мирянина.

Ап. Павел писал своему ученику Тимофею:

«Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства»
(1 Тим. 4, 14).

«...напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение»
(2 Тим. 1, 6).

В Православной Церкви три необходимых степени священства: **епископ, пресвитер и диакон.**

«Диакон служит при Таинствах; Пресвитер совершает Таинства, в зависимости от Епископа; Епископ не только совершает

Таинства, но имеет власть и другим через рукоположение преподавать благодатный дар совершать оные» [446].

Кроме того, только епископу принадлежит право освящения храма, антиминса и св. мира.

Для нормального функционирования церковного организма необходимы все три иерархические степени. С древнейших времен это считалось необходимым условием жизни Церкви. Сщмч. Игнатий Богоносец писал:

«Все почитайте диаконов, как заповеди Иисуса Христа, епископов, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же, как собрание Божие, как сонм апостолов — без них нет Церкви» [447].

2.6. Таинство брака

«Брак есть Таинство, в котором, при свободном пред Священником и Церковью обещании женихом и невестой взаимной их супружеской верности, благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия, к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей» [448].

О том, что брак действительно является Таинством, свидетельствует ап. Павел:

«...оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика...»

(Еф. 5, 31—32)

В христианском понимании брак не есть средство для достижения некоторых целей, например, продолжения человеческого рода, но цель в себе. Брак в христианстве имеет и особое религиозное измерение. По воле Творца человеческая природа разделена на два пола, две половины, ни одна из которых в отдельности не обладает полнотой совершенства. В браке супруги взаимно обогащают друг друга свойствами и качествами, присущими своему полу, и таким образом обе стороны брачного союза, становясь

«одной плотью»

(Быт. 2, 24; Мф. 19, 5-6), то есть единым духовно-телесным существом, достигают совершенства.

Христианскую семью называют «малой Церковью», и это не просто метафора, но выражение самой сущности вещей, ибо в браке имеет место тот же тип единства людей, что и в Церкви, «большой семье», — единение в любви по образу Лиц Пресвятой Троицы.

Основная цель жизни человека — услышать обращенный к нему призыв Божий и ответить на него. Но для того чтобы ответить на этот зов, человек должен совершить акт самоотречения, отвергнуться своего эгоизма, научиться жить ради других. Этой цели и служит христианский брак, в котором супруги преодолевают свою греховность и природную ограниченность «ради того, чтобы жизнь могла осуществиться как любовь и

446

447

448

самоотдача» [449]. Поэтому христианский брак не удаляет человека от Бога, а приближает к Нему. Брак в христианстве рассматривается как совместный путь супругов в Царствие Божие.

Но христианство, которое высоко ценит брак, в то же время освобождает человека и от необходимости брачной жизни. В христианстве существует и альтернативный путь в Царство Божие — девство, представляющее собой отказ от естественного самоотречения в любви, каковым является брак, и выбор более радикального пути через послушание и аскезу, на котором обращенный к человеку призыв Божий становится для него единственным источником существования [450].

«Девство лучше супружества, если кто может в чистоте
сохранить оно» [451].

Однако путь девства доступен не для всех, ибо требует особого избранничества:

«...не все вмещают слово сие, но кому дано... Кто может вместить, да вместит»
(Мф. 19, 11-12).

При этом девство и брак в христианстве нравственно не противопоставляются. Девство выше брака не потому, что брак как таковой заключает в себе нечто греховное, а в силу того, что в существующих условиях жизни человека путь девства открывает большие возможности для всецелой отдачи себя Богу:

«Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о
мирском, как угодить жене»
(1 Кор. 7, 32—33).

Церковные каноны (правила 1, 4, 13 Гангрского Собора, IV в.) предполагают строгие прещения по отношению к тем, кто гнушается браком, то есть отказывается от брачной жизни не ради подвига, а потому, что считает брак недостойным христианина [452]. В христианстве и девство, и брак равно признаются и почитаются как два пути, ведущие к одной цели.

2.7. Елеосвящение

«Елеосвящение есть Таинство, в котором при помазании тела
елеем, призывается на больного благодать Божия, исцеляющая
немощи душевные и телесные» [453].

Это таинство ведет свое начало от апостолов, которые, получив власть от Иисуса Христа,

«многих больных мазали маслом и исцеляли»
(Мк. 6, 13).

Ап. Иаков свидетельствует, что это таинство совершалось в Церкви уже в апостольский период ее истории:

«Болен ли кто из вас? пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему»
(Иак. 5, 14-15).

В таинстве Елеосвящения болящий получает также и прощение забытых грехов. Это есть

«восполнение отпущения грехов в таинстве покаяния, — восполнение не по недостаточности самого покаяния для разрешения всех грехов, а по немощи больных воспользоваться этим спасительным врачевством во всей его полноте и спасительности» [454].

ГЛАВА XII ОБ ОДИННАДЦАТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ

Согласно «Пространному Катехизису», **воскресение мертвых**, которого мы **чаем** или ожидаем, есть

«действие всемогущества Божия, по которому все тела умерших человек, соединяясь опять с их душами, оживут и будут духовны и бессмертны [455].

Таким образом, воскресение мертвых — это не духовное воскресение, а реальное воссоединение души со своим телом.

1.1. Учение о воскресении мертвых в Священном Писании

Учение о воскресении мертвых присутствует уже в Ветхом Завете:

«А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его...»
(Иов. 19, 25-27).

В этих словах с полной ясностью выражена идея самождественности личности: то же самое лицо, некогда жившее на земле, будет участником Воскресения. Не менее определенно о воскресении умерших говорится в пророческих книгах:

«Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!..»
(Ис. 26, 19).

«И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление»
(Дан. 12, 2).

Всеобщность веры в воскресение во дни земной жизни Господа подтверждается словами Марфы, сестры Лазаря:

«знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день»
(Ин. 11, 24).

1.2. Тожественность тела воскресшего телу живущего

Воскресение не есть облечение души в новое тело, по существу это будет то же самое тело, каким человек обладал в этой жизни:

«тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие»
(1 Кор. 15, 53).

«сеется в тлении, восстает в нетлении»
(1 Кор. 15, 43).

1.3. Всеобщность и одновременность воскресения мертвых

Воскресение умерших будет иметь всеобщий характер:

«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»
(1 Кор. 15, 22).

При этом воскресение совершится одновременно. Православная Церковь осудила так называемый хилиазм, учение о тысячелетнем царстве Христовом на земле. Согласно этому лжеучению, сначала воскреснут праведники, а через 1000 лет все прочие [456]. Однако Сам Господь говорил, что

«все, находящиеся во гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения»
(Ин. 5, 28-29).

1.4. Изменение живых при воскресении умерших

«...у тех, которые до времени общего Воскресения останутся в живых, нынешние грубые тела мгновенно изменятся в духовные и бессмертные» [457].

«Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся...»
(1 Кор. 15, 51-52).

2. КОНЧИНА МИРА

Воскресение произойдет

«при конце сего видимого мира» [458].

Мир, существующий во времени и пространстве, движется к определенной цели и будет иметь конец. Небо и земля
«погибнут»
(Пс. 101, 27).

«...небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят»
(2 Пт. 3, 10).

Однако этот конец будет означать не исчезновение мира, а его преобразование, обновление:

«небо и земля прейдут»
(Мф. 24, 35),
то есть изменятся по образу своего бытия.

«И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали...»
(Откр. 21, 1, 2).

3. СОСТОЯНИЕ ДУШ УМЕРШИХ ДО ДНЯ ВСЕОБЩЕГО ВОСКРЕСЕНИЯ

До дня всеобщего воскресения души умерших находятся в различном состоянии:

«Души праведных во свете, покое и предначатии вечного блаженства; а души грешных в противоположном сему состоянии» [459].

Тотчас по смерти душам усопших не приписывается ни полноты блаженства, ни полноты мучений,

«потому что полное воздаяние по делам predeterminedено получить полному человеку, по воскресении тела и последнем суде Божиим» [460].

«Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое»
(2 Кор. 5, 10).

ГЛАВА XIII О ДВЕНАДЦАТОМ ЧЛЕНЕ СИМВОЛА ВЕРЫ

«Жизнь будущего века» есть та жизнь, которая откроется

458

459

460

после воскресения мертвых и всеобщего суда Христова» [461].

1. ВЕЧНОЕ БЛАЖЕНСТВО ПРАВЕДНИКОВ

Для праведных это будет жизнь

«столь блаженная, что мы теперь сего блаженства и
вообразить не можем», [462]

ибо

«не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что
приготовил Бог любящим Его»
(1 Кор. 2, 9).

Источником такого блаженства будет особая близость ко Господу, непосредственное
общение с Ним: тогда мы

«увидим Его, как Он есть»
(1 Ин. 3, 2), и
«будет Бог все во всем»
(1 Кор. 15, 28), и мы
«всегда с Господом будем»
(1 Фес. 4, 17).
В блаженстве души будет участвовать и тело,

«оно будет прославлено Светом Божиим, подобно как тело
Иисуса Христа во время Преображения Его на Фаворе». [463]

«Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в
бессмертие»

(1 Кор. 15, 53).

Блаженство праведных будет иметь различные степени,

«по мере того, как кто здесь подвизался в вере, любви и добрых делах»
[464].

«Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе.
Так и при воскресении мертвых...»

(1 Кор. 15, 41—42).

«кто сеет скупо, тот скупо и пожнет, а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет»

(2 Кор. 9, 6).

Блаженство праведных будет вечным:

«Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей»
(Ин. 10, 28).

461

462

463

464

2. ВЕЧНЫЕ МУЧЕНИЯ ГРЕШНИКОВ

Беззаконники

«будут преданы вечной смерти, или иначе сказать, вечному огню, вечному мучению, вместе с диаволом» [465].

Грешники не увидят жизни,
«но гнев Божий пребывает»
на них (Ин. 3, 36), они будут ввержены
«в озеро огненное»
(Откр. 20, 15),
«там будет плач и скрежет зубов»
(Мф. 22, 13). Такое состояние есть состояние не жизни, а смерти, это и есть
«вторая смерть»
(Откр. 20, 14).

Мучения грешников также будут иметь свои степени:

«Раб..., который знал волю господина своего, ... и не делал по воле его, бит будет много, а который не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше»
(Лк. 12, 47—48).

Существует стремление мыслить вечные геенские мучения в относительном смысле, понимая под «вечностью» некоторый «век», «период», поскольку вечность мучений будто бы несовместима с представлением о благодати Творца [466]. В основе таких рассуждений лежит недооценка человеческой свободы: Бог не может спасти человека помимо его воли, ибо любовь не может быть навязана насильно.

Священное Писание говорит, что не покоряющиеся благовестованию Господа
«подвергнутся наказанию, вечной гибели»
(2 Фес. 1, 9), и
«дым мучения их будет восходить во веки веков»
(Откр. 20, 10).

Так строго будет поступлено с грешниками
«не потому, чтобы Бог хотел их гибели»
, но потому,
«что они не приняли любви истины для своего спасения»
(2 Фес. 2, 10).

Бог же
«хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»
(1 Тим. 2, 4).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пространный Христианский Катехизис Православных Кафолических Восточных Церквей. Белосток, 1990 (репринт), с. 3.

2. Там же, с. 4.

3. Лосский В. Н. Вера и богословие. // Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996, с. 152.

4. Хопко Фома, прот. Основы Православия. Минск, 1991, сс. 25-26.

5. Пространный Христианский Катехизис..., с. 3.
6. «Икономия (????????; от ????? — дом и ?????; — закон) буквально означает «искусство управления домом». Этим термином свв. отцы называли деятельность Бога в творении. На русский язык ?????????? обычно переводится как «домостроительство».
7. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исайя (Белов), архим. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, с. 8.
8. Там же.
9. Слово «догмат» происходит от греческого глагола ???????, имеющего значение «думать», «полагать», «казаться правильным». Непосредственно слово «догмат» образовано от формы перфекта глагола ??????? — ???????, что может быть переведено как «положено», «решено», «установлено».
10. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь. 1993 (репринт), т. I, с. 7.
11. Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. Париж, 1952, с. 82.
12. Там же, с. 60.
13. Греческое слово ?????????? допускает двоякий перевод. Слово ?????? означает «прямой, верный», а слово ?????? может иметь два значения: а) мнение, представление; б) слава. Греки понимают слово ?????????? как «нравомыслие», однако на славянский язык это слово было переведено как «православие». Представляется, что славянский перевод лучше выражает самую суть христианской веры как образа жизни, а не только образа мысли.
14. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 10.
15. Сотериологический (от греч. ??????? — спасение) — имеющий положительное отношение к делу спасения.
16. Огласительные поучения, IV, 2. //Почтения огласительные и тайноводственные. М., 1991, (репринт), с. 43.
17. О символических книгах Православия см.: Василий (Кривошеин), арх. Символические тексты в Православной Церкви //БТ., 1968. Сб. 4, сс. 18-27.
18. Трансцендентный (от лат. transcendere — переступить) — находящийся за пределами опыта, недоступный для познания и воздействия.
19. Апология, п. 17. //Отцы и учителя Церкви III века (антология). М., 1996, т. II, с. 341.
20. Прп. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника, кн. 1. 1993, с. 175.
21. Флоровский Г. Восточные отцы IV века. М., 1992, (репринт), с. 69.
22. Точное изложение Православной веры. М., 1992, кн. 1, гл. I, с. 3.
23. Точное изложение Православной веры. М., 1992, кн. 1, гл. III, с. 5.
24. Творения, т. 4. Сергиев Посад, 1892, с. 43.
25. Пространный Православный Катехизис..., с. 5.
26. Там же.
27. Там же.
28. Там же.
29. Там же.
30. При составлении главы II использована статья: Ведерников А. Проблема предания в православном богословии // ЖМИ, 1961 № 9, сс. 42-49; № 10, сс. 61-71.
31. Пространный Православный Катехизис..., с. 7.
32. Там же.
33. Послание к Филиппийцам, гл. VII. Писания мужей апостольских. Рига, 1992, с. 324/362.
34. Против ересей. Кн. III, гл. II. М., 1996 (репринт), с. 221, 223.
35. Ведерников А., указ, соч., № 9, с. 46.
36. Свщмч. Ириной Лионский называет Предание «верой, которую Церковь приняла от апостолов и передает своим чадам» — изд. цит., кн. III, предисловие, с. 129.

37. Например, у свт. Василия Великого: О Святом Духе, гл. 27.
38. Такое понимание Предания было свойственно Церкви с древнейших времен. Так, свщмч. Поликарп Смирнский учит о «преданном изначала слове», «слове правды». Послание к Филиппийцам, гл. IX Писания мужей..., сс. 324-362, 325-363. Свщмч. Игнатий Богоносец († 107) говорит об «учении Господа и апостолов». Послание I Магнезийцам, гл. XIII. Там же, с. 284-322.
39. Meyendorff J. *Crist in Eastern Christian Thought*. Crestwood. New York. 1987. p. 10.
40. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Православный Катехизис. Изд. II, б/г, б/м, с. 110.
41. Цит. по: Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП, 1970 № 4, с. 72.
42. Хопко Фома, прот., изд. цит., с. 9.
43. Пространный Православный Катехизис..., с. 7.
44. Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства (пер. с англ.), М., 1992, с. 17; Библейская энциклопедия п/ред. архим. Никифора (репринт). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1990, с. 156.
45. Князев А., прот. Что такое Священное Писание? // Альфа и Омега, № 3 (17), 1998, сс. 17-18.
46. Макдауэлл Дж. изд. цит., с. 20.
47. Князев А., прот., изд. цит., с. 20.
48. Пространный Православный Катехизис..., с. 10.
49. Князев А., прот., изд. цит., с. 18.;
50. Хопко Фома, прот., изд. цит., с. 11.
51. Пространный Православный Катехизис..., с. 10.
52. Там же.
53. Макдауэлл Дж., изд. цит., с. 23.
54. Пространный Православный Катехизис..., сс. 10-11.
55. Там же, с. 11.
56. Алипий (Касгальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим. изд. цит., сс. 36-37.
57. Пространный Православный Катехизис, с. 10.
58. Макдауэлл Дж., изд. цит., с. 20.
59. Пространный Православный Катехизис, с. 12-14.
60. Об этом свидетельствует цитация новозаветных Писаний мужами апостольскими и апологетами II века, например, свщмч. Иринеем Лионским. Макдауэлл Дж. Изд. цит., с. 29
61. Там же, с. 30.
62. Пространный Православный Катехизис..., сс. 14-15.
63. Макдауэлл Дж., изд. цит., сс. 249-309.
64. Пространный Православный Катехизис..., с. 15.
65. Великий покаянный канон св. Андрея Критского, богородичен 4-й песни.
66. Пространный Православный Катехизис..., с. 14.
67. Там же.
68. 73-й аскетический трактат. Цит. по: Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви (пер. с франц.). М., 1994, с. 99.
69. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп., изд. цит., с. 110.
70. Хопко Фома, прот., изд. цит., сс. 16-17.
71. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века, с. 143.
72. Об этом «конфликте интерпретаций» см. Кураев А., диак. Протестантам о Православии. М., 1997, сс. 9-34.
73. Цит. по: Левшенко Б., диак. (ныне свящ.) Конспекты лекций по курсу «Догматическое богословие». ПСТБИ, М., б/г, с. 18.
74. Там же.
75. Правила Православной Церкви, т. I. (репринт). М., 1994, с. 490.
76. Пространный Православный Катехизис..., с. 8.

77. Князев А., прот., изд. цит., сс. 20-21.
78. Следует отметить, что свт. Филарет Московский принадлежит к числу русских богословов XIX в., которые во многом предвосхитили развитие отечественной богословской науки в XX столетии. По вопросу о соотношении Священного Предания и Священного Писания особый интерес представляет «Слово митрополита Филарета на освящении храма Живоначальной Троицы в московском Даниловом монастыре, произнесенное 13 сентября 1838 г.» Слова и речи, т. IV. М., 1882, сс. 96-97.
79. Цит. по: Ведерников А., указ. соч. № 10, с. 63.
80. Цит. по: Ведерников А., указ. соч. № 10, с. 63.
81. Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. М., 1994, с. 85.
82. Со стороны содержания учение свв. отцов не отличается от Предания апостольского, ибо святым отцом и называется тот, кто адекватно толкует учение апостолов применительно к потребностям своего времени: «Апостолов проповедание и отец догматы Церкви едину веру запечатлеша». Кондак в Неделю 7-ю по Пасхе, свв. отец.
83. Цит. по: Ведерников А., указ. соч. № 10, с. 65.
84. Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные, V, 12, изд. цит., с. 71.
85. Цит. по: Флоренский Г. Восточные Отцы V—VIII веков (Репринт.). М., 1992, с. 135.
86. Там же.
87. Против ересей, кн. IV, гл. 18, изд. цит., с. 365.
88. Письмо 243/251. Творения, т. III, СПб, 1911, с. 312.
89. Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.), вопр. 3 // Догматические Послания православных иерархов XVII-XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995, с. 193.
90. Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. М., 1994, с. 85.
91. Свт. Филарет Московский. Слово на освящении храма Живоначальной Троицы в московском Даниловом монастыре, произнесенное 13 сентября 1838 г., изд. цит., с. 97.
92. Князев А., прот., изд. цит., с. 23
93. Пространный Православный Катехизис..., с. 8.
94. Свт. Филарет Московский. Слово на освящении храма Живоначальной Троицы..., изд. цит., с. 96.
95. Князев А., прот., изд. цит., с. 25.
96. Пространный Православный Катехизис..., с. 8.
97. Софроний (Сахаров), иером. изд. цит., с. 85.
98. О Святом Духе, гл. 27. Цит. по: Пространный Православный Катехизис..., с. 9.
99. Там же, с. 8.
100. Против ересей, кн. III, гл. 4, изд. цит., с. 225.
101. Пространный Православный Катехизис..., с. 7.
102. Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам // Догматические Послания православных иерархов XVII-XIX веков..., с. 233.
103. Воронов Л., прот. Проблема Предания в Церкви. ЖПМ, 1964, № 4, с. 67.
104. Предание и предания, изд. цит., с. 68.
105. Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.) // Догматические Послания..., сс. 146-148.
106. Там же, с. 165.
107. Там же, с. 147.
108. Священное Писание и Церковь // Голос Церкви, 1914, апрель, с. 156.
109. Цит. по: Ведерников А., указ. соч. // ЖМП, 1961, № 10, с. 64.1
110. Лосский В. Н. Спор о Софии // Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996, с. 19.
111. Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Вестник. Париж, 1981-1982, № 105-108, сс. 193-194.
112. Пространный Христианский Катехизис..., с. 17.

113. Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992, сс. 39-43.
114. Аржанти Кирилл, свящ. Смысл символа в православной литургии // Альфа и Омега, 1998, № 1 (15), сс. 281-282.
115. Там же.
116. Хопко Фома, прот. Основы Православия. Минск, 1991, с. 24.
117. Пространный Христианский Катехизис..., с. 18.
118. «Дважды в году да бывает собор епископов, и да рассуждают сии друг с другом о догматах благочестия и да разрешают случающиеся церковные прекословия». — Правила Православной Церкви, т. I, изд. цит., с. 104.
119. Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. Новосибирск — Рига, 1993, с. 12.
120. Там же.
121. Пространный Христианский Катехизис..., с. 18.
122. Правила Православной Церкви, т. I, изд. цит., сс. 434-437.
123. Жив Бог (православный катехизис). Лондон, 1989, с. 343.
124. Яннарас Х. Вера Церкви (пер. с новогреч.). М., 1992, с. 201.
125. Болотов В., проф. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994, т. IV, с. 115.
126. Петр (Л'Юилье), архим. Замечание о Символе веры // ЖМП, 1969, № 1, с. 75.
127. Хопко Фома, прот., изд. цит., с. 26.
128. Петр (Л'Юилье), архим., изд. цит., с. 75.
129. Пространным Христианский Катехизис., с. 20.
130. Там же, с. 21.
131. Писания мужей апостольских, изд. цит, с. 159 121.
132. Пространный Христианский Катехизис..., с. 21
133. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп. изд. цит., т. I, с. 77.
134. Там же, с. 7.5.
135. Там же.
136. Изд. цит., т. I, с. 86. См. также: Сщмч. Иринеи Лионский. Против ересей, кн. II, гл. I, изд. цит., сс. 112, 114.
1137. Пространный Христианский Катехизис..., с. 21.
138. Яннарас Х., изд. цит., с. 62.
139. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., с. 104.
140. Слово 28. // Творения, т. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 (репринт), с. 397.
141. Яннарас Х., изд. цит., с. 82.
142. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., с. 138.
143. Письмо к Амфилокию // Творения, т. III СПб., 1911, с. 283.
144. Цит. по: Левшенко Б., диак., изд. цит., с. 21.
145. Цит. по: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исая (Белов), архим., изд. цит., с. 68.
146. Имманентный — находящийся внутри границ опыта, доступный для восприятия и познания.
147. Обожение (*deivvsi так в печатном изд.*) — богословский и аскетологический термин, означающий теснейшее соединение человека с Богом. «Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера (то есть в человеке *О. Д.*) есть его обожение» (Попов И. В., проф. Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909, с. 33.) Таково объективное основание обожения.
- Собственно с человеческой стороны обожение есть единение человека с Богом и включает в себя:
- нравственное единение, то есть приобретение человеком добродетелей (мудрость, любовь и др.), уподобляющих человека Богу;
 - интеллектуальное единение, то есть «то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной» (там же, с. 29);

— энергийное единение, то есть проникновение души и тела нетварными Божественными действиями, вследствие чего человек становится нетленным и возвышается в своих совершенствах (например, обогащается ведением предметов духовных и ведением будущего) (там же, с. 27).

При этом единении сохраняются:

— личностная самоидентичность человека (там же, с. 14);

— самоидентичность человеческой природы, которая не прелгается в Божество, полностью сохраняя свои существенные свойства (там же, сс. 7—8).

148. Об учении свт. Григория Паламы см., например, Лосский В. Н. Паламитский синтез // Боговидение. М., 1995, сс. 109-122.

149. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., с. 138.

150. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 95.

151. Там же, с. 96.

152. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., с. 144.

153. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, сс. 145, 147.

154. См. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия..., сс. 204-208.

155. Точное изложение..., кн. 1, гл. IV, с. 7.

156. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия / Творения, т. 1. М., 1911, с. 470.

157. Пространный Христианский Катехизис..., с. 21

158. Точное изложение..., кн. 1, гл. XIII, с. 25.

159. Свт. Григорий Нисский. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., с. 136.

160. Свт. Афанасий Великий. Цит. по: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим., изд. цит., с. 83.

161. Свт. Иоанн Златоуст. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 114.

162. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Пер. с древнегреч. под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 1994, с. 295.

163. См. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, сс. 124, 125.

164. Точное изложение..., кн. 2, гл. III, с. 31.

165. Левшенко Б., диак., изд. цит., с. 35.

166. Макарий (Булгаков), архиеп., над. цит., т. I, с. 135.

167. Там же, сс. 142, 143.

168. Пространный Христианский Катехизис..., с. 23.

169. Точное изложение..., кн. 1, гл. XI, с. 20.

170. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 101.

171. Пространный Христианский Катехизис..., с. 23.

172. Слово 31 // Творения, т. I, изд. цит., с. 458.

173. Записки на кн. Бытия I, 2. Цит. по: Левшенко Б., диак., изд. цит., с. 42.

174. Шестоднев, бес. IX. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 166.

175. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 169.

176. Очерк мистического богословия..., изд. цит., с. 138.

177. Цит. по: Помазанский М., протопр., изд. цит., с. 40.

178. Тропарь Богоявления.

179. Цит. по: Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994, с. 80.

180. Подробно о динамизме см. : Дюшен Л. История Древней Церкви. Пер. с франц. М., 1912, т. I, сс. 312-318; Болотов В. В., проф., изд. цит., сс. 308-309; Карсавин Л. П., изд. цит., сс. 80-81; Поснов М. Э. История христианской Церкви. Киев, 1991, сс. 149-150; Спасский Л., проф. История догматических движений. М., 1995 (репринт), сс. 32-45.

181. Подробно о модализме см. : Болотов В. В., проф., изд. цит., сс. 309-320; Карсавин Л. П., изд. цит., сс. 81-83; Поснов М. Э., указ, соч., сс. 150-152; Спасский А., проф., указ, соч., сс. 44-59, 110-115.

182. О доктрине Ария см. : Болотов В. В., проф., изд. цит., сс. 10-16; Карсавин Л. П.,

изд. цит., сс. 88-94; Поснов М. Э., указ, соч., ее 332-333; Спасский А., проф., указ, соч., сс. 169-173; Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994, сс. 10-20; Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., сс. 8-12.

183. Великими Каппадокийцами называют трех выдающихся богословов и церковных деятелей IV столетия, трудами которых было создано и утверждено православное учение о Пресвятой Троице свт. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

184. О троичном богословии великих Каппадокийцев см.: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., сс. 74-89, 107-114, 145-152; Болотов В. В. изд. цит., сс. 89-91; Карсавин Л. Н., изд. цит., сс. 109-118; Поснов И. Э., изд. Цит., СС. 360-363; Спасский А., изд. цит., сс. 488-533; Киприан (Керн), архим. Золотой пек Святоотеческой письменности. М., 1995, сс. 74-81, 106-107, 120-123.

185. Свт. Григорий Богослов. Слово 33 // Творения, т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994, с. 491.

186. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп., изд. цит., сс. 9-10.

187. О христианской концепции личности см.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995, сс. 106-128.

188. Слово 31 // Творения, т. I, с. 448.

189. Цит. по: Арсений, архиеп. Николай, мэфонский епископ XII в. и его сочинения // Христианское чтение. Ч. 1. 1883, с. 11.

190. «...все естество Божеское совершенным образом находится в каждом из Лиц Божества, все — в Отце, все — в Сыне, все — в Святом Духе». — Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 3, гл. VI, изд. цит., с. 82 Согласно свт. Григорию Богослову, Божественные Лица «суть Три, в Которых Божество». Orat. XXXIX PG 36, col. 345d.

191. Великие Каппадокийцы понимали Божественные Лица как «способы бытия» Божественной природы. См.: Свт. Василий Великий. De Spiritu Sancti, 17. PG, 32, col. 159; Свт. Григорий Нисский. Quod non sint tres dii PG, 45, col 193.

192. «...сущность же не имеет самостоятельного бытия, но усматривается в личностях». Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 3, гл. VI, изд. цит., с. 82. Из дальнейшего контекста следует, что термины «сущность (?????)» и «природа (?????)» св. Иоанн использует как синонимы.

193. Лосский В. Н. Очерк..., сс. 43, 215-216.

194. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 255.

195. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... кн. 1, гл. VIII, изд. цит., с. 16.

196. Там же, с. 14.

197. Лосский В. Н. Очерк..., сс. 44, 216.

198. Там же, сс. 216, 219.

199. Пространный Христианский Катехизис..., с. 24.

200. Хопко Фома, прот., изд. цит., с. 31.

201. Воронов Л., прот. Догматическое богословие. СПбДА, 1994, сс. 5—6.

202. Зороастризм // Философский словарь. М., 1986, с. 152.

203. Воронов Л., прот., над цит., с. 6.

204. Хопко Фома, прот., изд. цит., с. 31.

205. Шестоднев, гл. 2, п. 3. Цит. по: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим. изд. цит., с. 161.

206. Макарий (Булгаков), архиеп. изд. цит., т. I, с. 356.

207. Точное изложение..., кн. 2, гл. II, с. 29.

208. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп. изд. цит., т. I, с. 371.

209. Слова и речи. М., 1874, т. 2, с. 37.

210. Лосский В. Н. Очерк..., с. 222.

211. С. 25.

212. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, сс. 377-378.

213. С. 25.

214. Точное изложение..., кн. 2, гл. II, с. 31.
215. С. 25.
216. Такого мнения держался, например, блж. Феодрит Киррский. См. Левшенко Б., диак., изд. цит., с. 61.
217. См.: О небесной иерархии. VI, VII. См. также Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 397; Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 2, гл. I, с. 31; Православное исповедание, отв. на вопр. 20. М. 1996, с. 25.
218. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, сс. 542-541.
219. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп., изд. цит., с. 23.
220. Беседа на 33 псалом. Цит. по: Левшенко Б., диак., изд. цит., с. 67.
221. С. 25.
222. Очерк..., с. 251
223. С. 26.
224. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 2, гл. IV, с. 32.
225. Свт. Григории Богослов. Песнопения таинственные, слово 6 // Творения, т. II, изд. цит., с. 30.
226. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 2, гл. IV, с. 32.
227. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп., изд. цит., сс. 29-30.
228. Там же, с. 30.
229. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. 1, с. 405.
230. Там же, сс. 571-572.
231. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исая (Белов), архим., изд. цит., с. 196.
232. Пространный Христианский Катехизис..., с. 26.
233. В контексте христологических споров VII века было установлено, что человек возникает одновременно из души и тела, поэтому более вероятно, что сотворение души и тела первого человека также совершилось одновременно. См. Прп. Максим Исповедник. I *Ambigua*, 12-е письмо к Иоанну Кубикулярию. PO 91.
234. Из духовного наследия преподобного Серафима Саровского, всея России чудотворца // ЖМП, 1973, № 9, с. 77.
235. С. 27.
236. Восточные отцы IV века..., с. 32-33.
237. Цит. по: Лосский В. Н. Очерк..., с. 239.
238. Там же, с. 89. Также учил о «дыхании жизни» и прп. Серафим Саровский. — Из духовного наследия..., изд. цит., с. 78.
239. Очерк..., с. 239.
240. Воронов Л., прот., изд. цит., с. 14.
241. Троицкий С. В., проф. Философия христианского брака. Киев 1996, с. 26.
242. Там же.
243. Изд. цит., с. 113.
244. Жив Бог (православный катехизис), изд. цит., с. 17.
245. Педагог. М., 1996, с. 35.
246. Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века..., с. 157.
247. Там же.
248. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, сс. 453-454.
249. Там же, с. 453.
250. Лосский В. Н. Очерк..., с. 88.
251. Там же, с. 91.
252. Толкование на Книгу Бытия, т. 1. М., 1867, с. 21.
253. Лосский В. Н. Очерк..., с. 91; Яннарас Х., изд. цит., сс. 101-102.
254. Воронов Л., прот., изд. цит., сс. 20-24.
255. Яннарас Х. изд. цит., с. 100.
256. С. 28.

257. Там же.
258. Там же.
259. Точное изложение..., кн. 2, гл. XXX, с. 71.
260. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 126
261. Там же, с. 516.
262. Послание Восточных Патриархов, гл. 3, изд. цит., с. 148.
263. Точное изложение..., кн. 2, гл. XII, с. 50.
264. Воронов Л., прот. изд. цит., с. 26.
265. Пространный Христианский Катехизис..., с. 27.
266. Там же.
267. К Автолику II, 24 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978, с. 488.
268. Пространный Христианский Катехизис..., с. 29.
269. Точное изложение..., кн. 2, гл. XXIX, с. 69
270. На Ин., IX. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп. изд. цит. т. I, с. 519.
271. Точное изложение..., кн. 2, гл. XXIX, с. 68.
272. «О воскресении мертвых». Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. 1, с. 526.
273. Христианство. Энциклопедический словарь. М, 1993, т. I, с. 588.
274. Пространный Христианский Катехизис..., с. 29.
275. Христианство..., т. I, с. 589.
276. С. 30.
277. Пространный Христианский Катехизис..., с. 29.
278. См.: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 4, гл VIII, сс. 126-127.
279. Там же, кн. 1, гл. VIII, с. 12.
280. При. Анастасий Синаит. Путеводитель, ЖМП, 1993, № 7, изд. цит., с. 82.
281. Пространный Христианский Катехизис..., с. 31.
282. Хопко Фома, прот., изд. цит., сс. 41—42.
283. Поснов М. Э. История христианской Церкви. Киев, 1991, с. 333.
284. Пространный Христианский Катехизис..., с. 31.
285. Там же.
286. Там же, с. 30.
287. Хопко Фома, прот., изд. цит., с. 41.
288. Цит. по: Флоренский Г. Восточные отцы IV века..., с. 147.
289. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, сс. 364-365.
290. Воронов Л, прот., изд. цит., сс. 7-8.
291. Точное изложение..., кн. 1, гл. VIII, с. 15.
292. Воронов Л., прот., изд. цит., с. 8.
293. Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Бытие XIV, 5; Проповедь на Бытие VI, 1. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп. изд. цит., т. I, с. 463.
294. При. Макарий Египетский. Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 (репринт), с. 192.
295. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим., изд. цит., с. 229.
296. Пространный Христианский Катехизис..., с. 33.
297. Там же.
298. Там же.
299. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 480.
300. С. 34.
301. Цит. по: Лосский В. Н. Очерк..., с. 100.
302. Цит. По: Воронов А., прот., изд. цит., с. 31.
303. См. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение..., кн. 3, гл. XVIII, с. 120.
304. С. 34.
305. См.: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 487.

306. Яннарас Х., изд. цит., с. 129.
307. Там же, с. 128.
308. *Orat. cat.*, cap. 6, цит. по: Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Догмат и история. М., 1998, с. 192.
309. С. 34.
310. Против ересей, кн. 3, гл. 22, с. 306.
311. In *Luc. homil.*, цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 498.
312. *Epist. LIX ad Fidum.*, PL III, col. 1013.
313. Книга Правил..., изд. цит., т. II, с. 258.
314. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 493.
315. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим., изд. цит., сс. 251-252.
316. Слава Богоматери. М., 1996, сс. 13-14.
317. Пространный Христианский Катехизис..., с. 35.
318. Макдауэлл Дж. Изд. цит., с. 136.
319. Разговор с Трифоном Иудеем // Сочинения. М., 1995, с. 271.
320. Апология I, 33..., с. 64.
321. Лосский В. Н. Очерк..., с. 262.
322. Точное изложение..., кн. 3, гл. XX, с. 113.
323. Там же, кн. 3, гл. II, с. 75.
324. I Послание к пресвитеру Кледонию. // Творения, г. II, изд. цит., с. 9.
325. Защищение 11-го анафематизма против Феодорита Киррского. Деяния Вселенских Соборов, т. II, Казань, 1892, с. 79.
326. Точное изложение..., кн. 3, гл. II, с. 75.
327. Леонтий Иерусалимский. *Adv. Nest. V*, 29. PG 86. 1, col. 1749 be.
328. Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Ставрополь Губернский, 1903, т. 3, сс. 109-110.
329. Об учении Аполлинария Лаодикийского см.: Болотов В. В., изд. цит., т. IV, сс. 136-137; Поснов М. Э., изд. цит., сс. 371-373; Лосский В. Н. Очерк..., сс. 272-273.
330. I Послание к пресвитеру Кледонию. // Творения, т. II, изд. цит., с. 13.
331. Об учении Нестория см.: Флоровский Г. Восточные отцы V—VIII веков..., сс. 8-15; Болотов В. В., изд. цит., т. IV, сс. 181-185; Поснов М. Э. изд. цит., сс. 387-388.
332. Очерк..., с. 267.
333. О монофизитской христологии см. Флоровский Г. Восточные отцы V-VIII веков..., сс. 28-37; Лосский В. Н. Очерк..., сс. 266-267; Поснов М. Э. изд. цит., сс. 431-433; Болотов В. В., изд. цит., т. IV, сс. 332-358.
334. Леонтий Иерусалимский. PG 86. 1, col. 1281.
335. Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. II, сс. 67-72.
336. Точное изложение..., кн. 3, гл. IV, с. 80.
337. Там же, кн. 3, гл. XVII, е. 108.
338. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996 (репринт), т. III, с. 472.
339. О ереси монофелитства см.: Лосский В. Н. Очерк..., сс. 272-279; Поснов М. Э., цит. изд., сс. 444-454; Болотов В. В., изд. цит., т. IV, сс. 438-500; Карташев А. В., изд. цит., сс. 398-450.
340. Изд. цит., сс. 145-146.
341. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996 (репринт), т. IV, с. 221; см. также Пространный Православный Катехизис..., с. 36.
342. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 21 // Творения, т. III. М., 1994, с. 273. Пространный Христианский Катехизис..., с. 36. Там же. Там же.
- Помазанский М., протоир., изд. цит., сс. 120-121. Точное изложение..., кн. 3, гл. XII, с.
343. Пространный Христианский Катехизис..., с. 36.
344. Там же.

345. Там же.
346. Помазанский М. протопр. изд. цит., сс. 120-121.
347. Точное изложение..., кн. 3, гл. XII, с. 91.
348. Пространный Христианский Катехизис..., с. 37.
349. Помазанский М, протопр., изд. цит., сс. 126, 128.
350. См.: Христианство (Энциклопедический словарь), изд. цит., т. III, сс. 374-375.
351. Лосский В. Н. Очерк..., с. 280.
352. Пространный Христианский Катехизис..., с. 39.
353. Там же.
354. Там же.
355. Там же.
356. Там же.
357. О юридической теории Искупления см. Яннарас Х., изд. цит., сс. 166-167; Воронов Л., прот., изд. цит., сс. 58-70; Лосский В. Н. Искупление и обожение // По образу и подобию. М., 1995, сс. 95-105.
358. сс. 41-42.
359. Против ересей, кн. 5, пред., изд. цит., с. 446.
360. Точное изложение..., кн. 3, гл. I, с. 74.
361. Флоровский Г. Восточные отцы V-VIII веков..., с. 212.
362. Пространный Христианский Катехизис..., с. 40.
363. Яннарас Х., изд. цит., с. 164.
364. Лосский В. Н. Очерк..., с. 271.
365. Тропарь Пасхи.
366. С. 40.
367. Такого мнения держались многие гностические секты II в. См. Поснов М. Э., изд. цит., сс. 143-144.
368. Пространный Православный Катехизис..., с. 40.
369. Лосский В. Н. Очерк..., с. 279.
370. Пространный Христианский Катехизис..., с. 40.
371. Там же.
372. Там же, с. 42.
373. Там же.
374. Пространный Христианский Катехизис..., с. 43.
375. Там же, с. 42-43.
376. Там же, с. 44
377. Православное исповедание, ч. 1. вопр. 46, изд. цит., с. 43.
378. Хопко Ф., прот. Основы Православия, изд. цит., с. 53.
379. Лосский В. Н. Очерк..., с. 285.
380. Пространный Христианский Катехизис..., с. 44
381. Пространный Христианский Катехизис..., с. 45.
382. Там же, с. 45-46.
383. Пространный Христианский Катехизис..., с. 47.
384. Против ересей, кн. 5, гл. XXX, с. 512.
385. Точное изложение..., кн. 4, гл. XXVI, с. 161.
386. Пространный Христианский Катехизис..., с. 46.
387. Там же, с. 47.
388. Там же.
389. О духоворах-македонианах см.: Поснов М. Э. изд. цит., сс. 366-367.
390. С. 48.
391. Там же.
392. О Маркионе и его учении см.: Болотов В. В. изд. цит., т. II, сс. 226-230.
393. Пространный Христианский Катехизис..., с. 49.

394. Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп., изд. цит., т. I, с. 241.
395. Блж. Феодорит. О третьем Вселенском Соборе. Цит. по: Помазанский М., протопр. изд. цит., с. 49.
396. Там же.
397. Цит. по: Пространный Христианский Катехизис..., с. 49.
398. Там же.
399. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп., изд. цит., с. 53.
400. Пространный Христианский Катехизис..., с. 50.
401. Там же.
402. Там же, с. 51.
403. Послание Восточных Патриархов, чл. 10, изд. цит., с. 157.
404. Пространный Христианский Катехизис..., с. 50.
405. Там же, с. 52.
406. Помазанский М., протопр. изд. цит., с. 151.
407. Пространный Христианский Катехизис..., с. 53.
408. Помазанский М., протопр. изд. цит., сс. 212-213.
409. Пространный Христианский Катехизис..., с. 53.
410. Там же, с. 54.
411. Там же, сс. 54-55.
412. Цит. по: Помазанский М., протопр. изд. цит., с. 207.
413. Пространный Христианский Катехизис..., с. 56.
414. Помазанский М., протопр. изд. цит., сс. 153-154.
415. Пространный Христианский Катехизис..., с. 56.
416. Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // ЖМП, 1968, № 8, сс. 74-75.
417. Послание к смирянам, гл. 8 // Писания мужей апостольских, изд. цит., с. 305/343.
418. Очерк..., с. 133.
419. Поучения огласительные, XVIII, 23 // Поучения огласительные и тайноводственные. изд. цит., с. 307.
420. С. 56.
421. Пространный Христианский Катехизис..., с. 58.
422. Там же.
423. Сщмч. Климент Римский ок. 95 г. Р. Х. писал:

«И апостолы наши знали чрез Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве. По этой самой причине они, получивши предведение, поставили вышеозначенных служителей (то есть епископов. — *О. Д.*), и потом присовокупили закон, чтобы когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение».

- Первое Послание к Коринфянам, XLIV // Писания мужей апостольских, изд. цит., с. 101/139.
424. Против ересей, кн. III, гл. 3, изд. цит., с. 282.
425. Пространный Христианский Катехизис..., с. 58.
426. Там же, с. 57.
427. Пространный Христианский Катехизис..., с. 59.
428. См., например, правило 7-е II Вселенского Собора. Правила Православной Церкви, изд. цит., т. 1, сс. 271-272.
429. Пространный Христианский Катехизис..., с. 60.
430. Там же.
431. Там же.
432. Там же, с. 63.

433. Там же.
434. Там же, с. 64.
435. Там же.
436. Иустин (Попович), архим. Православная Церковь и экуменизм. М., 1997, сс. 73-74.
437. Помазанский М., протопр. изд. цит., с. 180.
438. Тридентский Собор, Sess. XIII, сар. 4. Цит. по: Яннарас Х., изд. цит., с. 188.
439. Пространный Христианский Катехизис..., с. 67-68.
440. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. пер. в 12-ти томах. СПб., 1898— 1094, т. 3, с. 815.
441. См.: Фокин А. Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению свт. Иоанна Златоуста // Альфа и омега, № 2/3 (9/10). М., 1996, сс. 117-130.
442. Яннарас Х., изд. цит., сс. 185-189.
443. Пространный Христианский Катехизис..., с. 70.
444. Там же, с. 71.
445. Там же.
446. Там же, с. 71-72.
447. К Траллийцам, гл. III. // Писания мужей апостольских, изд. цит., с. 286/324.
448. Пространный Христианский Катехизис..., с. 72.
449. Яннарас Х., изд. цит., с. 119.
450. Там же, сс. 120-121.
451. Пространный Христианский Катехизис..., с. 72.
452. Правила Православной Церкви, изд. цит., ч. II, сс. 38, 39, 43.
453. Пространный Христианский Катехизис..., с. 73.
454. Макарий (Булгаков), арх., изд. цит., т. II, с. 362.
455. С. 72.
456. Помазанский М., протопр., изд. цит., сс. 226-228.
457. Пространный Христианский Катехизис..., с. 74.
458. Там же.
459. Там же.
460. Там же.
461. Пространный Христианский Катехизис..., с. 76.
462. Там же.
463. Там же.
464. Там же.
465. Там же, с. 77.
466. См., например, Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. М., 1996, с. 254.
467. Пространный Христианский Катехизис..., с. 77.

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке ModernLib.Ru](#)

[Все книги автора](#)

[Эта же книга в других форматах](#)